



*Mariannina Failla  
Nuria Sánchez Madrid (eds.)*

---

# **Le radici del senso**

**Un commentario sistematico della  
«Critica del Giudizio»**



# **Las raíces del sentido**

**Un comentario sistemático de la  
«Crítica del Juicio»**



## **CTK E-Books**

Digital Library of Kantian Studies (DLKS)  
Biblioteca Digital de Estudios Kantianos (BDEK)

### **Series**

Translatio Kantiana (TK)  
Quaestiones Kantianae (QK)  
Hermeneutica Kantiana (HK)  
Dialectica Kantiana (DK)

Esta biblioteca digital se integra en la revista *Con-Textos Kantianos International Journal of Philosophy* (CKT-IJP)

ISSN: 2386-7655

Diseño del logo de la colección CTK E-Books: Armando Menéndez

e-mail: [contextoskantianos@gmail.com](mailto:contextoskantianos@gmail.com)

Página web: [www.con-textoskantianos.net](http://www.con-textoskantianos.net)

© Nuria Sánchez Madrid, 2019

© Mariannina Failla, 2019

© CTK E-Books, Ediciones Alamanda, Madrid, 2019

Diseño y maquetación: Nuria Roca

ISBN: 978-84-949436-2-1

La edición electrónica de este libro es de acceso abierto y se distribuye bajo los términos de una licencia de uso y distribución Creative Common Attribution (CC BY-NC-ND International 4.0) que permite la descarga de la obra y compartirla con otras personas, siempre que el autor y la fuente sean debidamente citados, pero no se autoriza su uso comercial ni se puede cambiar de ninguna manera.



Ediciones Alamanda

General Zabala, 5 E-28002 Madrid

*Mariannina Failla  
Nuria Sánchez Madrid (eds.)*

---

# **Le radici del senso**

**Un commentario sistematico della  
«Critica del Giudizio»**



# **Las raíces del sentido**

**Un comentario sistemático de la  
«Crítica del Juicio»**



# Índice

MARIANNINA FAILLA

*Introduzione: Senso e dinamica della facoltà di giudicare*..... 7

NURIA SÁNCHEZ MADRID

*Luminose tenebre. Le «Introduzioni» alla Critica del Giudizio come problema (KU, EEKU e Einl.)* ..... 13

SILVANA BORUTTI

*Introduzione (KU, Einl. §§ I-VIII)* ..... 31

SILVIA DI SANZA

*Analítica de lo Bello. El ser “sin interés” y la validez universal “sin concepto” (KU, §§1-9)* ..... 49

MATÍAS OROÑO

*Tercer y cuarto momento del juicio de gusto (KU, §§ 10-22)*..... 87

MARIANNINA FAILLA

*Riflessione ed esperienza del negativo (KU, §§ 23-24)* ..... 109

PAOLO D’ANGELO

*Kant e il sublime (KU, §§ 25-29)*..... 135

GUIDO FRILLI

*Deduzione dei giudizi estetici puri I (KU, §§ 30-34)*..... 157

ANSELMO APORTONE

*Deduzione dei giudizi estetici puri II (KU, §§ 35-40)* ..... 181

FRANCESCA IANNELLI

*Il rivoluzionario solitario. Natura, cultura e moralità nella concezione kantiana del genio (KU, §§ 41-47)* ..... 223

SERENA FELOJ

*L'arte bella (KU, §§ 48-54)* ..... 245

FRANCESCA MENEGONI

*Dialettica del Giudizio estetico (KU, Einl. § IX e §§ 55-60)* ..... 263

SANDRA VIVIANA PALERMO

*Dalla peculiarità delle cose in quanto fini della natura alla peculiarità dell'umano intelletto. Kant di fronte agli esseri organizzati della natura (KU, §§ 61-68)* ..... 285

FRANCESCA FANTASIA

*La finalità della natura innerhalb den Grenzen der bloßen Naturkenntnis (KU, §§ 69-74)* ..... 311

LUCA CIANCA

*Il valore modale e la portata epistemologica della teleologia fisica nella Kritik der Urteilskraft di Kant (KU, §§ 74-78)* ..... 339

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR

*Metodología del discernimiento teleológico (KU, §§ 79-83)* ..... 395

FILIPPO GONNELLI

*Physico-théologie et éthico-théologie. Avec quelques observations sur la téléologie morale (KU, §§ 84-86)* ..... 423

ROBERTO R. ARAMAYO

*El ateo virtuoso (Spinoza) como héroe moral del formalismo ético kantiano con resonancias a lo Diderot (KU, § 87)* ..... 473

MATTIA FIORILLI/FRANCESCO VALERIO TOMMASI

*La ragione pura nel mondo. Il "sommo bene" (KU, §§ 88-91)* ..... 487

NURIA SÁNCHEZ MADRID

*La KU y el encuentro con el Otro.*

*Un comentario colectivo de la Crítica del Juicio* ..... 521

*Bibliografía/Bibliografia* ..... 539

*Note bio-bibliografiche/Notas bio-bibliográficas* ..... 571

# Introduzione: Senso e dinamica della facoltà di giudicare

Mariannina Failla

Questo volume nasce da un seminario internazionale svoltosi all'Università degli Studi di Roma Tre (Roma – Italia) nell'aprile del 2017 e dedicato al commento della *Kritik der Urteilskraft*. La ricchezza della discussione seminariale è stata un'importante scintilla per avviare il progetto editoriale che vede ora la luce, poiché ha indotto le curatrici a trasformare quell'occasione in un impegno più vasto e sistematico che ha dato vita a ciò che può essere senza dubbio vista come un'utile guida alla lettura della *Terza Critica*. In essa ogni paragrafo è considerato una «tessera» indispensabile alla configurazione dell'intero «domino» coincidente con i molteplici significati del principio teleologico.

Il primo elemento distintivo del Commentario è il felice consolidamento del dialogo fra scuole e ambienti culturali diversi: ispano-americani e

italiani. Le lingue in cui il volume è scritto ne sono una non trascurabile testimonianza. Si può pertanto sostenere che questo libro intenda costruire ponti linguistici e concettuali fra molteplici comunità di pensiero e fra diverse generazioni di studiosi, dalle più mature e accreditate internazionalmente alle più giovani e promettenti.

Il Commentario unisce così l'esigenza di esaustività all'intento di comporre prospettive diverse e innovative, che possono essere colte dal lettore seguendo almeno tre tracce di lettura.

La teleologia e la finalità sono analizzate in primo luogo come principio soggettivo costitutivo dell'autoriflessione affettiva del Sé per mettere a fuoco la capacità tutta sentimentale del soggetto di percepirsi come armonioso, giocoso, e dunque libero, oppure fragile, impotente e al tempo stesso sublimità intelligibile, potenza vitale. Già in queste parole si può scorgere un rapporto peculiare fra le facoltà della sensibilità e dell'intelletto, ovvero una loro nuova modalità d'interazione.

L'intelletto ha il compito di esibire la forma della finalità soggettiva e la sensibilità quello di renderci consapevoli del piacere che tale finalità senza oggetto o scopo ci procura. Se, da un lato, il piacere estetico è la coscienza della finalità puramente formale nel gioco delle facoltà conoscitive non limitate ad una determinata conoscenza (KU, AA 5: 219-221, §§ 10-11), dall'altro, affermando ciò, Kant non vuole evitare la domanda, così importante oggi per una teoria delle emozioni, ossia: in quale modo diveniamo consapevoli, nel giudizio di gusto, del reciproco accordo soggettivo delle facoltà conoscitive?

La risposta può suonare così: il libero gioco delle facoltà, che è alla base del piacere, è reso esteticamente consapevole al soggetto dalla percezione che ne ha. L'unità soggettiva (estetica) del rapporto fra le facoltà può essere riconosciuta mediante la sensazione, poiché essa segnala al Sé quel vicendevole e armonico ravvivamento dell'immaginazione e dell'intelletto che operano in modo indeterminato e al tempo stesso concorde; ed è proprio l'universale comunicabilità di tale sensazione a essere postulata dal giudizio di gusto (KU, AA 5: 216-219, § 9 e 291-293, § 39). Nel sublime è addirittura la ragione a intervenire nel rapporto fra le facoltà, interrompendo rovinosamente la loro giocosità e destabilizzando

la loro armonia. Eppure la consapevolezza del passaggio dal gioco libero e armonioso a quella serietà e a quel rispetto, capaci di evocare il sentimento morale, è riposta da Kant in una *Rührung* dell'animo, in una emozione (KU, AA 5: 245.5, § 23); così come al sentimento di sicurezza è affidato il compito di offrire al soggetto la possibilità di non annichilire davanti alla maestosa e minacciosa potenza della natura. Nell'esperienza dello «stare a riparo» (*sich in Sicherheit befinden* KU, AA 5: 261.20), noi, come esseri naturali, possiamo sperimentare la nostra impotenza fisica senza però sentircene annientati poiché nel contempo, grazie proprio al sentirci sicuri, diveniamo capaci di giudicarci indipendenti dalla potenza naturale, dunque non più esseri naturali ma intelligibili (KU, AA 5: 261-262, § 28). In virtù di un sentimento (il riparo, la sicurezza) siamo così posti davanti ad una linea di confine che è «passaggio» annichilente ed edificante al tempo stesso.

Il tema del «passaggio» (Loose, 2011) può far individuare un'altra via di lettura: il commentario vuole sottolineare la funzione dinamica del carattere riflessivo della facoltà del Giudizio. Traendo da sé e rivolgendo a sé i propri principî, essendo autoriflessività, eautonomia, il Giudizio fa emergere la propria costitutiva natura relazionale e mediatrice fra mondi altrimenti destinati a rimanere scissi e isolati (mondo della natura e mondo morale).

Se, in definitiva, è il Giudizio, in quanto principio relazionale, a consentire la formazione dinamica di ponti e passaggi, la Terza Critica può essere letta non solo come esposizione delle dinamiche relazionali dell'affettività soggettiva, ma anche come dinamica relazionale fra la natura, organicamente organizzata, e le finalità morali dell'essere umano, rispetto alle quali il divino svolge un importante ruolo mediatore, senza mai farsi essenza e tanto meno essenza conoscibile (KU, AA 5: 447-460 §§ 87-88, *Anmerkung*). La sistematicità del Commentario permette, così, di offrire al lettore altri significati del principio teleologico, intrecciati con il concetto di organismo, con il suo valore epistemico e soprattutto morale. Valore, quest'ultimo, che prende le mosse dalla nozione di finalità interna (KU, AA 5: 362-377, §§ 62-66) per arrivare al compito che l'essere umano, in quanto *Endzweck* (KU, AA 5: 429-

434, § 83) della natura, deve conseguentemente assumersi: realizzare nel mondo la propria destinazione morale. Il passaggio dal giudizio estetico al giudizio teleologico ci consente di ripensare quei principi teleologici della libertà e della morale che, annunciati nelle *Idee Estetiche* (KU, AA 5: 346-351, § 58), diventano ora principi strutturanti il mondo organico naturale e quello storico-culturale. Raccogliendo le riflessioni critiche sul giudizio teleologico, questo lavoro vuole anche integrare una linea esegetica concentrando l'attenzione su passi cruciali che, nel panorama internazionale, hanno ricevuto interpretazioni per lo più biologico-naturalistiche (Ginsborg, 2001, 2004, 2006, Guyer, 2001, Lewens, 2004). In questa prospettiva l'ulteriore ponte ideale che il commentario intende gettare è proprio tra natura e storia, dando spazio, come pochi hanno fatto (Bianchi, 2005, Höffe 2008) all'intricato e interessante rapporto fra teleologia, cultura, storia e morale.

Proprio queste ultime considerazioni ci portano a indicare una terza modalità di lettura del Commentario. Sottolineando il rapporto con la società e la cultura, esso fornisce la trama all'ordito costituito dal concetto di principio teleologico. In questo contesto la società è intesa come comunicazione linguistica condivisa nell'ambito pubblico con una funzione terapeutica nei confronti del carattere solitario del piacere sensibile (senso comune *versus* senso privato). A questo proposito centrali sono le analisi del senso comune e la stratificazione dei suoi significati e delle sue funzioni: esso è condizione imprescindibile per la comunicabilità universale del sentimento dell'accordo, proporzionato e ottimale, fra l'immaginazione e l'intelletto (KU, AA 5: 238-239, § 21), e pertanto è anche norma ideale, *dover essere*, della comunicazione linguistica (KU, AA 5: 239-240, § 22), che si avvale delle massime della saggezza pratica (KU, AA 5: 293-296, § 40).

La cultura, a sua volta, può essere declinata come creazione artistica geniale (KU, AA 5: 296-319, §§ 41-49), senza dimenticare i connessi temi della mimesi e dell'illusione, o meglio della sua portata pratico-sociale, presenti nelle riflessioni sull'arte bella (KU, AA 5: 319-336, §§ 50-54, *Anmerkung*). Prima ancora di essere equiparata alla genialità creatrice e all'arte bella, la cultura è interpretabile come educazione alla sublimità

spirituale, dunque come dispositivo d'accesso «alla» e al tempo stesso luogo di realizzazione «dell'intelligibilità morale» dell'uomo. Anche a tale composizione dei significati della «*Cultur*», intende contribuire il presente Commentario, senza tralasciare il rapporto fra produzione simbolica e bene (KU, AA 5: 337-356, §§ 55-60).

Dopo aver ringraziato tutti gli autori che hanno reso possibile il progetto e Nuria Sanchez Madrid per la sua insostituibile collaborazione, lascio al lettore il piacere di commentare il nostro lavoro.

*Roma, li 13 luglio 2019*



# Luminose tenebre. Le «Introduzioni» alla *Critica del Giudizio* come problema (KU, EEKU e Einl.)

Nuria Sánchez Madrid

I lettori della kantiana *Critica del Giudizio*, e specialmente delle due introduzioni a questa complessissima opera sulla fondazione moderna del senso, non saranno particolarmente colpiti dalla decisione di paragonare la sua struttura e ritmo ad un vero e proprio romanzo poliziesco, in cui si tratta innanzitutto di permettere alla ragione umana di assicurarsi anche quando si trova in mezzo a paesaggi che risultano a prima vista meno sensibili alla forma del concetto. Il collegamento tra le dinamiche interne alla ragione e le tecniche da detective, volte alla soluzione di molteplici misteri, è stato indicato con grande abilità da Siegfried Kracauer, l'interprete delle forme di vita sociale e culturale. Comunque, il riferimento della ragione nel romanzo poliziesco a una sorta di spirito neutrale —né umano né divino— ci sembra difficilmente condivisibile dalle pagine kantiane dedicate alla

fondazione del senso che garantisce l'avanzare della conoscenza. La descrizione kracaueriana della volontà di gettare luce su tutto quello che rimane nascosto sotto le tenebre dell'ignoranza o semplicemente della disattenzione, dovuta a un costume seguito in modo irriflesso, non mi sembra affatto vicina agli spunti emozionali che si manifestano subito nella descrizione kantiana della stessa operazione. Leggiamo, infatti, nel saggio di Kracauer:

Né umana, né divina, signora in quel regno che Lask definisce il «non-sensibile» (*Unsinnliches*), la *ratio* è semplicemente priva di desideri e di relazioni. Non scende sulla Terra come fece Dio incarnandosi, né tende drammaticamente verso di lui, ma si realizza in quanto processo staccato dalle masse. Il detective viene così concepito come un elemento neutro, né erotico né puramente spirituale, come un «Es» non eccitabile, la cui neutralità si spiega con l'oggettività cosalizzata (*Sachlichkeit*) di un intelletto che non può venir influenzato da nulla poiché si fonda proprio sul nulla. Per poter cogliere a livello estetico la sua personificazione, il romanzo poliziesco di tipo anglosassone conferisce alla *ratio* tratti puritani, trasformandola in modello di ascesi mondana, che nel mondo riduce l'importanza del mondo, strappandolo completamente dalle cose (Kracauer, 1997: 60).<sup>1</sup>

Kracauer ci parla di un rapporto tra soggetto e senso —*ratio*— tendenzialmente sprovvisto di emozioni e affetti, con una radicalità che per molti versi fa ricordare le ossessioni di Wittgenstein per l'imposizione quasi teologica di strutture di senso che confermano all'individuo che sarebbe un'assurdità ribellarsi alla regola adatta al caso, e così all'insieme di fatti che costituiscono la nostra esperienza. L'approccio kantiano alla costituzione di senso e alla genealogia della riflessione, e conseguentemente della conoscenza possibile per noi umani, sceglierà invece una strada ben differente, sebbene abbia in comune con la particolare teoria critica di Kracauer l'interesse ad accompagnare il soggetto all'incontro con una ragione che si rivela fondamento esistenziale. Non mi sembra fuorviante ritenere che le considerazioni kantiane sull'esigenza che la nostra facoltà

---

<sup>1</sup> Un ottimo lavoro di interpretazione kantianizzante del testo di Kracauer è l'articolo di M. Cohen-Halimi (Cohen-Halimi, 2015: 51-66).

del giudizio sente di dotare il molteplice di una sufficiente recettività per la forma concettuale diano conto di una vera e propria *anthropologia transcendentalis* che accompagni le movimentate vicende del trascendentale in sede critica. Quindi, lungi da distaccarsi dal sentimento e dall'emozione, l'impostazione kantiana del principio di finalità della natura nei confronti dell'umana facoltà del giudizio (oggetto di una deduzione trascendentale contenuta nel § V dell'*Einleitung* pubblicata con la terza *Critica*) si presenta attraversato da indizi emozionali che confermano al soggetto come nel suo contatto con le cose non possa fare a meno di ricorrere a quell'anelato principio. La stessa storia della metafisica mostra che tutti gli studiosi che hanno contribuito all'avanzamento della conoscenza naturale si sono serviti di *sentenze* che forniscono un indirizzo preciso alla ricerca —secondo che scelgano come orizzonte logico l'unità, la molteplicità oppure la continuità—, senza sperimentare l'obbligo di sottometterle a una prova specifica. Tale sarebbe il ruolo svolto dalle «sentenze della sapienza metafisica», espressioni ancora brancolanti di un principio finora sconosciuto nella sua identità heautonoma, le quali compaiono con forza nel § V della *Einleitung*:

Il fatto che il concetto di una finalità della natura rientri nei principi trascendentali può essere scorto sufficientemente a partire dalle massime della capacità di giudizio, le quali vengono poste a priori a fondamento dell'indagine della natura e che tuttavia non riguardano che la possibilità dell'esperienza, e dunque della conoscenza della natura, ma non semplicemente quale natura in generale, bensì quale natura determinata da una molteplicità di leggi particolari. Esse ricorrono, come sentenze della sapienza metafisica, abbastanza spesso, nel corso di questa scienza, ma solo disperse, all'occasione di parecchie regole la cui necessità non si può mostrare a partire da concetti (KU, Einl., § V, AA 05: XXX-XXXI).

Il passo presenta una sorta di conferma a livello storico di un ordine del trascendentale finora non analizzato in sede critica, ovvero la manifestazione dei molteplici modi in cui i filosofi naturali si sono dotati dei mezzi ermeneutici ed euristici, ritenuti necessari per fare fronte alla pluralità delle leggi naturali. Una simile procedura riflessiva non rimanda però ad alcun dispositivo oggettivo, ma prende piuttosto le mosse da una

sorta di tendenza teleologica che garantisce il progresso delle scienze empiriche, offrendo indizi eloquenti sull'esistenza di un principio trascendentale che sarebbe alla base di ogni produzione di concetti, così come della scoperta e organizzazione delle leggi empiriche. Guido Traversa ha richiamato l'attenzione del lettore delle introduzioni alla KU sull'importanza che Kant attribuisce a quello che lui stesso concepisce come una «questione teleologica-antropologica», che compare appunto nel paragrafo III della *Einleitung*. In questo paragrafo Kant sottolinea il fatto che se ci determinassimo ad adoperare le nostre forze soltanto dopo avere la sicurezza della nostra capacità per produrre l'oggetto desiderato, «le forze stesse resterebbero in gran parte senza applicazione» (KU, Einl., III, nota, XXII). Un «benefico ordinamento della nostra natura» (*ibid.*) avrebbe fatto sì che le nostre tendenze ad appetizioni si mettano in moto prima di conoscere la sorte del loro impegno. Sempre Traversa avverte che

[l']*habitus* del saper stimare una finalità, presuppone contemporaneamente mette in atto una determinata concezione antropologica, una concezione che lega la teleologia stessa alla antropologia; si tratterebbe di un legame, di una intimità forse nascosta «nella profondità dell'anima umana [*in den Tiefen der menschlichen Seele*] (KrV, A 141/B 180-181)», come lo schematismo del nostro intelletto.<sup>2</sup>

L'osservazione non contiene assolutamente niente di esagerato, poiché coincide con il senso di un numero considerevole di avvertenze kantiane sulla convenienza di assumere un piano di regole se si vuole raggiungere il frutto desiderato della scoperta scientifica. «[C]on il semplice brancolamento empirico, senza un principio-guida da seguire nella ricerca, niente che sia conforme a fine sarebbe mai stato scoperto; infatti *osservare* significa semplicemente disporre *metodicamente* l'esperienza», leggiamo nel saggio del 1788 *Circa l'uso dei principi teleologici in filosofia*. Ricordiamoci inoltre del celebre passo del *Canone della ragione pura* —nella prima *Critica*—, dove si rivendica appunto «[q]uale *uso* potremo mai fare del nostro intelletto, anche rispetto all'esperienza, se non poniamo dei fini davanti a noi?»

---

2 (Traversa, 2014: 201-202).

(KrV, A 816/B 844). L'introduzione alla prospettiva finalistica sembra così produrre nelle lenti del ricercatore una curvatura indefettibile dell'orizzonte visuale, che permette di interrompere l'omogeneità che percorre i fenomeni empirici. Di essi si può avere esperienza per mezzo di un fondamento dell'orientamento che consente di ordinarli e riunirli in un corpo sistematico. Vediamo così formarsi una specie di *finzione trascendentale* che —come sosteneva il passo del *Canone*— incoraggia lo stesso uso funzionale delle facoltà dell'animo, intelletto incluso, che fin dalla deduzione trascendentale delle categorie della prima *Critica* sembrava aver dimostrato perfettamente di essere capace di agire e determinare il concetto di natura come insieme di fenomeni. Appartiene alla sequenza appena vista, legata alla garanzia di un uso funzionale delle nostre facoltà, la necessità, intravista dalla facoltà di giudizio, di dover superare, per mezzo di una presupposizione trascendentale, il modo in cui il nostro discernimento “percepisce” le leggi empiriche della natura. In altre parole, la facoltà di giudizio produce un'unità ermeneutica che permette di imitare e ripetere in un ordine chiaramente empirico l'unità che l'appercezione trascendentale dell'uso teoretico della ragione impone a tutte le forme della natura. Kant presenta nel modo seguente la differenza tra questi due tipi di unità:

[N]oi dobbiamo pensare nella natura, riguardo alle sue leggi solo empiriche, una possibilità di leggi empiriche infinitamente molteplici, che per il nostro discernimento sono tuttavia contingenti (non possono venire conosciute a priori), e a loro riguardo noi valutiamo l'unità della natura secondo leggi empiriche e la possibilità dell'unità dell'esperienza (come sistema secondo leggi empiriche) come contingente. Ma siccome una tale unità deve tuttavia venire necessariamente presupposta e assunta, perché altrimenti non avrebbe luogo un'interconnessione completa di conoscenze empiriche in un tutto dell'esperienza [...], la capacità del giudizio deve allora assumere per il proprio uso come principio a priori che ciò che nelle leggi particolari (empiriche) della natura è contingente per il discernimento umano contenga tuttavia un'unità secondo leggi (per noi certo insondabile, ma tuttavia pensabile) nel collegamento del suo molteplice per un'esperienza in sé possibile (KU, Einl., § V, AA 05: XXXIII).

Il brano riportato dell'*Einleitung* ci presenta una facoltà di giudizio fiduciosa nelle proprie forze, malgrado l'inquietudine sperimentata di fronte allo spazio dell'empirico, ovvero capace di superare le proprie difficoltà ermeneutiche producendo le operazioni necessarie. Si tratta in realtà di una procedura non aliena alla natura della ragione in Kant, il quale già nella soluzione offerta alla terza antinomia —in generale alle antinomie dinamiche, rispetto a quelle matematiche— aveva indicato che in casi simili «il giudice compensa le mancanze dei fondamenti giuridici disconosciuti da entrambi i lati» (KrV, A 530/B 558). Davanti ai rischi conoscitivi contenuti nell'orizzonte di ampissima eterogeneità che le forme empiriche della natura ci insegnano, la facoltà giudicante attua una propria interna dinamicità che permette a essa di continuare a determinare concettualmente le materie varie che può incontrare. Nel paragrafo 76 della KU, la finalità viene appunto definita come una «legalità del contingente», ovvero come una conformità con un'unità che non ha bisogno di sottomettersi a una forma concettuale. Si allontana così l'immagine fantasmatica di una riflessione impotente davanti all'impegno di strutturare concettualmente la materialità del mondo. Un passo dello stesso paragrafo V della *Einleitung* si riferisce precisamente al timore avverato nel momento in cui lo studioso della natura avverte che le leggi trascendentali di questa non risultano sufficientemente eloquenti rispetto alla «diversità specifica» riscontrabile nei gradi più empirici della nostra esperienza. Il filosofo trascendentale è particolarmente sensibile a tale timore così come lo è al piacere derivato dalla finalità trascendentale. Si tratta della preoccupazione che nella *Prima Introduzione* alla KU Kant esemplifica mettendo il modello di Linneo in primo piano<sup>3</sup>:

[S]i può ben pensare che, nonostante tutta l'uniformità delle cose della natura secondo le leggi universali, senza di cui la forma di una conoscenza

---

3 EEKU, AA XX: «Avrebbe potuto forse sperare Linneo di costruire un sistema della natura se, trovando una pietra che egli chiamava granito, si fosse dovuto preoccupare di distinguerla per la sua intima costituzione da ogni altra, che pur aveva lo stesso aspetto, e se quindi non poteva mai sperare di trovar altro che cose singole, quasi isolate per l'intelletto e mai una classe che si potesse far rientrare nei concetti di generi e speci?» (trad. di R. Hohenemser).

d'esperienza in generale non avrebbe affatto luogo, la diversità specifica delle leggi empiriche della natura, insieme ai suoi effetti, potrebbe tuttavia essere così grande che per il nostro intelletto sarebbe impossibile scoprire nella natura un ordine che esso possa cogliere, suddividere i suoi prodotti in generi e specie allo scopo di adoperare i principi atti a spiegarne e intenderne uno anche per spiegarne e intenderne un altro, e con un materiale per noi così confuso (propriamente, solo infinitamente molteplice, non adeguato alla nostra capacità di cogliere qualcosa) fare un'esperienza interconnessa.

La capacità di giudizio ha dunque anch'essa in sé, ma solo dal punto di vista soggettivo, un principio a priori per la possibilità della natura, col quale essa prescrive non alla natura (autonomia), ma a se stessa (heautonomia) una legge che si potrebbe chiamare la *legge della specificazione della natura* riguardo alle sue leggi empiriche, legge che essa non conosce a priori in quella, ma che assume in funzione di un ordine conoscibile per il nostro intelletto della natura medesima, nella suddivisione che essa opera delle sue leggi universali, se a queste vuole subordinarne una molteplicità di particolari (KU, Einl., § V, AA 05: XXXVI-XXXVII).

Mi sembra decisivo distinguere nel brano riportato tra quello che concerne il contesto della scoperta e quello della spiegazione. Infatti, è il contesto della filosofia della natura quello che serve da laboratorio pratico per la scoperta di un nuovo principio trascendentale, che ci rivela, per l'appunto, la capacità *heautonoma* della facoltà di giudizio. Tale capacità implica libertà ermeneutica per procurarsi strutture logiche *ad hoc* con lo scopo di non lasciare alcuna regione del mondo in balia del nichilismo. Di fronte all'angoscia per un materiale infinito che potrebbe non rientrare nella forma concettuale, l'animo avverte —nelle vesti di una facoltà di giudizio sempre operante— di dover completare i compiti realizzati dall'intelletto, mettendo in campo strutture di logicità adeguate al piano delle leggi empiriche della natura. Così, la paura di Linneo e le difficoltà inconcepibili, di cui potrebbero trovarsi prigionieri gli scienziati in generale, servono a Kant come controesempio di quello che non potrebbe avvenire mai nel rapporto —necessariamente teleologico e non nichilista— degli esseri razionali con la natura. I particolari del caso non dovrebbero sviare la nostra attenzione dal fatto che il principio di specificazione della natura, la quale

facilmente si apre alle nostre facoltà come campo conoscibile, favorisce la concrezione di qualsiasi esperienza, anche di quella più quotidiana e concreta. A mio avviso questo doppio livello è stato accuratamente rinvenuto da alcuni studiosi, come Gabriele Gava, che in uno studio del 2007 sulla connessione kantiana tra il trascendentale e l'empirico scrive quanto segue:

Se infatti nell'*Appendice* alla *Dialettica trascendentale* della prima Critica il valore dei principi immanenti della ragione era associato quasi esclusivamente alle scienze empiriche, ora il principio della facoltà del giudizio estende il suo campo d'applicazione alla totalità dei giudizi empirici, in quanto si verifica sempre un momento di riflessione che precede la determinazione quando un'esperienza concreta richiede un concetto a posteriori per giudicarla. La riflessione, quindi, non sarà essenziale solamente per l'organizzazione delle leggi empiriche sotto un unico principio operata dalle scienze, essa avrà un valore fondamentale per qualsiasi conoscenza empirica che si possa legittimamente volere tale.<sup>4</sup>

Naturalmente, la scoperta del principio trascendentale del Giudizio fornisce un appoggio pragmatico evidente alle scienze empiriche, ma al di là di questo ruolo il Giudizio si rivela capace di sostenere qualunque attività riflessiva, permettendo al soggetto di non mollare davanti a tutte le difficoltà che potrebbe trovare in un mondo pronto a isolare le percezioni e a opporre alla coscienza ostacoli insormontabili per costituire un'unità solida a partire dal molteplice ed eterogeneo. La stessa Angelica Nuzzo ha sottolineato come, nelle Introduzioni alla KU, la kantiana "arte dei sistemi" si sposti dalla ragione speculativa alla facoltà di Giudizio, adattando conseguentemente il termine «sistema» alle esigenze proprie della riflessione e facendo in modo che la sistematicità e l'esperienza risultino connesse secondo principi. Questo *shift* non poteva avverarsi, inoltre, senza riconoscere nella dimensione riflettente della facoltà di Giudizio una capacità tecnica per articolare sistematicamente qualsiasi

---

4 G. Gava, «La contingenza della natura tra la *Critica della ragion pura* e la *Critica della facoltà di giudizio*», in (La Rocca, 2007: 194-195).

materia empirica.<sup>5</sup> Mi sembra d'obbligo aggiungere però alle due esegesi il contributo precedente di Luigi Scaravelli, che aveva già fatto notare le limitazioni di una lettura troppo continuista tra la ricerca portata avanti nell'*Appendice della Dialettica trascendentale* della KrV e quella realizzata nella KU. In quest'ultima si prende infatti soggetto di analisi «un molteplice fenomenico caratterizzato proprio da elementi che non riesce a far rientrare sotto l'intelletto o nell'intelletto».<sup>6</sup> Sandra Viviana Palermo ci ha ricordato peraltro di recente, in un numero monografico de *Il Cannocchiale* dedicato alla EEKU, che l'evoluzione sperimentata in ambedue le sedi dall'attenzione per la portata della finalità contribuirebbe a manifestare le dimensioni estetiche del cognitivo, ampliando decisamente una concezione troppo meccanicistica della conoscenza:

La insistenza sulla necessità del Giudizio per andare oltre l'unità tautologica del fenomeno in quanto fenomeno proprio dell'intelletto, e la lettura dell'estetico come “quintaessenza” del Giudizio, ha schiuso [...] una tradizione di ricerca e di riflessione sul rapporto estetica-epistemologia, o meglio, sul carattere epistemologico dell'estetica, che in Italia è stata sviluppata da Emilio Garroni.<sup>7</sup>

Rafforza questa tesi il fatto che, agli occhi di Kant, il conoscere rende più salda la sua validità dal momento in cui si mostra in grado di riconoscere le sue radici più emozionali; vale a dire quando il soggetto si trova in condizioni di valutare quali siano le operazioni oggettive giuste per entrare in contatto con la realtà esterna senza il rischio di generare un *black out* dei riferimenti logici. Le due introduzioni alla KU, infatti, contengono una sorta di verbale del processo mediante il quale l'animo umano prende atto della necessità di scindere le attività dell'intelletto e quelle della riflessione. Sarà comunque elemento chiave per una matura ermeneutica dell'intero

---

5 Vd. (Nuzzo, 2014: 187-188).

6 Scaravelli, «Osservazioni sulla *Critica del Giudizio*», in (Scaravelli, 1968: 383).

7 Palermo, 2014: 126). Per Emilio Garroni si fa riferimento principalmente alle opere *Estetica e epistemologia, Riflessioni sulla Critica del giudizio di Kant* (Garroni, 1976), e *Estetica. Uno sguardo attraverso* (Garroni 1992). Le opere di Silvestro Marcucci più significative a questo proposito sono: (Marcucci, 1972, 1978 e 2010).

processo, avere in mente che lo *studium* —rivolto spontaneamente dalla facoltà di Giudizio o sarebbe meglio dire, heautonomamente alle forme della natura— non intende arricchire conseguentemente le forme del mondo con un nuovo concetto appartenente a una nuova sfera —*Gebiet*— della ragione. Ben lontana da un simile progetto, la distanza che la finalità ci permette di prendere, rispetto ai fantasmi dell’eterogeneità e all’arcipelago privo di qualsiasi ponte o mediazione, ci sembra rimandare piuttosto a una soggettività trascendentale, che non può adoperare concetti senza parlare di se stessa, ovvero del proprio timore e naturalmente anche dei propri gusti e preferenze estetiche:

[Q]uesto principio trascendentale di una finalità della natura non è né un concetto della natura né un concetto della libertà, perché esso non attribuisce niente all’oggetto (della natura), bensì rappresenta soltanto l’unico modo in cui noi dobbiamo procedere nella riflessione sugli oggetti della natura con l’intento di avere un’esperienza completamente interconnessa; di conseguenza è un principio soggettivo (massima) della capacità di giudizio: ed è per questo che noi, come se fosse un caso felice, propizio al nostro intento siamo rallegrati (propriamente: sollevati da un bisogno) quando incontriamo una tale unità sistematica sotto leggi meramente empiriche, sebbene noi dovemmo necessariamente assumere che una tale unità ci fosse, senza essere però in grado di discernerla o dimostrarla (KU, Einl., § V, AA 05: XXXIV).

Il testo contrassegna nella terza *Critica* un vincolo stretto tra dinamica soggettiva e garanzia di un’interconnessione completa dell’esperienza. La prima si mostra subordinata all’acquisizione di senso, mentre la seconda potrebbe considerarsi una versione del razionale regolativo elaborato nella prima *Critica*. Su questa linea sarebbe anche possibile verificare come il più semplice giudizio provvisorio attenda la potenzialità ermeneutica della riflessione per produrre, nel giusto modo, le forme di totalità di cui abbisogna la ricerca. Il principio trascendentale di finalità potrebbe sembrare dotato, infatti, di una superiorità simile a quella dell’appercezione trascendentale, anche se tale direzione non sarebbe stata affatto interessante per conseguire il suo scopo precipuo. Quello che il lettore attento scopre in questi testi della terza *Critica* è il fatto che la critica stessa si trasforma in una metodologia propria della filosofia trascendentale. Su questo punto è

tornato parecchie volte Gérard Lebrun in *Kant et le fin de la métaphysique*, ma specialmente il traduttore della versione italiana finora inedita della EEKU nello studio introduttivo consacrato al testo, Rolf Hohenemser; sfortunatamente molto meno conosciuto alla Kantforschun internazionale, anche per la brevità della sua carriera accademica.

Facendo della facoltà del Giudizio riflettente la mediatrice tra il regno dell'intelletto e quello della Ragione e assegnandole un principio a priori che non la irrigidisce e non la vincola ad alcuno schema fisso, [Kant] le dà una priorità, una supremazia sugli altri due campi che a sua volta ne sfuma e ammorbidisce la rigidità dei contorni. Si potrebbe dire che la *Critica del Giudizio* è il punto dove il kantismo abbandona l'apriorità schematica per dar posto alla sua conquista vera e imperitura: la critica come metodo dell'indagine (R. Hohenemser, 1950: 72).

Sono precisamente le attività più quotidiane, anzi proprio quelle dell'infanzia, a rendere visibili, in maggior misura, le tendenze formative della facoltà di giudizio, evidenziando così che i nessi tra la ragione e la vita non sono per niente improbabili in sede critica. Né Kant dovrebbe passare alla storia come un nemico di quello che nell'uomo è vivente. Questa severa descrizione potrebbe modificarsi leggermente sostenendo che kantianamente la vita più piena di tutte è quella aperta al soggetto dalla forma della legge. Nella terminologia kantiana si riscontra un termine specifico sempre all'opera quando si tratta di identificare il nesso, tra vita e formalità. Mi riferisco al *piacere*, senza il quale l'operare del trascendentale kantiano avrebbe trovato senza dubbio forti ostacoli alla sua attuazione. Kant ci esorta a leggere in senso genealogico il rapporto che le nostre operazioni conoscitive mantengono con le modalità sentimentali delle nostre facoltà. Così, se non ci sembra di sentire alcun piacere particolare nel processo di *reductio ad unum* delle specie che troviamo nella natura, questa neutralità affettiva non obbedirà all'indifferenza poco confacente con la natura umana, bensì alla dimenticanza della prima comparsa di quell'emozione che ci tiene legati ai progressi del lavoro svolto dal trascendentale; è tale emozione il filo rosso che ci permette di accedere alla luce:

[M]entre non riscontriamo, né possiamo riscontrare, in noi il minimo effetto sul sentimento del piacere per il fatto che le percezioni convengono con le leggi secondo concetti universali della natura, cioè secondo le categorie [...], per converso la scoperta della possibilità di unificare due o più leggi empiriche della natura, eterogenee, sotto un solo principio che le comprende entrambe, è il fondamento di un piacere ben avvertibile, anzi, spesso di un'ammirazione, perfino di un'ammirazione tale che non cessa anche quando l'oggetto della medesima ci è sufficientemente noto. È vero che noi non proviamo più alcun piacere avvertibile per il fatto che la natura si lascia cogliere e per la sua unità articolata in generi e specie, per cui soltanto sono possibili concetti empirici, mediante i quali la conosciamo nelle sue leggi particolari; ma questo piacere c'è stato senz'altro a suo tempo, ed è solo per il fatto che la più comune esperienza non sarebbe possibile senza di esso che è stato poco a poco confuso con la mera conoscenza e non è più stato particolarmente notato (KU, Einl., § VI, AA 05: XXXIX-XL).

Il passo riportato rivela a noi stessi di essere come soggetti che hanno imparato a dimenticare una dimensione irrinunciabile di sé, ovvero quella che delimita e costituisce il continente del senso, mai sufficientemente protetto. Comunque, tutto ciò è per Kant indizio sufficiente per distinguere nel nostro interno la soddisfazione e la correlativa insoddisfazione originarie, a seconda che la finalità della natura si manifesti apertamente o no al nostro intelletto. Non ci sarà dubbio alcuno rispetto al ruolo svolto da quei due sentimenti, velocemente scissi come due poli per mostrare meglio che le loro basi determinano due mondi completamente diversi. Kant fonda proprio sulla disparità dei criteri presenti negli orizzonti della teleologia e della disteleologia la natura del nostro piacere conoscitivo più originario, come riporta il paragrafo VI della *Einleitung*:

Occorre dunque qualcosa che nella valutazione della natura renda attenti alla finalità della medesima per il nostro intelletto, occorre un impegno a ricondurre, se possibile, leggi eterogenee della natura sotto leggi superiori, ma pur sempre empiriche: occorre questo affinché, se ciò riesce, noi proviamo piacere per questo accordo della natura medesima con la nostra facoltà conoscitrice, accordo che noi consideriamo meramente contingente. Per contro, ci dispiacerebbe senz'altro una rappresentazione della natura con la quale ci venisse predetto che, con

la minima indagine che andasse al di là della più comune esperienza, c'imbatteremmo in una eterogeneità delle sue leggi che renderebbe impossibile al nostro intelletto di unificare le leggi particolari della natura sotto leggi empiriche generali; perché questo contrasta con il principio della specificazione soggettivamente finalistica della natura nei suoi generi e con la nostra capacità di giudizio nel suo intento concernente questi ultimi (KU, Einl., § VI, AA 05: XL-XLII).

All'origine della ragione troviamo conseguentemente il gusto e il senso, ovvero un'estetica della soggettività trascendentale che ci offre un'immagine completamente diversa del mondo secondo che ci sia o no a disposizione una tecnica che favorisca la subordinazione legale e l'unificazione delle leggi empiriche. Quando questo orizzonte si avvera nella pratica, tanto quotidiana quanto scientifica, l'essere umano coglie l'elemento fondamentale della sua natura e identità. Esso consiste in un termine che sembra venire dal galateo e dai trattati rinascimentali sul cortigiano, poiché si tratta del *favore* —*Gunst*— che Kant collega alla bellezza —l'unico compiacimento libero, secondo quanto leggiamo nel § 5 della KU. Come vedremo più sotto, purtroppo, ci troviamo di fronte ad un fenomeno che soltanto indebitamente potremo ritenere di natura pragmatica, dato che nelle osservazioni kantiane a questo riguardo il "favore" appare come il gesto più raffinato e disinteressato di cui l'essere umano è capace. Il paragrafo 5 si occupa di quale sia l'economia umana del piacere nella quale Kant individua almeno tre rapporti possibili del compiacimento che ne deriva:

Il gradevole, il bello e il buono designano dunque tre diversi rapporti delle rappresentazioni col sentimenti del piacere e dispiacere, in riferimento al quale distinguiamo l'uno dall'altro gli oggetti o le maniere di rappresentazione. [...] La gradevolezza vale anche per gli animali non razionali, la bellezza solo per gli uomini, cioè per enti animali, ma razionali, ma per l'appunto in quanto non solo razionali (per esempio spiriti), bensì al contempo anche animali; il buono, invece, per ogni essere razionale in generale. È una proposizione che potrà venire pienamente giustificata e chiarita solo più avanti. Si può dire che fra queste tre specie di compiacimento solo ed esclusivamente quello del gusto per il bello è un compiacimento disinteressato e *libero*, perché non c'è alcun interesse, né quello dei sensi né quello della ragione, che

costringa l'approvazione. Perciò si potrebbe dire del compiacimento che esso si riferisce nei tre casi suddetti rispettivamente all'*inclinazione*, al *favore* e al *rispetto*. Il favore, infatti, è l'unico compiacimento libero. Un oggetto dell'inclinazione e un oggetto che ci venga imposto di appetire da una legge della ragione non ci lasciano alcuna libertà di farci noi stessi di qualche cosa un oggetto di piacere (KU, § 5, AA 05: 15).

Mi sembra che si tratti di una distanza, quella segnata dal favore che insegna agli esseri umani non soltanto a mantenere rispetto all'intera natura una saggia neutralità richiesta da ogni atteggiamento teorico, vale a dire, a situarsi in una prospettiva che renda più ampia la nostra nozione della natura —come leggiamo in una enigmatica frase nel § 23 della KU—. Il favore rende infatti quella distanza una sorta di commemorazione dell'unico livello antropologico che potrebbe delineare il trascendentale, per lo più generalmente astratto. Appunto per questa riduzione sostanziale dell'antropologico sarebbe interessante portare alle ultime conseguenze il commento che il citato traduttore della EEKU dedica al doppio senso della soggettività che accompagna l'evoluzione del criticismo:

Costituisce infatti uno dei più sottili risultati del criticismo ed un'ultima decisiva evoluzione di esso questa indagine su una nuova soggettività che non è più quella categoriale (che in fin dei conti era anch'essa soggettività più duttile e più umana che appunto per questo è chiamata a mediare tra intelletto e ragione, tra la sfera della fredda conoscenza aprioristica e la sfera super-umana della morale e attraverso la quale Kant riconquista tutto il mondo che Schopenhauer (a ragione, guardando la *Critica della Ragion Pura*, ma a torto, guardando alla *Critica del Giudizio*) lo ha accusato di aver perduto) (R. Hohenemser, 1950: 62).

Naturalmente, anche se nelle Introduzioni alla KU Kant non sta intravedendo l'egemonia di alcun principio vicino alla Volontà schopenhaueriana, ci avverte, tuttavia, come sanno fare solo i bravi scrittori di plots polizieschi, che la nostra ragione non può non provare alcun sentimento verso le operazioni che rendono universalmente comunicabili le nostre conoscenze. Così facendo, il nostro autore scopre che tutta la conoscenza possiede un versante non sempre accuratamente rilevato, una fenomenologia del senso comune, che per altro non potrebbe ridursi a un principio sconnesso dalla

sua operatività storica e empirica. Il paragrafo 9 della KU spiega con patente forza retorica che la meraviglia dell'intera storia dell'estetica —razionalista o empirista— provata verso il *je ne sais quoi* intravisto nell'oggetto considerato bello, ci rinvia a nient'altro che alla nostra costituzione come soggetti allo stesso tempo capaci di conoscenza e preparati a condividere informazioni con altri nell'ambito di una società comune. Si potrebbe dire che il "favore", inizialmente attribuito da Kant alla natura, rimandi in realtà - come accade di solito quando la voce "natura" compare nelle Critiche - a un modo d'essere e di pensare, o piuttosto al modo d'essere che caratterizza il soggetto mentre conosce e riflette e conduce all'esigenza di compiacimento universale per il bello da parte di tutti i soggetti possibili:

La comunicabilità universale soggettiva della maniera di rappresentazione in un giudizio di gusto, poiché essa deve avere luogo senza presupporre un concetto determinato, non può essere altro che lo stato d'animo nel libero gioco dell'immaginazione e dell'intelletto (nella misura in cui si accordano reciprocamente, com'è richiesto per una *conoscenza in generale*), in quanto noi siamo consapevoli del fatto che questo rapporto soggettivo conveniente per una conoscenza in generale debba valere per ciascuno ed essere dunque comunicabile universalmente altrettanto di quanto lo è ogni conoscenza determinata, che del resto si basa sempre su tale rapporto quale sua condizione soggettiva.

Ora, questa valutazione meramente soggettiva (estetica) dell'oggetto, o della rappresentazione con cui esso è dato, precede il piacere per esso ed è il fondamento di questo piacere per l'armonia delle facoltà conoscitive; ma è solo su questa universalità delle condizioni soggettive della valutazione degli oggetti che si fonda quella validità soggettiva universale del compiacimento che colleghiamo con la rappresentazione dell'oggetto che chiamiamo bello (KU, § 9, AA 05: 29).

L'argomentazione kantiana per portare alla superficie il fondamento trascendentale —e non meramente psicologico— contenuto nei giudizi di gusto è ben chiara in questi primi passi della *Critica della facoltà di giudizio estetico*. Con esso si intende allontanare l'intero spazio dei discorsi considerati “di estetica” dal piano dell'analisi psicologica o sociologica, approcci sempre relativi a una determinata cultura e a un

determinato tempo storico. L'obiettivo kantiano sembra invece tutt'altro diverso dal momento che supera il punto di vista, sicuramente polemico, dei nazionalismi culturali, per convincerci dell'esistenza di un «senso comune» condiviso dalla totalità dei parlanti una lingua madre e previo l'uso di qualsiasi forma concettuale. Forse chiamiamo «bello», sembra indicare Kant in un passo ugualmente celebre del § 21 della KU, quelle contemplanze di oggetti e materie che ci rendono più facile raggiungere quella prospettiva in cui vediamo il cosiddetto senso comune fare i suoi primi passi. Non sarebbe difficile trovare in passi come quello che mi accingo a ricordare una sorta di versione soggettiva del trascendentale, che ci informa sulle operazioni che l'animo umano deve sperimentare al suo interno affinché divenga attuabile "il *factum* conoscenza". Così, non siamo tanto noi stessi, ovvero i contenuti del nostro egoismo *philautistico*, quello che riesce a interessarci quando parliamo di bellezza, ma piuttosto la forma della comunità linguistica e discorsiva che vediamo delinarsi nel momento in cui i nostri giudizi sono recepiti e compresi dagli altri:

[B]isogna pur che ce ne sia una [proporzione tra le facoltà dell'animo] nella quale questo rapporto interno di vivificazione (dell'una mediante l'altra) sia il più conveniente per le due capacità dell'animo in vista della conoscenza (di oggetti dati) in generale; e questa disposizione non può venire determinata altrimenti che mediante il sentimento (non secondo concetti). Ora, poiché dev'essere possibile comunicare universalmente questa disposizione stessa, e dunque anche il sentimento della medesima (in presenza di una rappresentazione data), e d'altro canto la comunicabilità universale di un sentimento presuppone un senso comune, allora quest'ultimo potrà venire ammesso fondatamente, e invero senza basarsi, per questo caso, su osservazioni psicologiche, ma in quanto esso è la condizione necessaria della comunicabilità universale della nostra conoscenza, la quale dev'essere presupposta in ogni logica e in ogni principio delle conoscenze che non sia scettico (KU, § 21, AA 05: 66).

Il paragrafo 21 della KU va così abbastanza lontano nell'indagine genealogica del giudizio di gusto, ma comunque lascia nelle mani del successivo § 22 la domanda riguardante il dubbio se il cosiddetto senso comune rappresenti un principio costitutivo della possibilità

dell'esperienza, oppure un principio soltanto regolativo che ispiri le nostre azioni discorsive. Il passo che riporta questa equivocità annuncia di non essere in grado di risolvere il dilemma in modo tale da ottenere risultati fermi procedendo dalla deduzione dei giudizi di gusto:

Questa norma indeterminata di un senso comune viene da noi effettivamente presupposta: lo dimostra la nostra pretesa di dare giudizi di gusto. C'è di fatto un tale senso comune come principio costitutivo della possibilità dell'esperienza oppure è un principio razionale ancora più elevato a proporci come principio solo regolativo quello di produrre in noi stessi innanzi tutto un senso comune, in vista di fini più elevati? Il gusto, dunque, è una facoltà originaria e naturale oppure è solo l'idea di una facoltà artificiale e ancora da acquisire? (KU, § 22, AA 05: 67).

A mio avviso, in questa occasione l'incertezza sottolineata da Kant risponde più a un effetto retorico che a una reale duplicità, ovvero forse è proprio l'animo umano ad essere incapace di associare il senso comune ad uno statuto direttamente costitutivo o regolativo, dal momento che ogni evidenza empirica della comunicabilità del sentimento di comunanza, che accompagna i nostri giudizi e le nostre conoscenze, funziona come occasione per rinnovare l'impegno che ci incoraggia a perseguire i fini di una umanità conscia della propria destinazione morale. In questo modo, il "favore" verso la natura che prepara la strada al bello in Kant ricorda al soggetto che la felicità più solida viene sperimentata non tanto per mezzo di una facoltà di desiderare, che sogna un ideale dell'immaginazione incompatibile con una figura determinata, ma piuttosto attraverso gesti e parole, ovvero elementi linguistici che ci riconciliano con altri orizzonti possibili per il nostro desiderio, senz'altro più idonei a compiere asintoticamente la nostra destinazione morale. In qualche modo, quando parliamo restiamo fedeli alla coscienza che il discorso dotato di senso abbozza una figura della comunità che fa della reciprocità la legge umana accettata in maniera più libera. Gli esempi kantiani che vedono nella menzogna l'origine del male nel mondo sembrano fondarsi anche su un'idea ben definita della giustizia trascendentale che noi dobbiamo renderci reciprocamente come soggetti razionali e ragionevoli. Malgrado questo esempio, le basi della discorsività umana si trovano non in

quello che potrebbe considerarsi come il trionfo della non-equivocità, ma nella doppia illusione che permette di pensare che la natura e l'arte bella si rimandino l'una all'altra, fino a confondere i loro confini. La plasticità retorica del discorso non ostruisce, tuttavia, la sua capacità di raggiungere e dire il vero, anche se quest'ultimo non sarà mai in grado di abolire il senso costruito giustamente per gli universi di finzione in cui sono specialisti appunto gli artisti. Le costanti allusioni al dovere nei confronti del compiacimento libero per il bello di natura e artistico, si dovrebbero interpretare come cenni alla comunità del discorso che rinuncia a ogni contenuto determinato per favorire, appunto, la fenomenologia dei principi e delle condizioni che abbiamo in comune. Da questi ultimi possono derivare la verità tanto quanto l'apparenza, ma in ambedue i casi l'importante è che ci troviamo davanti a un prodotto dotato di senso. Così, il dovere, che i soggetti parlanti attribuiscono al giudizio di gusto, riflette il brillio emesso dall'interesse che la nostra specie prova per la comunicabilità dei singoli concetti e conoscenze. Si tratta cioè del sentimento di comunicabilità del senso che intendiamo non come un dono, ma come risultato della nostra azione, diverso dall'agire degli animali e degli intelletti angelici:

Se si potesse assumere che la mera comunicabilità di un sentimento debba già comportare per noi un interesse (cosa che però non si è legittimati a concludere dalla struttura di una capacità di giudizio meramente riflettente), allora ci si potrebbe spiegare com'è che nel giudizio di gusto ci si aspetta da ciascuno il sentimento quasi come dovere (KU, § 40, AA 05: 161).

A mio avviso la fenomenologia di questo senso indirizzato alla produzione di senso, localizzabile appunto grazie a un sentimento sperimentato in ogni comunicazione pura, sarebbe una delle vie maestre della terza *Critica*, il che getta luce sul suo contributo originale alla vastità della portata del trascendentale kantiano.

# Introduzione (KU, Einl. §§ I-VIII)

Silvana Borutti

In questo capitolo, l'analisi verterà sull'Introduzione alla *Critica del giudizio*. Particolare attenzione sarà dedicata ai §§ II, III, IV, V, VI, con l'intento di sottolineare aspetti dinamici della funzione del giudizio<sup>1</sup>.

## LA FUNZIONE DINAMICA DEL GIUDIZIO NELL'INTRODUZIONE

Nel sistema delle *Critiche* kantiane, la critica della capacità di giudizio completa la critica delle facoltà conoscitive umane. Se le prime due

---

<sup>1</sup> Rinvio a questo proposito agli importanti commenti di (Cassirer, 1938); (Mertens, 1973); (Höffe, 2008).

*Critiche* studiano i principi a priori che presiedono all'esperienza della natura e all'esperienza della libertà, possiamo dire che la terza *Critica* venga a completare l'indagine sulle condizioni dell'esperienza umana, intesa come esperienza del senso in generale (cfr. Garroni, 1976 e 1986; Montani, 1996: cap. I). Francesca Menegoni, nella sua *Introduzione alla lettura* (2008), dà un importante rilievo alla funzione sistematica che la facoltà di giudizio riveste, in quanto legame e articolazione natura-libertà (cfr. anche Feloj, 2011). Riprendendo questo tema, nel nostro commento all'Introduzione faremo qualche riflessione sulla funzione dinamica del giudizio, o, meglio, sugli aspetti dinamici della funzione di articolazione sistematica di natura e libertà che Kant assegna al giudizio.

La capacità di giudizio è legislatrice a priori, scrive Kant nel § III dell'Introduzione: il che significa che la terza *Critica* prosegue la riflessione sul trascendentalismo, prosegue cioè la delimitazione critica dell'ambito di applicazione legittima della ragione. I primi paragrafi dell'Introduzione pongono di fatto questioni di delimitazione. Nel § I (*Della divisione della filosofia*, paragrafo a cui si fa qui solo un sintetico riferimento), Kant ripercorre l'articolazione della filosofia trascendentale in conoscenza teoretica e conoscenza pratica; la filosofia trascendentale è la conoscenza razionale che si occupa della possibilità della conoscenza, e va distinta dalla logica formale, che si occupa invece della correttezza formale dei ragionamenti. Nel § II (*Del dominio della filosofia in generale*), Kant ci dice che la nostra facoltà conoscitiva, considerata in generale, ha un campo (*Feld*) ampio di oggetti, indipendentemente dalla nostra possibilità di conoscerli (l'anima, ad esempio, è uno degli oggetti del campo), ma in senso specifico ha un territorio (*Boden*) più ristretto di oggetti di cui facciamo esperienza (l'insieme degli oggetti di ogni esperienza possibile, cioè i fenomeni che possiamo esperire, anche se non conosciamo le leggi che li determinano), ed è legislatrice a priori in due ambiti tra loro indipendenti, che chiama domini (*Gebiete*): il dominio dei concetti della natura e il dominio del concetto della libertà. Il dominio della natura è organizzato dall'intelletto in una legalità, cioè in una giurisdizione oggettiva: la facoltà conoscitiva dell'intelletto determina con le categorie la conoscenza scientifica della natura; è dunque legislatrice a

priori in questo dominio. La ragione è legislatrice a priori nel dominio soprasensibile, il regno della libertà, dove determina con le sue leggi l'imperativo morale, ponendo uno scopo finale (*Endzweck*) al volere. I due domini dell'intelletto e della ragione si costituiscono nello stesso territorio dell'esperienza, ma le due legislazioni non interferiscono tra loro: da una parte, la legislazione dell'intelletto, il mondo della necessità, non va al di là dei fenomeni, non accede cioè al soprasensibile; dall'altra, del soprasensibile, che è il regno della libertà, non si ha intuizione sensibile (come mostrano le antinomie della ragione). Ma il territorio dei fenomeni di cui è possibile l'esperienza è più ampio rispetto a quello sottoposto alle legislazioni dell'intelletto e della ragione (KU, AA 05: 174.23-31; 17-19): se si diano forme di regolarità in quest'ambito del mondo dell'uomo e della natura non sottoposto a legislazione, è il problema affrontato nella KU. Nell'Introduzione, scritta da ultima, Kant espone il cammino che lo porta alla posizione del problema.

Continuando nel § II l'analisi della nostra facoltà conoscitiva, Kant scrive che i due diversi domini di natura e libertà (i due modi di pensare secondo il meccanicismo e il causalismo, da una parte, e secondo il finalismo, dall'altra), nella loro reciproca delimitazione (per cui da una parte l'intelletto è limitato ai fenomeni e non accede al soprasensibile, e dall'altra del regno della libertà soprasensibile non si ha intuizione sensibile), alludono a un campo (*Feld*) che egli definisce campo del soprasensibile (*des Übersinnlichen*), ove non si ha conoscenza teoretica del proprio oggetto, ove non c'è «un territorio per noi» (KU, AA 05: 175.28; 21). Precisa che c'è un baratro (*Kluft*) tra sensibile e soprasensibile, ma che il soprasensibile deve avere un effetto sul sensibile. La natura deve essere pensata in modo che la legalità della sua forma si accordi con i fini secondo le leggi della libertà che sono realizzati nella stessa natura. Deve esserci un passaggio dal modo di pensare secondo i principi dell'una e secondo i principi dell'altra, deve cioè esserci un fondamento dell'unità del soprasensibile – scrive Kant alla fine del § II. Menegoni fa notare che la distinzione analitica tra natura e libertà non corrisponde «all'effettiva struttura dell'esperienza umana, la quale è, secondo Kant, originariamente sintetica»: è cioè

la struttura dell'esperienza attraverso la quale l'uomo «è in grado di accedere all'assoluta libertà del puro pensiero» (2008: 22). In questa prospettiva che riferisce il soprasensibile all'umano in generale, come possiamo pensare questo campo?

Alcuni interpreti lo hanno interpretato in modi che appaiono fra loro congruenti: per Menegoni (2008), è il campo del libero pensiero del soggetto e dei suoi scopi da realizzare nella natura; per Garroni (1976), è il mondo del pensiero e dell'esperienza del senso in generale; per Lyotard (1987), è il mondo in cui può costituirsi un soggetto di senso. Kant pone il problema come un problema di sistema: in questo senso, siamo rinviati alla tavola posta alla fine dell'Introduzione (§ IX) come base per pensare il passaggio tra natura e libertà. Ora, *Übergang*, passaggio, è espressione dinamica, che oltre al problema strutturale-testuale della mediazione tra natura e libertà, sembra rimandare alla richiesta di un fondamento delle facoltà conoscitive dell'uomo in quanto soggetto di senso: un fondamento trascendentale riconoscibile in strutture esperienziali a priori del soggetto che fondano un'antropologia non pragmatica, ma, appunto, trascendentale (Menegoni, 2008: § 1.4.3, cfr. Amoroso, 1984). Attraverso la traduzione analogica tra facoltà eterogenee, Kant sembra mirare all'*unificazione del soggetto di senso*: è questa lettura, riconoscibile come tema comune nelle tre prospettive citate, che ci appare rilevante. In questa unificazione, l'immaginazione assume a nostro parere una funzione particolare: per quanto l'immaginazione non sia in Kant una facoltà autonoma, ma sia sempre posta in relazione con intelletto e ragione, riveste tuttavia un ruolo fondamentale nel giudizio, in quanto facoltà a priori che, come vedremo, dà unità sistematica all'esperienza effettiva.

Il Giudizio è il candidato a questa funzione dinamica, di articolazione dei due domini, e lo è in quanto *Urteilskraft*: capacità di giudizio. Nel § III (*Della critica del Giudizio come mezzo per riunire in un tutto le due parti della filosofia*) Kant espone la funzione dinamica, di mezzo di collegamento (*Verbindungsmittel*), assolta dalla capacità di giudizio, che è una facoltà (*Vermögen*: potremmo tradurre il termine kantiano con il platonico *dynamis*, nel senso filosofico di potenza che apre una

possibilità)<sup>2</sup>, è pura come le altre facoltà conoscitive superiori, ha cioè un principio a priori, ma «un principio *a priori* puramente soggettivo» (KU, AA 05: 177.08-09; 23); non ha però un dominio (*Gebiet*), cioè un campo di oggetti costituito in quanto sottoposto a legislazione. In altre parole, la capacità di giudizio non è costitutiva, ma ha un territorio per cui vale un principio a priori solo soggettivo (i paragrafi successivi ne specificeranno la funzione regolativa, non determinante). Nel § III (*Della critica del Giudizio come mezzo per riunire in un tutto le due parti della filosofia*), Kant aggiunge, a ulteriore fondamento del ruolo di connessione del giudizio, l'analogia tra le facoltà conoscitive: intelletto, capacità di giudizio, ragione, e le facoltà dell'anima: facoltà conoscitiva, sentimento di piacere, facoltà appetitiva. Conoscenza, sentimento e volontà sono gli aspetti della vita mentale di cui pensare l'unità.

I primi paragrafi dell'Introduzione parlano dunque di legame, articolazione, gioco tra facoltà eterogenee. Approfondiremo ora il tema del Giudizio in generale, prima nel suo significato teoretico, e poi nel significato più generale di “capacità di giudizio”, per coglierne meglio la funzione di articolazione. Come si è detto, vorremmo porre l'attenzione sulla funzione dinamica del giudizio, che dal punto di vista solo sistematico può apparire uno statico termine medio. Prenderemo dapprima le mosse dal tema secondo cui la capacità di giudizio è una *facoltà a priori*; svilupperemo poi il tema di questa facoltà a priori che dà unità sistematica non all'esperienza possibile, ma all'*esperienza effettiva*, che conferisce cioè unità all'esperienza del contingente e del particolare. Analizzeremo quindi prima la funzione di unificazione esercitata dalla facoltà a priori del giudizio, per poi considerare l'esperienza effettiva come suo campo di applicazione.

## IL GIUDIZIO COME FACOLTÀ A PRIORI

La capacità di giudizio è una facoltà a priori. Ciò significa, come si è già detto, che la *Critica del giudizio* continua la riflessione sul

---

2 «Funzioni o potenzialità», scrive Menegoni (Menegoni, 2008: 30)

trascendentalismo: è anzi un «ripensamento del trascendentalismo» (Montani, 1996: 23), che possiamo considerare come un completamento del compito critico. Sappiamo che in Kant il problema trascendentale non è l'accesso agli oggetti, ma il riferimento alle funzioni del pensiero, e quindi alle *condizioni di un'esperienza possibile*<sup>3</sup>. Dobbiamo allora capire come il problema trascendentale sia declinato nell'ambito dell'esperienza effettiva, e come in quest'ambito il principio del giudizio rimanga un tema trascendentale. Allo stesso modo delle altre facoltà conoscitive superiori, il giudizio ha un principio a priori: «se non una sua propria legislazione», scrive Kant nel § III, «un principio *a priori* puramente soggettivo» (KU, AA 05: 177.07-09; 23).

Sul giudizio come facoltà a priori, è necessario un breve riferimento alla *Critica della ragion pura*. Nell'*Analitica dei principi*, Kant parla della capacità di giudizio come capacità di applicare regole a casi, e quindi di mediare tra particolare e generale, astratto e concreto. L'intelletto è in generale la facoltà delle regole, e il giudizio è la facoltà di sussumere sotto regole, cioè di valutare se qualcosa ricada sotto una legge. La logica non dà regole per la sussunzione, altrimenti si cadrebbe in un regresso all'infinito. Alla sussunzione presiede un talento, una capacità. Esempi e casi pratici, scrive Kant, possono acuire la capacità di giudizio (KrV: A 134 B 173; 165): gli esempi funzionano infatti come illustrazioni della regola, sono casi concreti, e sono importanti perché fanno capire che la regola non ha un puro significato formale, ma deve avere un uso oggettivo. Tuttavia l'uso oggettivo delle categorie, cioè delle regole dell'intelletto, non è fondato dagli esempi concreti; anzi, se fossero fondanti, gli esempi trasformerebbero le regole in formule, cioè in procedure meccaniche (KrV: A 134 B 173; 166). La fondazione dell'uso oggettivo delle categorie che si realizza nei giudizi deve essere *trascendentale*: non può essere data

---

3 Il riferimento a oggetti nelle rappresentazioni è sempre realizzato in un "modo", cioè attraverso la struttura logico-formale del giudizio: la *possibilità*, il *come* di un'esperienza di oggetti: «*Lo status ontologico* del fenomeno, ciò che in esso ne determina o definisce l'esistenza, non può essere correttamente descritto o indagato se si prescinde dal riferimento ineludibile alle funzioni del pensiero, alle categorie» (La Rocca, 1999: 92).

da un'illustrazione, da un caso concreto, che sarebbe solo empirico e non avrebbe niente di formale e di generale. La filosofia trascendentale dà prescrizioni per la facoltà del giudizio: dà a priori, oltre alle regole (le categorie), «il caso, a cui la regola devesi applicare» (KrV: A 135 B 174; 166). La fondazione dell'uso oggettivo delle categorie è dunque data non dal singolo caso, dalla singola immagine, ma dalla *possibilità trascendentale dell'immagine*: nel caso delle categorie dell'intelletto, questa possibilità è data dallo schematismo trascendentale, in quanto funzione e facoltà di regole – in altre parole, in quanto processualità che si realizza nel giudizio.

L'intelletto concepisce in generale regole, e il giudizio articola l'astratto sul concreto: senza giudizio, avremmo un insieme di concetti-regole compresenti, senza tempo e non realizzati oggettivamente, avremmo solo una *tassonomia sincronica*. Il giudizio media tra le regole necessarie del linguaggio logico e le relazioni sensibili, e opera la mediazione non semplicemente offrendo un caso singolo, ma dando le condizioni trascendentali perché un caso, un oggetto, possa darsi. Il giudizio *temporalizza il logos*, lo rende dinamico e vivente: così le categorie, da forme del pensiero, diventano forme dell'esperienza.

Nel dominio teoretico, la dinamica temporalizzante dello schematismo trascendentale è la risposta che Kant dà ai problemi sollevati dalla questione della realizzazione delle categorie nell'esperienza e della loro limitazione alle condizioni sensibili<sup>4</sup>. Gli schemi rispondono al problema del riempimento semantico dei concetti proprio in quanto non sono immagini, ma regole che presiedono a processi di sintesi figurata; non sono quindi una terza rappresentazione tra concetti e empiria, ma un procedimento di sintesi del tempo; *la mediazione non è realizzata da un terzo termine, ma da un processo*<sup>5</sup>. Kant mantiene saldamente gli schemi nell'orizzonte

---

4 Come Kant dirà nel § 59, «Per provare la realtà dei nostri concetti son necessarie sempre le intuizioni» (KU, AA 05: 351.15-16; 381).

5 Nel capitolo “Dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto”, Kant parla in più luoghi in senso formale di sussunzione di un oggetto sotto un concetto e di applicazione delle categorie ai fenomeni (cfr. ad esempio KrV: A 137 B 176; 167), ma in prospettiva trascendentale categorie e fenomeni, forma e contenuto non sono nulla

trascendentale: gli schemi delle categorie offrono gli orizzonti temporali (successione, simultaneità, permanenza) che consentono l'oggettivazione categoriale di ciò che è intuito. Ad esempio, lo schema della causa è la successione del molteplice, che viene sottoposto alla regola per cui, posta una cosa, è posta l'altra: non posso vedere un legame necessario di causa tra A e B se non lo rappresento nel tempo come successione; in altre parole, non vedo come, dato A, B sia legato necessariamente ad A, se non mi rappresento il tempo secondo lo schema della successione.

Questa funzione di mediazione di tipo dinamico e processuale, che il giudizio esercita attraverso gli schemi immaginativi nell'ambito della conoscenza teoretica, è rilevante al fine di comprendere la funzione del giudizio in generale.

### IL GIUDIZIO COME FACOLTÀ A PRIORI CHE DÀ UNITÀ ALL'ESPERIENZA EFFETTIVA

La capacità di giudizio della terza *Critica* è sempre una facoltà a priori con funzione di unificazione, di mediazione tra particolare e universale, ma è una facoltà a priori che dà unità sistematica non all'esperienza possibile, bensì all'*esperienza effettiva*, che diventa così campo di applicazione del giudizio. Nel § IV (*Del giudizio come facoltà legislativa a priori*), Kant distingue giudizio determinante e giudizio riflettente. Nel giudizio determinante, la capacità di giudizio sussume il particolare sotto la regola universale data, o legge; nel giudizio riflettente, la capacità di giudizio

---

per noi, al di fuori della loro unione (cfr. Mathieu, 1958: 62). Da una parte, l'oggetto non può essere dato alla spontaneità dell'intelletto, ma solo all'intuizione sensibile, che tuttavia non può elaborare ciò che riceve; dall'altra, l'intelletto elabora qualcosa che non può ricevere. L'immaginazione costituisce la mediazione dell'unione tra l'eterogeneità dei due piani, perché è quella funzione di articolazione, né forma pura, né intuizione empirica, in cui avviene il nesso tra ricezione e spontaneità: da una parte sintetizza una materia pura (il tempo), e dall'altra è spontaneità presentante. Secondo l'analisi del *Kantbuch* di Heidegger, la capacità immaginativa all'opera negli schemi è ciò che apre la formazione di un orizzonte non tematico e di carattere temporale, su cui qualcosa può presentarsi – ciò che Heidegger chiama "ricezione formatrice" (Heidegger, 1973: trad. 1981: 163).

trova la regola generale per il particolare non essendo guidata da regole, ma servendosi di principi che *dà a se stessa*. La facoltà di giudizio deve avere un principio a sé, diverso da quello dell'intelletto, e deve *darselo da sé*, autonomamente: nel § V, Kant parla di “eautonomia” della capacità di giudizio (KU, AA 05: 185.37. 41).

Come la capacità di giudizio opera qui l'unificazione dell'esperienza? Nella *Critica della ragion pura*, il giudizio determinante assume una funzione dinamica, in quanto dà immaginativamente, attraverso la struttura processuale degli schemi, le condizioni per l'unificazione categoriale dell'esperienza possibile: il giudizio unifica il molteplice puro delle sensazioni. Ma il giudizio ha una funzione dinamica anche nella *Critica del Giudizio*, dove dà unità sistematica all'esperienza effettiva. *L'esperienza effettiva*, con le sue regole empiriche contingenti, è il problema della terza *Critica*: il sistema delle leggi trascendentali non consente infatti di dominare la molteplicità delle leggi empiriche e delle forme della natura, che restano indeterminate e caotiche. Confrontandosi con le leggi particolari della natura, il giudizio riflettente deve allora dare a sé un principio di unificazione: è un principio che non riceve a priori, e che non prescrive alla natura, ma che prescrive esso stesso al proprio sentimento della natura. Sono regole empiriche e quindi *contingenti* per l'intelletto, ma *necessarie* per il soggetto, che deve potersi orientare nella natura, spiega Kant nel § IV che stiamo esaminando (KU, AA 05: 180.01-05; 29).

Luigi Scaravelli parla a ragione di un “terzo molteplice”. Nella prima *Critica* Kant aveva affrontato il problema di due molteplici: il molteplice empirico delle sensazioni, unificate dalle forme a priori spazio temporali, e il molteplice puro degli oggetti spazio-temporali, cioè i fenomeni ricevuti sullo schermo dello spazio-tempo, e unificati dalle categorie attraverso la mediazione degli schemi (cfr. in particolare il § 13: KrV: A 85 B 117 – A92 B 124; 126-131; Scaravelli, 1968: 361). Ma negli ambiti in cui si danno leggi empiriche differenziate, dove si pongono cioè problemi come la classificazione dei fenomeni, o la comprensione degli organismi in termini non meccanici, o ancora il problema del bello della natura e delle opere d'arte, scrive Kant nel § V (*Il principio della finalità*

*formale della natura è un principio trascendentale del Giudizio*), le leggi trascendentali, che determinano la costituzione del molteplice in oggetto di conoscenza, non possono ricondurre all'unità la differenziazione: le leggi a priori dell'intelletto puro lasciano nell'indeterminatezza, nella loro particolare natura di molteplice, le leggi molteplici contingenti (cfr. Scaravelli, 1968: 364). Con un esempio di Scaravelli, la categoria di causa unifica i fenomeni nella forma generale, perché tutti i mutamenti devono avere una causa, consentendo di esprimere giudizi oggettivi (possiamo ad esempio dire: «Il calore causa il fenomeno x»), ma non unifica i fenomeni nella loro particolarità. Se in generale il calore agisce come causa, empiricamente è causa in maniera diversa: ad esempio, da una parte scioglie la cera e dall'altra indurisce l'argilla (*ibid.*: 366-367). Kant scrive nel § V, dopo aver fatto riferimento al giudizio determinante che sussume sotto leggi, e quindi alle condizioni formali delle nostre intuizioni possibili:

Ma gli oggetti della conoscenza empirica, oltre questa determinazione formale del tempo, sono anche determinati – o determinabili, per quanto se ne possa giudicare *a priori* – in diversi modi; sicché nature specificamente differenti, a prescindere da ciò che hanno di comune in quanto appartengono alla natura in generale, possono essere cause in una infinità di maniere diverse. (KU, AA 05: 183.14-18; 35)

La necessità di questa connessione causale specifica non risiede nella categoria di causa. Le leggi empiriche rispondono a un'unità del molteplice che è contingente per l'intelletto: non possiamo cioè dimostrarle formalmente, ma queste forme di unità sono necessarie per noi, per il nostro bisogno di comprensione (cfr. Menegoni, 2008: 53); sono necessarie, scrive Kant nel § IV, «secondo un principio, sebbene a noi sconosciuto, dell'unità del molteplice» (KU, AA 05: 180.03-05; 29). Le leggi empiriche sono leggi che devono essere considerate secondo unità, *come se* l'unità fosse data dall'intelletto. Scaravelli (Scaravelli, 1968: 377) fa notare che, mentre nella prima *Critica* si parla solo di sensazioni come modificazioni della sensibilità attraverso lo schermo delle forme a priori, nella terza *Critica* si parla invece di “percezioni”: le percezioni, va notato,

sono già una configurazione di sensazioni, e rimandano alla complessità dell'esperienza empirica in cui dobbiamo orientarci.

Scaravelli ci spiega così che il passaggio dalla prima alla terza *Critica* è operato da Kant proprio sulla questione dell'unità del molteplice effettivo e contingente della natura, sulla questione «nach welcher Regel unsere Erkenntniskräfte ihr Spielwirklich treiben» (KU, AA 05: 182.29; 35), come Kant si esprime nel § V<sup>6</sup>. Nella stessa prospettiva, è interessante il riferimento che Gabriele Gava (2007) fa all'Appendice alla *Dialectica transcendentalis* della prima *Critica*, "Dell'uso regolativo delle idee della ragion pura", in cui Kant affronta il problema di un ordinamento sistematico dell'esperienza, che non può essere dato dalle sole leggi dell'intelletto (cfr. KrV: A 643 B 671-A 651 B 679: 512-518). Mentre nella *Critica del giudizio* Kant farà riferimento a una facoltà indipendente con un proprio principio a priori, Kant si riferisce qui a un uso ipotetico, non apodittico, della ragione, un uso che postula un universale possibile sotto il quale il particolare sarebbe compreso, e che, in quanto ipotetico, è solo regolativo, non costitutivo. Se pur con una procedura diversa, l'esigenza di una conformità della natura alla forma della nostra conoscenza fa scoprire il carattere essenziale di un *principio regolativo*<sup>7</sup>. Kant parla di «unità delle cose conforme a fini», unità formale «che riposa solo su concetti della ragione» (su un uso ipotetico della ragione), e scrive che «l'interesse *speculativo* della ragione ci obbliga a considerare ogni ordine del mondo, come se esso fosse germogliato dallo scopo di una ragione sovrana» (KrV: A 686 B 714; 542).

Dunque, nella *KrV* l'intelletto va alla ricerca di un'unità conforme a fini nelle cose particolari sotto la spinta della ragione, e la cerca in un ordine

---

6 È qui preferibile la traduzione di Leonardo Amoroso: «secondo quale regola le nostre facoltà conoscitive conducono effettivamente il loro gioco» (Kant, 1995: 103). Traduzione di Alfredo Gargiulo: «secondo quali regole le nostre facoltà conoscitive compiono realmente il loro ufficio» (Kant, 1997: 35)

7 Scrive Gava: «Sia la necessità di una sistematicità della natura, che il carattere solamente ipotetico e indeterminato di tale principio, rimandano infatti all'idea di una conformità a scopi della natura, unica via per giustificare la sua adeguatezza rispetto alla nostra facoltà conoscitiva» (Gava, 2007: 174).

regolativo: *als ob*. Nella *Critica del giudizio*, Kant mette direttamente in corrispondenza un'esigenza soggettiva e un'autonoma facoltà. Nel § IV, precisa che il principio della finalità della natura nelle sue «molteplici forme» (KU, AA 05: 179.31; 29) non si riferisce a fini attribuiti dalla natura ai suoi prodotti (KU, AA 05: 181.05; 31), ma risponde al bisogno di armonia e unità del soggetto conoscente. A un bisogno del soggetto rispondono dunque un principio e una facoltà a sé stanti.

All'inizio del § V (ricordiamo il titolo: *Il principio della finalità formale della natura è un principio trascendentale del Giudizio*), Kant distingue giudizio trascendentale e giudizio metafisico, e mostra che il principio secondo cui la facoltà di giudizio giudica è trascendentale<sup>8</sup>. Un principio è trascendentale in quanto rappresenta la condizione universale a priori sotto cui le cose possono diventare oggetti della conoscenza (nell'esempio di Kant: il mutamento dei corpi deve avere una causa). Un principio metafisico rappresenta invece la condizione a priori sotto la quale oggetti già dati (di cui abbiamo cioè già un concetto empirico) possono essere ulteriormente determinati a priori (ad esempio, il mutamento dei corpi deve avere una causa esterna) (KU, AA 05: 181.15-33: 32-33). Il principio della facoltà riflettente di giudizio, cioè il principio della finalità della natura, non è *metafisico*, ma *trascendentale*, in quanto vale a priori prima che ci siano dati oggetti: il principio del giudizio riguarda la possibilità dell'esperienza, cioè della conoscenza della natura intesa non come natura in generale, ma come determinata da molte leggi particolari. «Questo concetto trascendentale di una finalità della natura non è né un concetto della natura né un concetto della libertà» (KU, AA 05:184.10-12; 37), ma è il modo con cui dobbiamo riflettere sugli oggetti della natura per averne un'esperienza coerente, ed è perciò soggettivo: è la facoltà conoscitiva umana che se lo dà, e, in quanto fa scoprire un'unità sistematica nella varietà delle leggi empiriche, è un caso felice, che ci dà piacere, perché ci solleva da un bisogno (KU, AA 05:184.12-21; 37-39). Nel principio di finalità, un *bisogno cognitivo di comprensione* si armonizza così con un *sentimento di piacere* prodotto dal fatto che dobbiamo necessariamente assumere l'esistenza dell'unità

---

8 Ne darà dimostrazione nella prima parte della *Deduzione dei giudizi estetici puri*.

e semplicità, e quindi coerenza, dei principi della natura, anche se non la possiamo dimostrare (*beweisen*: KU, AA 05:184.21; 39)<sup>9</sup>.

Nel prosieguo del § V, Kant insiste sulla valenza del principio di finalità: una valenza che potremmo definire *cognitivo-comprensente*, in quanto ordine che si impone come condizione di un'esperienza sensata per il soggetto. Possiamo così ricostruire l'argomentazione di Kant: l'intelletto determina a priori le leggi generali della natura, ma le leggi particolari contingenti, in quanto empiriche e specifiche, non le determina. L'intelletto deve fondare la riflessione sulle leggi empiriche con un principio a priori: deve fondare cioè l'accordo della natura con la nostra facoltà conoscitiva, attraverso un principio che la capacità di giudizio non ricava dalla natura, né prescrive alla natura, ma prescrive a sé. È un principio soggettivo che il giudizio si dà: non è oggettivo, non determina cioè gli oggetti della natura, ma è legato alla contingenza del nostro esperire effettivo e diversificato; in quanto tale, realizza l'accordo della natura col nostro bisogno di trovare principi universali (cfr. Montani, 1996: 27), accordo sentito con piacere. Siamo esposti al volto differenziato e alle forme della natura: come possiamo averne esperienza effettiva? Il principio di finalità suppone che «la varietà infinita dei fenomeni naturali si disponga a vantaggio della nostra esigenza di rinvenirvi una sistematica connessione» (D'Angelo, 1997: XXVII). La natura viene rappresentata *come se* un intelletto contenesse il fondamento dell'unità delle sue leggi empiriche. Kant precisa che il principio non ha origine psicologica: non dice cioè secondo quali regole le nostre facoltà conoscitive giudicano, ma dice come si deve giudicare, perché si dia un'esperienza coerente («*eine Zusammenhängende Erfahrung*»: KU, AA 05:185.33; 41).

Un ordine è proiettato nella natura, un ordine contingente per la natura, ma necessario per noi, come è detto all'inizio del § VI

---

9 «[...] *wir gleich notwendig annehmen mussten, es sei eine solche Einheit, ohne dass wir sie doch einzusehen und zu beweisen vermochten*» (KU, AA 05:184.19-21; 39). Gargiulo traduce *einzusehen* con “comprendere”; poiché nella nostra analisi manteniamo il significato ermeneutico di “comprendere”, ci appare preferibile la traduzione di Amoroso con “discernere” (Amoroso, 1995: 107), che permette di sottolineare il carattere non concettuale del giudizio riflettente.

(*Dell'unione del sentimento di piacere col concetto della finalità della natura*).

L'accordo pensato della natura, nella varietà delle sue leggi particolari, col nostro bisogno di trovare per essa dei principi universali, deve esser giudicato come contingente, per quanto ne possiamo sapere; ma nello stesso tempo come inevitabile per bisogno del nostro intelletto, e quindi come una finalità per la quale la natura si accorda col nostro intento, ma soltanto in quanto questo mira alla conoscenza. (KU, AA 05: 186.25-30; 43)

L'accordo (*Übereinstimmung*) trovato soddisfa il nostro soggettivo bisogno di comprensione. Il giudizio realizza così il fine dell'intelletto, «cioè l'unificazione dei principii nella natura» (KU, AA 05: 187.08; 43), ma, a differenza dell'accordo delle percezioni con le categorie, che è necessario e non intenzionale, l'accordo di leggi empiriche eterogenee della natura (come «l'unità della sua divisione in generi e specie»: *ibid.*) con l'intento della nostra facoltà conoscitiva è accompagnato da piacere (*ibid.*). Il giudizio, scrive Kant, comanda di proseguire secondo questo principio: non sappiamo fin dove può arrivare questa donazione di unità, ma è per noi indispensabile perseguirla, man mano che i confini della nostra esperienza effettiva si allargano.

Possiamo vedere qui, nel bisogno di orientamento nel mondo, un elemento *pragmatico*; ma sembra molto rilevante anche l'elemento *dinamico-immaginario*, che potremmo spingerci a vedere confermato dalla ripresa del principio regolativo nella forma del “come se” nell'ambito del neo-kantismo. Hans Vaihinger costruirà infatti sul tema regolativo del “come se” un'epistemologia del carattere finzionale della scienza: le leggi sono costruzioni sintetiche-schematiche del reale, sono “come se” nel senso non di approssimazioni o ipotesi in vista di un avvicinamento progressivo alla realtà, ma nel senso di configurazioni dei dati che restituiscono una comprensione del mondo: nel senso cioè di *finzioni*, dove il “finzionale” è da intendere nel senso del lat. *finġo* (costruire, plasmare, modellare). L'elemento regolativo del “come se” (configurazione necessaria ma teoreticamente infondata) va interpretato non come approssimazione, ma come costruzione di un *ordine per noi*. Con un'analogia retrospettiva,

possiamo dire che anche il principio del giudizio valorizza, accanto all'elemento pragmatico, il tema dell'immaginazione, che sostiene l'attività unificante dell'intelletto.

Kant ha analizzato fin qui in generale il principio finalistico, che è principio a priori del giudizio riflettente. Ma le finalità che Kant individua sono di due tipi: una estetica e una logica, finalità che fanno sì che si diano due tipi di giudizio, estetico e teleologico. Il giudizio estetico, che opera attraverso intelletto e immaginazione, è la facoltà di giudicare con una rappresentazione soggettiva la *forma degli oggetti* attraverso il sentimento di piacere o dispiacere; il giudizio teleologico, che opera attraverso intelletto e ragione, è la facoltà di giudicare la *finalità oggettiva della natura*. Evidentemente Kant pensa sotto il tema unitario della finalità due orizzonti eterogenei come natura e arte: procedimento che, da un punto di vista epistemologico, corrisponde al grande tema kantiano del collegamento tra ambiti del pensiero. Sullo sfondo c'è anche il tema tradizionale e settecentesco messo in luce da Antonio Banfi (1934): cioè il nesso tra la struttura finalistica dell'universo e il suo valore estetico, tema centrale per l'estetica naturalistica inglese e in particolare per Edmund Burke, importante fonte di Kant<sup>10</sup>.

I §§ VII e VIII dell'Introduzione espongono in forma sintetica quanto sarà sviluppato nel testo. Il § VII (*Della rappresentazione estetica della finalità della natura*) allarga il concetto di estetica in rapporto alla prima *Critica*, dove è rappresentazione sensibile mediata dalle forme a priori. Nella terza *Critica*, dove il giudizio estetico è la facoltà di giudicare la finalità formale attraverso il sentimento di piacere o dispiacere, è il soggettivo nella rappresentazione, cioè quanto è collegato a sentimenti di piacere e dispiacere del soggetto, ciò che costituisce la proprietà estetica dell'oggetto, che non diventa quindi elemento della conoscenza. Se l'accordo tra immaginazione e intelletto nella rappresentazione della forma dell'oggetto produce piacere, si ha un giudizio di bello: questo giudizio non ha validità oggettiva, ma pretende di valere per ognuno che

---

10 Su questo tema, che non affrontiamo qui, cfr. Dickie, 1996, Costelloe, 2013, Guyer, 2014.

abbia la facoltà del gusto. Il giudizio di gusto si riferisce al sublime quando gli oggetti sono riferiti alla finalità del soggetto non per la forma, ma per la loro assenza di forma. Kant ci ricorda qui che i giudizi di gusto sono analizzati dalla critica nella loro possibilità perché presuppongono un principio a priori, «quantunque questo principio non sia né un principio conoscitivo per l'intelletto, né un principio pratico per la volontà, e quindi non sia determinante a priori» (KU, AA 05: 191.37-192.01-02; 55).

Il par. VIII (*Della rappresentazione logica della finalità della natura*), dedicato al giudizio teleologico, riguarda la finalità oggettiva, reale, della natura, che è considerata oggetto di una rappresentazione logica: non è riferita quindi al sentimento di piacere e dispiacere, ma all'intelletto e alla ragione. In quanto valuta in modo logico, la facoltà del giudizio è collegata col dominio teoretico. In altre parole, il principio soggettivo si basa su un fondamento oggettivo: il fondamento è l'accordo della forma dell'oggetto con la possibilità della cosa secondo concetti, cioè secondo il giudizio dell'intelletto su ciò che l'oggetto deve essere; dunque secondo il principio del giudizio riflettente, non determinante. La capacità di giudizio teleologico scopre una finalità nella cosa (una «*finalità oggettiva materiale [...] rappresentata in un oggetto*», D'Angelo, 1997: XXXI-XXXII), e se la rappresenta “come scopo della natura” (*als Naturzweck*: KU, AA 05: 193.08; 57). Rispetto al giudizio estetico, quello teleologico contiene un concetto di perfezione, cioè l'accordo del molteplice con uno scopo.

Possiamo ora tentare qualche considerazione finale. Il *soggetto* della *Critica del giudizio*, che Kant definisce “riflettente”, ci appare come un soggetto non solo cognitivo, ma cognitivo e pratico-affettivo insieme, in quanto proietta nel molteplice dell'esperienza effettiva un ordine non intellettuale, ma sentimentale, a partire dalle proprie esigenze. Riassumendo l'esposizione fatta fin qui, se nel giudizio determinante della KrV il soggetto di conoscenza sussume il particolare sotto la legge universale, nel giudizio riflettente il soggetto deve trovare col proprio sentimento un ordine armonioso da proiettare nei dati particolari dell'esperienza. La riflessione è immersa nell'esperienza effettiva, ed ha perciò l'esigenza di trovarne un principio di coerenza che possa offrire unità alle «molteplici forme della natura [*mannigfaltige Formen der Natur*]» lasciate indeterminate

dall'intelletto (KU, AA 05: 179.31; 29) – principio che non è conosciuto intellettualmente a priori, né è ricavabile induttivamente dall'esperienza; al contrario, è ciò che rende possibile un'esperienza coerente della natura, agendo nella forma di un “come se”. Attraverso questo principio, il soggetto considera l'insieme differenziato dell'esperienza *come se* fosse ordinato in un sistema coerente, *come se* avesse un fine. È dunque condizione dell'esperienza in quanto sentimento che apre all'accordo tra il soggetto e gli oggetti e tra le forme dell'esperienza. In ultima analisi, questo principio presiede alla realizzazione di un orizzonte di senso, perché rende possibile l'armonizzazione tra le diverse forme di esperienza del soggetto.

L'elemento riflettente è il tratto di creatività, plasticità e dinamicità della nostra esperienza. Con un'analogia interna ai testi kantiani, possiamo dire che il principio di finalità riveste una funzione articolatoria che appare analoga alla processualità dinamica degli schemi nella KrV: il principio di finalità funziona cioè non come un terzo termine statico tra natura e libertà, ma *come mediazione dinamica*.

In questa prospettiva, la correlazione dinamica tra natura a libertà può essere vista sullo sfondo della forma di vita umana. Possiamo cioè dire che le condizioni dell'esperienza umana, che Kant definisce “riflettenti”, rinviano a un'apertura preliminare, ante-predicativa, del mondo dell'esperienza (cfr. Amoroso, 1984: 13-24 e 148-154); rinviano in altre parole al sentimento soggettivo (senza Io penso e senza concetto) del sentirsi in accordo con gli oggetti, prima di costituirli attraverso categorie cognitive, e di sentire l'accordo tra le forme dell'esperienza intellettuale e sentimentale – *come se* ci fosse una corrispondenza tra il mondo che si dà e il soggetto che ne fa esperienza, una corrispondenza che provoca una vivificazione [*Belebung*] dell'esperienza. Questa unità prodotta da un principio sentimentale non dipende da una legge della natura, ma da un “come se”: in altri termini, si presenta come un artificio, una finzione, qualche cosa di infondato teoreticamente, che è contingente e nello stesso tempo necessario per un'esperienza sensata (cfr. Montani, 1996: 35 sgg). Una capacità antropologica si realizza in una donazione di forma non intellettuale all'esperienza.



# Analítica de lo Bello. El ser “sin interés” y la validez universal “sin concepto” (KU, §§1-9)

Silvia di Sanza

## PRIMER MOMENTO DEL JUICIO DEL GUSTO SEGÚN LA CUALIDAD (KU, §§1-5)

En la *Analítica de lo bello*, primer libro de la *Analítica de la facultad de Juzgar estética*,<sup>1</sup> Kant investiga los requisitos que debe reunir el juicio acerca de la belleza, a la vez que, revela la índole de una facultad especial responsable de tal enjuiciamiento: la facultad de juzgar estética

---

1 Las obras de Kant se citarán según la edición de la Academia (Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlín 1900 ss.). La *Crítica de la razón pura*, se citará con la sigla KrV seguida, como es usual, de las letras A y/o B, según se trate de la primera o segunda edición y, a continuación, el número de la página correspondiente.

o gusto. La misma investigación constituye una transformación del concepto de estética, no sólo con respecto a la concepción vigente en el siglo XVIII, sino fundamentalmente, también, con respecto a la misma filosofía trascendental. Prueba de ello es la historia de la gestación de la Crítica de la Facultad de Juzgar y la preocupación sistemática en la que ella se inscribe, preocupación central de esta obra, tal como se muestra en la muy citada carta a Reinhold del 27 de diciembre de 1787. Toda la tarea de este primer libro de la Analítica consiste en abrir el nuevo espacio de la Estética, para cuyo trazado Kant debe diferenciarla, tanto de la Estética como de la Lógica trascendental de la primera Crítica. El descubrimiento de la Facultad de Juzgar en su función reflexionante es la pieza clave. La diferencia entre juicios lógicos de conocimiento y juicios estéticos será una consecuencia necesaria de la distinción entre determinación y reflexión, distinción en la que se funda el nuevo sentido de la estética.

La definición del gusto que brinda Kant al final del primer momento es: “el gusto es la facultad del enjuiciamiento de lo bello”.<sup>2</sup> Por este motivo, lo que se exige para llamar bello a un objeto tendrá que ser descubierto mediante el análisis de los juicios del gusto. El título: *Analítica de lo bello*, así como también la nota al pie del título, tienen por objeto marcar el territorio en el que nos moveremos, a saber, el estético, cuyos elementos son: el gusto o facultad de enjuiciamiento de lo bello, los juicios del gusto mediante los cuales declaramos a algo como bello y el sentimiento de placer y displacer que es el fundamento de los juicios estéticos a diferencia de los juicios lógicos de conocimiento. La estética kantiana se comprende desde la demarcación de este territorio.

El objeto bello no constituye un elemento base de la estética. De ahí que la investigación realizada por Kant en la *Analítica de lo bello* no esté dirigida, en primer lugar, al objeto sino a su enjuiciamiento. El llamar bello a algo es producto de un acto de reflexión, que realiza una facultad y expresa su resultado en un juicio: “este x es bello”, desde un fundamento que no es lógico, en virtud del cual ese juicio se denomina estético. Por eso

---

2 KU, AA 05:211.

es que: “Por medio de la investigación de los juicios estéticos obtenemos información sobre el gusto y sobre la belleza”.<sup>3</sup> La belleza no es ninguna marca objetiva del objeto sino el resultado de una estimación que realiza la facultad de juzgar estética o gusto y la expresa en el juicio estético. El método es el análisis de los juicios, cuyo resultado será el descubrimiento de los requisitos exigidos para llamar bello a un objeto. Esos requisitos se expresan en una definición (*Erklärung*), a modo de pronunciamientos acerca del gusto, de lo bello y de la belleza. Así concluye el análisis de cada uno de los momentos.

Para ese análisis de los juicios estéticos, Kant ha buscado distinguir los momentos a los que atiende la facultad de juzgar en su reflexión, tomando como guía o hilo conductor a la tabla de las funciones lógicas de los juicios, ya establecida en la *Crítica de la razón pura*: “Los momentos a los que atiende la facultad de juzgar en su reflexión los he buscado según la guía de las funciones lógicas de juzgar (puesto que en los juicios del gusto siempre está contenida una relación con el entendimiento)”.<sup>4</sup> La elección de este hilo conductor refuerza la propuesta de centrar el análisis en la índole de los juicios, aunque, por cierto, con algunas modificaciones y problemas.

La primera modificación que surge a la vista es que Kant, ahora llama momentos a lo que antes llamaba títulos o rúbricas, los que contenían tres momentos cada uno. Así, cualidad, cantidad, relación y modo ya no son títulos, sino momentos del análisis del juicio del gusto. ¿Qué significado tiene, si es que lo tiene, este cambio? Además, ¿Por qué el comienzo se hace por la cualidad y no por la cantidad, como en la tabla de las funciones lógicas de los juicios de la primera Crítica?

Con respecto a la primera cuestión, Kant indica que la facultad de juzgar reflexionante es la que será guiada por el hilo conductor que antes se usó para descubrir las funciones lógicas del entendimiento en los juicios, y que, ahora, se usará para descubrir los requisitos de la acción de enjuiciamiento de lo bello, que son condición para la atribución del

---

3 (Wenzel, 2000:74).

4 AA 05: 203. Nota al pie de Kant.

predicado “bello” a un objeto y condición para llamar gusto a una facultad que efectúa tal modo de enjuiciamiento.

Wenzel<sup>5</sup> considera que el hilo conductor, al ser importado de la primera Crítica, funciona como un marco externo de la investigación. Biemel por su parte, destaca la pertinencia de tal marco de análisis. Señala que:

Vista externamente, la Analítica de lo bello es una investigación del juicio del gusto según las cuatro perspectivas (calidad cantidad, relación y modo). Pero si investigamos poniendo de relieve el fundamento sistemático del mismo veremos que cada momento expone un paso decisivo en la fundamentación de la estética. Comúnmente se ve sólo la construcción esquemática, en lugar de la fundamentación sistemática.<sup>6</sup>

Para Longuenesse, tal hilo conductor, que ya fue muy cuestionado por los comentadores de Kant de la primera Crítica “es aún menos popular en el caso de la tercera Crítica”.<sup>7</sup> Ella considera pertinente el uso de dicha guía, dado que sirve para analizar los juicios estéticos, que son juicios que se refieren expresamente a un objeto “este x es bello”, a la vez que, sirve para analizar “otro juicio” implícito en el predicado del juicio del gusto, que refiere a los sujetos juzgantes:

Este **segundo juicio**, incrustado, por así decirlo, en el primero (o en el predicado del primero), y que solo la crítica del gusto trae a la claridad discursiva, es un juicio ya no sobre el objeto, sino sobre los sujetos que juzgan, es decir, los sujetos que aprueban el juicio.<sup>8</sup>

Esta autora defiende una teoría del “doble juicio” constitutivo del juicio estético, por eso el objetivo de Kant, a través de los distintos momentos, es el de determinar el significado del predicado “bello”. A nuestro criterio el problema de la atribución en un juicio afirmativo del tipo “S es P”, también está vinculado al lenguaje, puesto que, según Kant, lo bello es atribuido

---

5 “Kant investiga lo bello partiendo del juicio del gusto y lo investiga otra vez según el hilo conductor de las funciones lógicas del juicio. Por eso se señala como un marco externo de la investigación”. (Wenzel, 2000: 75).

6 (Biemel, 1959: 27).

7 (Longuenesse, 2005: 265).

8 Ibid.

al objeto sólo de forma indirecta, como reflejo de lo que acontece en las facultades de representación del sujeto, y esta atribución al objeto está planteada como una subrepción del lenguaje. Dicho de otra manera, el hablar de la belleza como una propiedad objetiva del sujeto del juicio es la consecuencia del modo en que el lenguaje opera la referencialidad entre los términos, puesto que debe mencionar objetivamente, aún aquello que no es un atributo inherente al concepto del objeto. Por esto, mediante la guía de las funciones lógicas del juicio Kant tiene que analizar el significado del predicado bello, de la belleza y de su facultad propia: el gusto, tal como queda enunciado al final del primer momento, el de la cualidad.

En la *Crítica de la razón pura* se trataba de la investigación del entendimiento como la facultad del conocimiento y se recurría a las funciones lógicas de los juicios como las acciones propias del entendimiento para el conocimiento. En la *Crítica de la facultad de juzgar* se recurre a esa misma guía para analizar juicios que no son lógicos, es decir que no tienen su fundamento en conceptos del entendimiento, aunque, sin embargo, son juicios y, por ende, señala Kant, “en ellos siempre está contenida, a pesar de todo, una relación con el entendimiento”.<sup>9</sup> Ese hilo conductor es ahora aplicado a juicios de reflexión, es decir a juicios que, sin negar su pertenencia al entendimiento, en cuanto este constituye la facultad de los juicios, sin embargo, se habilitan desde otro principio, pues no dictaminan nada acerca del objeto, sino acerca de la actividad que realizan las facultades del sujeto. Por lo tanto, la referencia al entendimiento que efectúa la facultad de juzgar no es para la determinación del objeto en cuanto objeto. El centro del enjuiciamiento se ha desplazado hacia las condiciones subjetivas del mismo, desplazamiento que se explicitará a través de los distintos momentos del juicio del gusto. La facultad de los juicios es el entendimiento pero la facultad de juzgar dictaminará cual será el fundamento en el que se apoyará el entendimiento para formular ese juicio, si en su propia actividad categorial, entonces el juicio formulado es determinante, o en un principio propio de la facultad de juzgar, a saber, el principio transcendental de conformidad a fin, según el cual evaluar la

---

9 Nota al pie § 1. AA 05:203.

actividad que realizan las facultades, o dicho de otra manera el estado en el que se dispone el ánimo a causa de esa actividad, entonces el juicio es reflexionante. De este modo, explicitar en qué consiste esta referencia al entendimiento será algo que alcanzaremos al final de la Analítica, se trata de un resultado. En este inicio, el momento de la cualidad, estamos ante una indicación, Kant indica algo que será justificado por el proceso mismo de análisis, pero del que no se puede dar ahora mayor explicitación. La deducción de los juicios del gusto terminará de explicar, no sin problemas, esta referencia al entendimiento.

En la primera Crítica la cualidad de los juicios no es un momento sino un título, que se especifica o “contiene bajo sí” tres momentos: juicios afirmativos, negativos e infinitos. La cualidad es un título englobante de los mismos. En la Analítica de lo bello, los momentos (*die Momente*) quedan absorbidos en el momento (*das Moment*) o sea en la cualidad, cantidad, modo o relación. No se trata ahora de distinguir momentos del entendimiento en el juzgar en general, sino de esclarecer la participación del entendimiento en un tipo especial de juicios: los estéticos. La comparación, realizada por contraposición y acercamiento, entre juicios estéticos y lógicos está establecida desde el comienzo del § 1 y tiene como fin abrir el espacio para presentar la peculiaridad de los juicios estéticos. Sin negar la participación del entendimiento, dado que nos referimos a juicios, se trata de una presencia *sui generis*, pues ellos remiten a otro fundamento a priori y comprometen la actividad de la imaginación, en una función que no procura el conocimiento del objeto, aunque se trate de la relación de conocimiento.

Algunos autores, que leen en paralelo la tabla de las funciones lógicas del entendimiento en los juicios de la primera Crítica y la división de la Analítica de lo bello, sostienen que la base de la cualidad es el juicio afirmativo “x es bello” y no, porque no pueda haber juicios negativos “x no es bello”<sup>10</sup>, sino porque el criterio para afirmar si algo es bello se mantiene como tal aun para el juicio negativo. Así también, se puede decir que la

---

10 La discusión al respecto puede seguirse en H. Ginsborg, H. Allison, Chr. Fricke, B. Longuenesse, R. Brandt.

base del momento de la cantidad es el juicio singular, pero con la pretensión de validez de un juicio universal. La misma correspondencia es buscada en los otros momentos. Además de la correspondencia con el tipo de juicio involucrado en cada momento, la prioridad de la investigación de Kant está puesta en pensar la cualidad lógica (*Qualität*) del juicio centrándose en la peculiaridad del predicado “bello” y “belleza” y, así, esclarecer cuál es el elemento constitutivo propio de estos juicios estéticos de lo bello a diferencia de los lógicos y de los juicios estéticos de los sentidos (*Sinnenurteile*). La cualidad establece la condición o requisito de todo juicio estético puro, en virtud de la cual se constituyen como tales y se diferencian de los otros. En este primer momento, dicha condición o requisito es la de ser “sin interés” y su importancia reside en que esta negatividad inicial, marca el carácter de los momentos siguientes: “sin concepto”, “sin fin”. La tensión provocada por la negatividad como contraposición positiva es inherente al juicio estético.<sup>11</sup> El carácter afirmativo del juicio queda determinado negativamente, o como menciona Allison (2001: 83) por la vía negativa. Así, la cualidad afirmativa del juicio estético encierra una negación que pone o establece la condición de la afirmación. Más que una correspondencia entre las tablas: Analítica del entendimiento y la tabla de la Analítica de lo bello, lo que se quiere mostrar es la dinámica interna que encierra cada momento. La razón de esta afirmación la encontramos en los temas de los párrafos que componen el momento de la cualidad: § 1 El carácter estético de los juicios del gusto, o sea la presentación de un nuevo tipo de juicios, § 2 el desinterés de la satisfacción como la condición negativa de la afirmación en los juicios estéticos de lo bello y razón de su peculiaridad, § 3 la satisfacción en lo agradable (juicios estéticos de los sentidos), § 4 la satisfacción en el bien (juicios morales), § 5 Confrontación de los tres tipos de satisfacción, de donde se sigue el status propio del juicio estético, presentado en el § 1: el gusto en lo bello como satisfacción desinteresada y, por eso, libre. Así, el primer pronunciamiento acerca de lo bello como resultado de este primer momento de la cualidad sostiene que: “Gusto es la facultad de enjuiciamiento de un objeto o de un

---

11 Es importante como antecedente remitirse a la obra de Kant de 1764 *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*.

tipo de representación mediante una satisfacción o insatisfacción sin ningún interés. El objeto de una tal satisfacción se denomina bello”.<sup>12</sup>

De lo expuesto se deriva la razón de la otra modificación que hemos mencionado antes, la de comenzar la Analítica de lo bello por la cualidad y no por la cantidad, a diferencia de lo que sucede en las Críticas anteriores. Al respecto señala Longuenesse (Longuenesse, 2000: 270):

Todos los comentadores han notado que el orden de la exposición aquí difiere del orden de la tabla de los juicios en la primera crítica, donde Kant comienza con la cantidad. Esto es porque, en un sentido, el conjunto del análisis de los juicios estéticos se reduce a dos cuestiones: ¿cuál es el significado del predicado del juicio de gusto? (el predicado bello), es decir ¿cuál es el significado, si nada es afirmado del objeto (el sujeto lógico de un juicio estético “este x es bello”) en un juicio estético? Por consiguiente, cuando consideramos a los juicios estéticos bajo el título de la cualidad, no estamos considerando simplemente su forma. En cuanto a su cualidad, la forma de los juicios estéticos (esta rosa es bella) está más directamente relacionada con lo que es afirmativo. *Pero la cuestión interesante es qué es lo que está siendo afirmado.*

Establecer qué es lo que se afirma cuando se enuncia el predicado “bello”, es la condición inicial para admitir que haya juicios estéticos con derecho propio, no asimilables a ningún otro tipo de juicios. Esto es precisamente lo que tiene que brindar el análisis de la cualidad y es la razón de por qué este debe ser el primer momento de la Analítica de lo bello. A su vez, muestra otro aspecto de este hilo conductor, que es la necesidad de articular sus momentos. Una vez establecido el desinterés como la condición negativa<sup>13</sup>

---

12 KU, AA 05:211.

13 (Wenzel, 2000: 76); (Biemel, 1959: 28); (Böhme, 1999:13-4). Personalmente he trabajado el tema de la función de la negación en la Estética kantiana en mi artículo: “Kant ¿una estética negativa? Reflexiones sobre la función de la negación en el primer y segundo momento de la Analítica de lo bello en la Crítica de la facultad de juzgar estética de I. Kant”. En: *Immanuel Kant. Los Rostros de la Razón*, Volumen III: *Filosofía de la Religión, de la Historia y Estética*. Coeditores Álvaro Peláez (UAM-Cuajimalpa), Pedro Stepanenko (UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas) y Gustavo Leyva (UAM-Iztapalapa). Universidad Autónoma de México, UAM-Iztapalapa (en prensa).

de un juicio afirmativo en los juicios estéticos del gusto, se podrán pensar, sobre esta base, los otros momentos.

## §1. HAY JUICIOS ESTÉTICOS

El §1 comienza enunciando que el juicio del gusto es estético, por eso en esta presentación Kant debe indicar su status propio y la forma de hacerlo es diferenciándolo de los juicios lógicos de conocimiento. Dicha diferenciación, aparece en este primer párrafo como una tesis en torno a la cual se construye la Analítica: «El juicio del gusto no es, pues, ningún juicio de conocimiento, por consiguiente, no es lógico sino estético». <sup>14</sup>La diferencia entre ellos radica en el modo en que se verifica la referencia de la representación al entendimiento mediante la imaginación, puesto que se trata de una referencia no objetiva ni objetivable. La misma sensación si bien es sentida por un sujeto en cuanto es afectado, remite a un objeto, en cambio cuando la representación se refiere al sentimiento de placer y displacer, en ella «el sujeto se siente a sí mismo tal y como es afectado por la representación». <sup>15</sup> Esta referencia al sujeto es al sentimiento de placer y displacer estético que Kant menciona como “Lebensgefühl”<sup>16</sup>, sentimiento

---

14 AA 05: 203

15 AA 05: 204

16 (Wenzel, 2000: 78): “En lugar de una posible objetividad Kant acentúa aquí el sentimiento de vida, el ánimo, “la facultad total de las representaciones”, un volverse autoconsciente y un sentirse a sí mismo del sujeto juzgante”. Por su parte, Longuenesse (Longuenesse, 2000: 271) señala que: “la “vida” en cuestión es diferente de la vida biológica, cuyas condiciones subjetivas son para las creaturas no-racionales al igual que para las racionales, las condiciones bajo las cuales la facultad de apetecer, se vuelve activa en la búsqueda de producir y obtener sus objetos. La vida cuya conciencia es el placer estético podría ser la vida, que Hegel llamará más tarde espíritu: la vida de la comunidad universal de las mentes humanas”. Este sentimiento de la vida se refiere a la vida como autoactividad y también, se “disocia” de la facultad de apetecer y se vincula a la vida del espíritu”. Anticipando posibles objeciones, ella arriesga esta tesis, del vínculo entre la noción de espíritu en Hegel y el sentido común, como sentido de comunidad en Kant (cuarto momento), que no deja de ser sugerente pero que exige una elaboración muy minuciosa, especialmente, en cuanto a la

de la vida del sujeto, y que en el §9 es la expresión de la actividad interna o juego de las facultades. Este carácter subjetivo del juicio no depende de si los conceptos que lo componen son empíricos o intelectuales sino del fundamento en el que se verifica el enlace. La especificidad de los juicios estéticos reside en ese fundamento.

El sentimiento de placer y displacer en lo bello funda una facultad de discernimiento y enjuiciamiento muy peculiar, que ya ha sido presentada en las Introducciones y, en especial, ha sido ubicada en la tabla de las facultades del alma como mediación entre el entendimiento y la razón. Por ende, dicho sentimiento exigirá un trabajo minucioso de distinción con respecto a las distintas formas de darse en el sujeto. Esta es la tarea que emprende Kant en los párrafos siguientes de este momento de la cualidad.

## §2. EL HALLAZGO DE UN CRITERIO: EL SER SIN INTERÉS COMO LA MARCA DISTINTIVA DE LOS JUICIOS ESTÉTICOS DEL GUSTO

Para la distinción interés-sin-interés es necesario circunscribir el marco en el que se presenta la noción de interés, dado que Kant, en el conjunto de su obra, lo piensa en distintos registros: en relación a las facultades del ánimo<sup>17</sup>, en relación a la razón, que en cuanto “facultad de los principios determina el interés de todas las facultades del ánimo y el suyo propio”,<sup>18</sup>

---

investigación de la génesis de tal noción en Hegel. Además, porque la noción de espíritu (Geist) aparece en Kant en sentido estético, en cambio, para referir al estado total de las facultades y a la conciencia del mismo en el “Lebensgefühl”, prevalece el término “Gemüt”. Longuenesse advierte la dificultad cuando señala: “uno podría objetar que me estoy moviendo incluso más allá de una doctrina kantiana reconocible cuando sugiero una comparación entre la “vida del espíritu”, de dudoso linaje kantiano, y la noción de Hegel de espíritu” (Ibid). Remite en esto la Fenomenología del Espíritu de Hegel, al concepto de espíritu como el “yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo”.

17 KpV, AA 05: 119, 32-34; 120, 1-4.

18 KpV, AA 05: 119, 34-35; 120,1.

en relación al motor de la voluntad<sup>19</sup> y en relación al objeto del apetecer. En este primer momento de la Analítica, Kant busca abrir un camino entre el interés práctico, que se deriva de principios de la razón y el patológico determinado por la inclinación. La noción de interés se va a alcanzar a partir del vínculo que este guarda con la facultad de apetecer: «ya sea como fundamento de determinación de la misma o como necesariamente unido al fundamento de determinación de la misma».<sup>20</sup> En el primer caso estamos ante la representación de un objeto de agrado (§3), en el segundo de la representación de un objeto unido a la idea de bien (§4). Por eso, el momento de la cualidad al fundar la propiedad de los juicios estéticos en el carácter de ser “sin interés” concentrará la argumentación en la relación entre una representación y la facultad de apetecer, por lo que se vuelve necesario distinguir lo bello, de lo agradable y de lo bueno, de modo tal que quede deslindada la índole del juicio estético puro (§5).

En el §2, Kant introduce el concepto de interés para pensar la relación entre la satisfacción y el objeto. El interés es definido como «la satisfacción que unimos con la representación de la existencia de un objeto».<sup>21</sup> La existencia no está planteada en términos de conocimiento, tal como es mencionada en la categoría modal de “Dasein”,<sup>22</sup> esto es la relación entre la representación del objeto con la facultad de conocimiento en su uso empírico; ni tampoco indica la connotación metafísica de “Existenz”, núcleo de la discusión crítica al argumento ontológico. En este primer momento, cuando Kant utiliza el término “Existenz” para referirse al hacerse presente ahí del objeto, lo que quiere expresar, más bien, es la relación entre el deseo y el objeto, la puntual dirección del deseo hacia un objeto. Entonces la conexión representada del sujeto con el objeto, indica la conexión de la representación con la facultad de apetecer, conexión que es, entonces, con interés y, por lo tanto, indica un placer dependiente, no libre. La desvinculación del sujeto respecto a la existencia del objeto

---

19 KpV, AA 05: 79, 19-24.

20 KU, AA 05: 204.

21 KU, AA 05: 204, 22-23.

22 KrV, A219/B266.

señala la desvinculación del juicio del gusto con respecto a la facultad de apetecer. Sólo lo agradable y lo bueno mantienen este vínculo, luego, lo agradable y lo bueno conllevan interés. Esto es lo indicado por Kant en el §5 cuando concluye la comparación de los distintos tipos de satisfacción:

Lo agradable y lo bueno tienen ambos una relación con la facultad de apetecer y, en cuanto la tienen, llevan consigo: aquél, una satisfacción patológico-condicionada (mediante estímulos), y este, una satisfacción pura práctica. Esa satisfacción se determina no sólo por la representación del objeto sino, al mismo tiempo, por la representada conexión del sujeto con la existencia del objeto. No sólo el objeto place, sino también su existencia.<sup>23</sup>

En el segundo momento de la Analítica, el de la cantidad, el ser “sin interés” se enlaza con el ser “sin concepto” y allí se piensa la desvinculación del objeto con respecto a la facultad de conocer. En este primer momento de la *Analítica* se acentúa la relación del objeto con la facultad de apetecer más que con la facultad de conocer. Ginsborg (Ginsborg, 2008: 62) señala que el problema de la ausencia de concepto no es un tema prioritario en este primer momento de la cualidad, en cambio, sí lo será en el segundo. Como veremos, la libertad negativa implicada en el “sin interés”, expresa esta desvinculación de toda exigencia, ya provenga de los sentidos o de la razón.

Esta liberación del acto de juzgar con respecto a la facultad de apetecer es señalada como un signo de imparcialidad del juicio y un resguardo de su carácter de juicio puro del gusto (Allison, 2001: 85). Así, el momento de la cualidad constituye el primer paso hacia la subjetividad, al liberarla del objeto, liberación operada por la indiferencia hacia la existencia del mismo, en cuanto objeto de deseo. Ginsborg (Ginsborg, 2008: 63) analiza y toma posición frente a tres argumentos controversiales referidos al desinterés del juicio estético: a) Si bien Kant afirma en el §2 que el juicio puro del gusto no conlleva ningún interés ni lo genera, a la vez, él mismo expone en los §§41-42, el interés empírico e intelectual en lo bello; b) el querer conservar el estado del ánimo cuestiona el desinterés del juicio puro del gusto y c)

---

23 KU, AA 05: 209,16-22.

si el juicio del gusto es desinteresado, por qué tomamos un interés en la preservación de las obras de arte o de los espacios llamados reservas naturales. Ninguna de estas objeciones afecta el núcleo de la teoría de este primer momento y el mismo Kant se ocupa de resolverlos. La clave está en el desinterés, en cuanto fundamento de determinación (§41) del juicio estético puro, por ende, en su desvinculación con la facultad de apetecer. Esto no impide que luego de formular un juicio puro del gusto se pueda enlazar con él un interés.<sup>24</sup> Es decir, que, en el caso del juicio estético, el interés puede derivarse del gusto pero no ser su motivo determinante. La distinción acerca del fundamento de determinación de un juicio puro del gusto vale para los otros dos argumentos. Kant no está realizando una investigación psicológica sino indagando un principio a priori, que habilite la pertinencia de tales juicios.

Allison discute, también, las objeciones de Guyer, quién considera que podría haber más intereses que los mencionados por Kant. Allison argumenta mostrando la clave en la que se apoya la distinción de intereses, a saber, el sistema de las facultades y los distintos intereses que las constituyen.

### §§ 3 Y 4. EXPOSICIÓN DE LAS FORMAS DEL INTERÉS: LO AGRADABLE Y LO BUENO

«Agradable es aquello que gusta a los sentidos en la sensación»<sup>25</sup>. Con este comienzo, Kant realiza dos distinciones, una con respecto a la tesis que considera como base del hedonismo (Biemel, 1959: 35) y la otra, con respecto al concepto de sensación.

---

24 “Más arriba ya se ha expuesto suficientemente que el juicio del gusto por medio del cual algo se declara bello, no tiene que tener ningún interés como fundamento de determinación. Pero de aquí no se sigue que no pueda enlazarse con él ningún interés después de que ha sido formulado como juicio estético puro” (AA 05: 296, 16-20). “Pero afirmo por el contrario que tomar un interés inmediato en la belleza de la naturaleza (no meramente tener gusto para enjuiciarla) siempre es signo de un alma buena; y sostengo que cuando este interés es habitual pone al menos de manifiesto una disposición del ánimo favorable la sentimiento moral, cuando se enlaza con placer con la contemplación de la naturaleza.” KU, AA 05: 298-299.

25 AA 05: 205.

En relación a la primera, Kant expresa que, si lo decisivo del enjuiciamiento reside en el placer, aunque la fuente de la satisfacción esté en los sentidos, en la razón o en la reflexión de la facultad de juzgar, el efecto sobre el placer sería siempre el mismo, a saber, el agrado en el estado que se ha alcanzado, con lo que se aplana cualquier diferencia, ya sea de fuente de procedencia del mismo o de medios para lograrlo. La gravedad de esa nivelación reside en el ámbito práctico moral, porque entonces la sensación de lo agradable sería el criterio de estimación. Con respecto a la segunda, indica que, si lo agradable es lo que place en la sensación, se impone resolver una confusión que concierne al concepto de sensación, ya sea que se refiera a la receptividad de un contenido sensible, esto es la sensación como lo real de la percepción o que se refiera al sentimiento de placer y displeacer, que también se enmarca como sensación, pero en referencia subjetiva. Kant separa el concepto de sensación, en cuanto contenido de una intuición empírica, de la sensación entendida, ahora, como «aquello que debe permanecer siempre como subjetivo y que de ninguna manera puede constituir representación alguna de un objeto».<sup>26</sup> Para este carácter subjetivo de la sensación (*Empfindung*) reserva la denominación de sentimiento (*Gefühl*), porque no se refiere a la sensación como representación de un objeto, sino a la satisfacción proporcionada por esa representación. Cuando la satisfacción reside en la relación entre la existencia del objeto y el estado de ánimo que se genera ante dicha existencia (§2), estamos ante el placer de lo agradable. En él, el acto de enjuiciamiento del objeto no juega ningún rol, como así tampoco la aprobación de los demás. Ambas cuestiones serán decisivas en el juicio estético de lo bello, en cambio, el que busca lo que le agrada no pretende juzgar. Este aspecto será puesto de manifiesto en la Antinomia del Gusto. Kant avanza hacia la determinación del sentimiento de placer y displeacer estético, al indicar el carácter subjetivo del sentimiento a diferencia de la sensación, a la vez que, señala el carácter arbitrario del sentimiento de placer en lo agradable, que lo vuelve no enjuiciable, a diferencia del placer en lo bello.

---

26 KU, AA 05: 206, 28-31.

Dado que el término sentimiento es introducido para marcar la no pertenencia de la satisfacción en lo bello al ámbito de conocimiento, se hace necesario diferenciar el sentimiento de placer y displacer, tanto respecto del agrado como respecto del placer en el bien. En el primero, el sentimiento es efecto de la relación de la existencia del objeto con el estado subjetivo generado por este (§3). En el segundo, el placer en el bien, es producido por la determinación de la voluntad según principios de la razón, puesto que el bien es el objeto de una voluntad determinada por la ley moral y el placer en el bien se manifiesta en el sentimiento moral (§4).

La distinción que realiza Kant al comienzo del párrafo entre lo bueno como lo útil y lo bueno en sí, le permite señalar el carácter mediato del bien frente a la inmediatez de lo agradable y anticipar, así, un rasgo diferenciador entre ambos, especialmente porque dicho carácter juega un papel en la discusión con las tesis del hedonismo, de larga trayectoria en la historia de la filosofía. Kant menciona dos tesis: a) lo agradable parece ser lo mismo que lo bueno (retoma el planteo del final del §3) y, b) todos parecen coincidir en que se puede considerar a la felicidad como un verdadero bien. Con respecto a esta última, la tesis sobre la felicidad, el texto presenta la posición de Kant, condensada en un párrafo. La misma ya fue expuesta en el Canon de la primera Crítica, en la *Fundamentación a una Metafísica de las costumbres* y en la Analítica de la *Crítica de la razón práctica*. En cuanto a la primera, el problema es que, para declarar que algo agradable sea, a la vez bueno, es necesario someterlo a principios de la razón, es decir ponerlo bajo un concepto de fin de la razón que habilite a hacer de ese agrado un objeto de la voluntad, puesto que lo agradable a los sentidos puede ser desagradable para la razón. Además, no es lo mismo lo bueno como medio o lo útil, que lo bueno en sí o lo moralmente bueno, pues este implica la determinación de la voluntad por la razón. La satisfacción en lo bueno es por eso mediata. La satisfacción en lo agradable, y aquí Kant abre un paréntesis e indica «al igual que en lo bello», es siempre inmediata. La relación mediatez- inmediatez inhibe la identidad entre lo agradable y lo bueno, a la vez que aproxima lo agradable a lo bello. Dicha cercanía, sin embargo, fue matizada y discutida en el §2 y, finalmente será

eliminada en el §5, en la idea de lo bello como satisfacción libre. En este §4 Kant distingue la satisfacción en lo agradable de la satisfacción en el bien, a la vez que señala el interés que conllevan, aunque distinto según su especificidad.

## §5. LA SATISFACCIÓN EN LO BELLO COMO ÚNICA SATISFACCIÓN LIBRE

El análisis de los tres modos de satisfacción en lo agradable como lo que place a los sentidos (inclinación sensible), el bien como lo que place según un concepto y el placer en lo bello muestra que «entre los tres modos de la satisfacción, la del gusto en lo bello es exclusivamente la única satisfacción desinteresada y libre, pues no hay ningún interés, ni el de los sentidos ni el de la razón, que exija aprobación».<sup>27</sup> El desinterés se vincula a una forma de la libertad, a su forma negativa, que no sólo es independencia del estímulo sensible natural sino también del principio determinante racional puro: la ley moral. Esta última forma de independencia, más novedosa que la primera, no encierra contradicción con la idea de libertad, que en la segunda Crítica es identificada con la ley moral como ley de libertad, porque el juicio acerca de lo bello no está dirigido a producir ninguna acción. Más adelante, en el segundo Momento de la Facultad de Juzgar estética, Kant presentará la idea positiva de libertad (en sentido estético) en la idea de juego libre de las facultades. Ahora se trata más bien de la libertad de la contemplación, que se da en la intuición y en la reflexión, fundamentalmente pensada como suspensión de la acción, como oposición a la idea de uso presente en la relación medio-fin y, también, a diferencia del esfuerzo o ejercitación de una facultad. El juicio del gusto, «cuando es puro enlaza inmediatamente la satisfacción o insatisfacción con la mera contemplación del objeto, sin atender a uso o a fin»<sup>28</sup>. En el marco de la reflexión estética el “sin interés” designa la libre satisfacción, sello con el que se marca el completo deshacimiento de ese objeto como

---

27 KU, AA 05: 210, 11-14.

28 KU, AA 05: 242,7-9.

base del juicio y, consecuentemente, de toda exigencia de los sentidos o de la razón. El objeto no gusta por su encanto ni por ser el objeto mandado de una ley práctica pura ni como la realización acabada de un concepto, ni por el plus que puede aportar su existencia en un sentido pulsional, cognitivo o práctico. Kant distingue al juicio del gusto, también, del juicio acerca de la perfección del objeto, porque implica apoyar el juicio en un concepto que actúa como regla de lo que debe contener el objeto representado. Por eso: “el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento ni teórico ni práctico, y, por lo tanto, ni fundado en conceptos ni que los tenga como fin”.<sup>29</sup> El juicio puro del gusto no tiene como fin evaluar al objeto de una inclinación privada (que para Kant sería imposible) ni evaluar la perfección de un objeto, ni determinar al objeto para el conocimiento ni a la voluntad para la acción sino sólo la contemplación. En este encuadre conceptual, lo agradable como lo que deleita es distinto de lo que es valioso y, por ende, conlleva respeto y, es distinto también, de lo que es bello, como lo que gusta:

De ahí que, de la satisfacción podría decirse que se refiere, en los tres casos mencionados, a la inclinación, a la complacencia (Gunst)<sup>30</sup> o al respeto. Por consiguiente, la complacencia (Gunst) es la única satisfacción libre. Un objeto de la inclinación y uno que se imponga a nuestro deseo mediante una ley de la razón no nos deja libertad alguna para hacer, nosotros mismos, de algo, un objeto de placer.<sup>31</sup>

---

29 KU, AA 05: 209, 26-28.

30 Entre nosotros el término “Gunst” ha sido traducido como “complacencia” (G. Morente), como “favor” (Rovira Armengol) y como “favor” y “gracia” (Aramayo-Mas). Hemos elegido traducirla por “complacencia”, y, entendemos que se ajusta al contexto en el que Kant la introduce, cuando busca marcar la diferencia con aquello que conlleva exigencia de los sentidos o de la razón, para resaltar el carácter de lo bello como independiente de cualquier necesidad. Dicho de otra manera, la satisfacción en lo bello adviene a nosotros espontánea y gratuitamente, como si fuera un don, un regalo; aunque, por cierto, no se trata de un don atribuible a la naturaleza, sino más bien marca el modo en que nosotros receptionamos la belleza.

31 KU, AA 05: 210, 15-22.

El placer en lo bello no encierra mérito ni capricho privado, sino sólo complacencia en una receptividad sin más. El “sin interés” de la satisfacción en lo bello se consume en la contemplación, como intuición y reflexión, y habla, positivamente, de la gratuidad de la belleza, que como tal es para todos los seres humanos y sólo para ellos:

El agrado vale también para los animales irracionales; la belleza sólo para los seres humanos, esto es, seres animales pero, sin embargo, racionales, aunque no sólo como tales (p.e.,espíritus), sino al mismo tiempo en tanto que animales; lo bueno, empero, rige para todo ser racional en general.<sup>32</sup>

El pronunciamiento final del primer momento indica que el «gusto es la facultad de enjuiciamiento de un objeto o de un tipo de representación por medio de una satisfacción o una insatisfacción sin interés alguno»<sup>33</sup>. El “sin interés”, primer requisito alcanzado del juicio puro del gusto, libera de mandatos que se ejercen bajo la forma de la urgencia de los sentidos (*Nötigung*), urgencia que torna irresistible al objeto o bajo una necesidad (*Bedürfnis*) inherente a la ley de la razón: «Todo interés presupone exigencia o la produce y, en cuanto fundamento de determinación de la aprobación, no deja ya que el juicio sobre el objeto sea libre»<sup>34</sup>. El “sin interés” libera la base del juicio estético de los criterios de beneficio, uso, esfuerzo, perfección, y, así, permite que el enjuiciamiento de la belleza no quede absorbido en el ámbito del conocimiento ni en el de la moral y, así, adquiera de suyo un status propio. Finalmente, el “sin interés” habilita una forma de libertad que se da sólo en la estimación de la belleza y va a conducir, en el momento siguiente, al planteo del segundo requisito del juicio puro del gusto, la validez universal sin base en una regla objetiva.

---

32 *Ibid.*3-9.

33 KU, AA 05: 211, 2-4.

34 KU, AA 05: 210, 20-22.

## SEGUNDO MOMENTO DE LA ANALÍTICA DE LO BELLO: LA CANTIDAD (§§ 6-9)

Este es sin duda uno de los momentos más analizados y discutidos por la literatura kantiana, puesto que aquí Kant presenta la tesis de la universalidad sin conceptos propia del juicio estético puro, o también denominada subjetiva o estética (§§ 6-7-8), es decir una forma de universalidad diferente de la lógica objetiva que se plantea en el ámbito del conocimiento. La noción de comunicabilidad y la de juego de las facultades (§9) se enlazan para definir la peculiaridad del sentimiento de placer y displeacer, que se establece como el fundamento del juicio estético puro.

El primer momento de la *Analítica* se propuso la tarea de desvincular al juicio del gusto de la facultad de apetecer, es decir liberarlo de un modo de satisfacción que se atribuye al objeto como agrado y, también, del modo de satisfacción propio del sentimiento moral, a partir de la determinación de la voluntad por una ley de la razón. El primero produce validez privada y el segundo validez objetiva práctica. Una vez dado este paso se puede pensar la universalidad como desvinculación de la facultad de conocimiento en su función específica de determinación del objeto mediante conceptos y, por ende, de la universalidad lógico-objetiva que queda implicada en esa función. Esta es la tarea del segundo momento de la *Analítica*.

La proposición final: «Bello es lo que sin concepto gusta universalmente», nos advierte acerca del desarrollo de dos cuestiones: 1. El juicio estético mediante el cual declaramos a algo como bello es universal y, 2. Esa universalidad es sin concepto, es decir que no es la universalidad epistémica propia de la experiencia objetiva presentada en la *Crítica de la razón pura*. Este tipo de universalidad se completará en el cuarto momento, cuando se la piense enlazada con el carácter de necesidad de los juicios estéticos puros, bajo la idea de un sentido común (Gemeinsinn).

Los §§ 6 y 7 hacen el tránsito desde el momento de la cualidad al de la cantidad. Por medio de ellos Kant articula ambos momentos. A su vez, también preparan para pensar la universalidad estética y el fundamento

de la misma, introduciendo nuevos elementos junto a los ya presentados. El §8 expone la idea de universalidad estética. La argumentación en estos momentos no recurre a razonamientos apodíctico-demostrativos, sino más bien, recurre al modo de razonamiento retórico, por medio del cual busca persuadir al lector acerca de la pertinencia de las tesis que presenta, cuya fuerza reside en la propuesta de una facultad del gusto, que sin caer en un intelectualismo del gusto pueda brindar juicios idóneos para el debate público, y sin reducirla al agrado privado, sobre el cual no se admite discusión alguna. La búsqueda de este sutil equilibrio, en la apreciación de la belleza, es el propio de toda la filosofía trascendental. El §9 plantea el fundamento de los juicios estéticos puros en el juego de las facultades, cuya conciencia es el sentimiento de placer y displeacer, es decir que brinda la base desde donde pensar la universalidad subjetiva o estética.

## § 6. EL CAMINO HACIA LA UNIVERSALIDAD SUBJETIVA

El § 6 titulado: «Lo bello es aquello que sin concepto se representa como objeto de una satisfacción universal» ha planteado, entre los comentaristas de Kant, el problema del enlace del segundo momento con el primero, ya que él mismo afirma que: «Esta definición de lo bello puede seguirse de la definición anterior como objeto de la satisfacción, sin interés alguno».<sup>35</sup> La discusión se centra en el tipo de enlace que propone el texto, si se trata de un enlace lógico del primer momento, tomado como premisa, con este segundo momento considerado como conclusión, o de algún otro tipo de enlace.<sup>36</sup> El problema reside en cómo alcanzar el carácter de

---

35 KU, AA 05: 211, 10-11.

36 Allison en este punto discute la interpretación de Guyer, quién señala la inconsistencia de la argumentación de Kant respecto a la inferencia de la universalidad de los juicios estéticos (§6) a partir del desinterés (1er. Momento), puesto que del hecho de que el placer sea sin interés no se sigue la validez para todos, a menos que el desinterés se considere un requisito normativo de aceptabilidad intersubjetiva. En tal caso, Kant estaría confundiendo una cuestión de hecho con un requisito normativo. Allison señala que la función del argumento de Kant es la de construir un puente, desde el desinterés hacia las preocupaciones normativas de la Analítica y la

universalidad de los juicios estéticos a partir de la cualidad, a saber su ser “sin interés”. Puesto en términos de interrogación: ¿Qué rol juega esa derivación, en un análisis de los juicios que comienza por la cualidad y no por la cantidad? ¿Por qué necesita este enlace con la cualidad para pensar la cantidad? Especialmente porque la universalidad del juicio estético no está simplemente dictada por el segundo momento sino que Kant necesitó situarla en el espacio abierto por la cualidad, esto es el carácter desinteresado del juicio estético, como diferencia con la arbitrariedad de un juicio de los sentidos, acerca del que no cabe discusión ni la pretende, es decir con un modo de concebir la subjetividad cerrada en sí misma y, también, con el juicio moral de validez universal práctica fundado en un principio legislativo de la razón.

De este modo, el momento de la cantidad de los juicios estéticos exige la afirmación de su índole cualitativa, que haga posible la diferenciación entre estos y los juicios lógicos. Veremos que, partir de exponer la cualidad es fundamental para la pretensión de universalidad que estos conllevan. Este § 6 presenta la idea de universalidad subjetiva vinculada al carácter desinteresado de la satisfacción como la única forma de satisfacción libre y, por ende, su importancia reside en que el sentimiento de placer queda liberado de los motivos arbitrarios privados. El “sin interés”, como condición cualitativa del juicio estético se ha mostrado como la liberación del juicio con respecto a la facultad de apetecer y así, se abre la posibilidad de pensar esa satisfacción como presumible en cada uno de los otros

---

Deducción: «Para cumplir esta función de enlace, la inferencia de la universalidad a partir del desinterés debe ser vista como razonable y natural pero no necesariamente como una inferencia que debe ser aceptada tal y como está, sin más» (Allison, 2001: 100). (Wenzel, 2000: 91) indica que, «Kant no dice solamente *que* esa segunda explicación puede inferirse, sino que él también presenta argumentativamente esa conclusión. La argumentación de la universalidad del juicio del gusto en la forma de una derivación (*Ableitung*) a partir de los resultados de la investigación del primer momento del juicio del gusto es el tema principal del §6 y es independiente de la investigación realizada en el §9, la que también conduce a una fundamentación de la universalidad del juicio del gusto. En las fundamentaciones dadas en el §6 y en el §9, se trata de dos formas completamente distintas de fundamentación tanto en cuanto a la forma como en cuanto al contenido».

juzgantes y, aún más, se anticipa el carácter normativo asociado a esta forma de universalidad, ya que cada uno «debe creer tener un fundamento para exigir de todo el mundo una satisfacción semejante». <sup>37</sup> Pero, es importante advertir que Kant no dice que el “sin interés” es el principio en el que se fundamenta el gusto, sino que, tal quietud de la apetencia pone de manifiesto la posible existencia de un fundamento universal. Hacia tal investigación se dirige la investigación.

Para pensar la universalidad de los juicios estéticos Kant recurre a una analogía con los juicios lógicos. Recomienda tratarlos “como si” fueran lógicos, “como si” la belleza fuese atribuible al objeto y, por ende, “como si” fuesen juicios de conocimiento del objeto por medio de conceptos. Este “como si” nos advierte del procedimiento de subrepción que ocurre en el lenguaje cuando se habla de la belleza, pues este desplaza al objeto, el resultado de la actividad de reflexión que acontece en el sujeto frente a una representación dada. Pero, a la vez, al tratarlos “como si” fueran lógicos no hay que perder de vista que son juicios estéticos y no producen conocimiento ni del objeto ni del sujeto. La similitud reside en el carácter de universalidad de ambos, carácter que, en el caso de los juicios de conocimiento, está reconocido y fundado en conceptos, pero en los juicios estéticos puros está fundado en un sentimiento, que al no depender ni del objeto ni de un concepto de la razón, permite ser pensado como propio de todo sujeto humano que juzga una representación desde el placer que produce la propia actividad representativa.

El juicio estético es un juicio singular con valor universal –Este x es bello– pero no se trata de la validez lógico formal de un juicio singular. Si lo consideramos desde el punto de vista formal, el juicio “este x es bello” no difiere del análisis de los juicios singulares que realiza la lógica formal. En ellos se afirma la atribución plena del P al S, por lo que en dicho análisis el juicio singular puede ser tratado como universal. Dado que el sujeto es un individuo único, entonces la extensión del concepto está limitada a ese único objeto. La lógica transcendental ya marcó, en la *Crítica de la razón pura* (A71/B96), una diferencia en la consideración

---

37 KU, AA 05: 211.

de los mismos. No es esta universalidad lógico-formal, ni transcendental objetiva, la que ocupa el pensamiento de Kant con los juicios del gusto. Cabe preguntarnos entonces: ¿Cuál es, ahora, la diferencia que introducen los juicios estéticos, en cuanto juicios singulares con pretensión de validez universal? En ellos, la atribución de belleza a un objeto, la mera forma “S es P” refleja el acto mismo de juzgar, es decir que el objeto así juzgado, expresa la acción del sujeto que formula el juicio y, en él, al conjunto de los sujetos juzgantes. “Este x es bello” lo dice un sujeto singular que está en el lugar de todos y cada uno de los posibles juzgantes. Sólo después, puede aplicarse al objeto, definiendo tal aplicación como una subrepción del lenguaje.

Este nuevo tipo de juicios surge como consecuencia del desarrollo de la investigación transcendental, que lo llevó a Kant a descubrir una forma de accionar de la facultad de juzgar, que no había sido percibido antes en la misma filosofía transcendental<sup>38</sup>. Con los juicios estéticos puros trazó una diferencia y abrió un espacio dentro de su propio pensamiento y no sólo con relación a las teorías estéticas de su época<sup>39</sup>. Esa diferencia interna es la que ha planteado entre determinación y reflexión, por la que el juicio difiere en el modo de la atribución del P al S. En el juicio reflexionante del gusto la atribución de belleza al objeto no añade una propiedad más que se integre al concepto de esa cosa<sup>40</sup>, por eso, no amplía el conocimiento del mismo, ya que no es un juicio de determinación de objeto. Se trata de un juicio sobre el propio acto de juzgar, por eso constituye una atribución indirecta al objeto producto de la reflexión. En la comparación entre juicios de determinación y juicios de reflexión, esa forma de atribución se expresa en el “como si”: sin ser lógicos son “como” los juicios lógicos, y

---

38 KU, AA 05:214.

39 Burke, Hume, en cuanto sensualismo del gusto o Baumgarten, en cuanto intelectualismo del gusto.

40 Böhme (Böhme, 1999: 14) señala que: «En los juicios del gusto, acerca del juicio de la forma “x es bello” no se dice, en rigor, que “x” tenga la propiedad de ser bello. Se trata de una predicación impropia (uneigentlich). Esa predicación impropia es la conocida figura del “als ob”». Preferimos hablar de atribución indirecta, puesto que marca mejor el carácter reflexivo del juicio estético.

lo son por la pretensión de validez universal.<sup>41</sup> Esta analogía reforzada por el lenguaje que opera por subrepción, busca hacer inteligible un modo de universalidad reflexivo subjetiva. El juicio lógico, juicio con base objetiva, enuncia cómo es algo y de ello se puede dar una demostración. El juicio estético puro, en cambio, con base subjetiva, indica cómo se debe juzgar acerca de algo y, por ello, puede exigir la adhesión de todos los demás sujetos juzgantes.

## §7. LA VALIDEZ UNIVERSAL DEL JUICIO ESTÉTICO SÓLO PUEDE SER SUBJETIVA

El §7 refuerza esta primera presentación de la universalidad subjetiva (§6) y lo hace nuevamente mediante la comparación con los juicios acerca de lo agradable y lo bueno, pero en función de mostrar la exigencia de universalidad distintiva de los juicios del gusto. Con respecto a lo agradable señala que «cada cual tiene su propio gusto (de los sentidos)»<sup>42</sup>, así enlaza con los argumentos dados en el primer momento de la cualidad (§§3 y 5) y anticipa el contenido argumentativo de la tesis de la Antinomia del gusto: «El juicio del gusto no se fundamenta en conceptos, pues de lo contrario cabría disputar sobre él (decidir por medio de demostraciones)»<sup>43</sup>. En el juicio de lo bello, en cambio el sujeto no juzga sólo “para sí”, no hay algo bello que se circunscriba al “para mí” de la afección meramente sensible. El que juzga bello a un objeto «habla de la belleza como si fuera una propiedad de la cosa. En esa medida dice: “la *cosa* es bella” (...)»<sup>44</sup>. La subrepción del lenguaje expresa el proceso reflexivo del que procede el juicio.

Esto le permite marcar la diferencia entre “contar con la aprobación de los otros” y “exigirla”. Así esboza el vínculo entre universalidad y necesidad del juicio puro del gusto. Esta última será analizada en el cuarto momento, en el que desplegará la exigencia aprobación de todos a

---

41 KU, AA 05: 211, 23-30.

42 KU, AA 05: 212.

43 KU, AA: 338.

44 KU, AA 05: 212.

modo de un “sollen”, por lo que el juicio se constituye en ejemplo, regla y norma ideal.

Finalmente alude a las teorías estéticas de carácter empirista, aceptando la posibilidad de admitir juicios de agrado con valor general, que se constituyen en reglas generales, pero no universales, pues se alcanzan comparativamente y ese procedimiento es propio de reglas que son siempre empíricas. Con esta referencia, que podría ser vista como una digresión, sin embargo, Kant llama la atención acerca de la índole propia del juicio de lo bello, como juicio estético puro. La universalidad no es producto de la comparación, ni tampoco del consenso. El juzgante es singular, el juicio es acerca de un objeto o representación singular y el resultado es un juicio con validez universal.

Este parágrafo tiene como meta ubicar la universalidad de los juicios estéticos puros a diferencia de los juicios acerca de lo agradable, a partir de dos formas de pensar la subjetividad: una basada en la reflexión, a saber, una singularidad intersubjetiva o una intersubjetividad singular, en el caso de los primeros; otra basada en la sensación, una singularidad cerrada en sí misma, en el caso de los últimos. La universalidad subjetiva hace posible, juicios de carácter público y, por ende, discutibles. Tales son los juicios estéticos. En cambio, el carácter privado de los otros, los circunscribe al mundo personal de la psicología de un individuo. Así, se prepara el camino para el ingreso de la idea de comunicabilidad. Desde el punto de vista de la cantidad la diferencia la dará la universalidad exigible en unos e inadmisibles en los otros. El motivo principal de este parágrafo no es aún arrojar luz sobre el carácter no conceptual de los juicios estéticos.

Sólo en los últimos renglones se alude al juicio acerca del bien, como un juicio universal, que claramente basa esa universalidad en conceptos, por lo que cae fuera de la universalidad subjetiva que está presentando ahora.

## §8. LA UNIVERSALIDAD SUBJETIVA ES LA UNIVERSALIDAD ESTÉTICA

El parágrafo comienza señalando que el descubrimiento de la peculiaridad de esta forma de universalidad propia del juicio del gusto

es un logro de la investigación trascendental. Ella pone de manifiesto «una propiedad de nuestra facultad de conocer que hubiera permanecido desconocida sin ese análisis»<sup>45</sup>. Inmediatamente, y recogiendo las tesis esbozadas en los §§ 6 y 7, recurre a una afirmación persuasiva, que se introduce con la expresión: «uno debe convencerse totalmente...» tanto del fundamento no conceptual de este tipo de juicio como de la exigencia de universalidad que los identifica.

La idea de universalidad subjetiva o estética se enlaza con la afirmación —ya introducida en el primer momento y retomada en los dos párrafos anteriores— acerca de que la belleza no es un predicado que corresponda a la comprensión del concepto de un objeto. Kant pone de manifiesto la apariencia ilusoria encerrada en la atribución del predicado bello a un objeto, pero la condición para hacerlo es la de separar lógica de estética, conocimiento de reflexión. De ahí que afirme: «una universalidad que no descansa en conceptos del objeto (aunque sólo sean empíricos) no es en modo alguno lógica sino estética»<sup>46</sup>. Introduce la distinción de una cantidad subjetiva con respecto a la cantidad objetiva propia de los juicios de conocimiento y, en principio, para la primera habla de validez común (*Gemeingültigkeit*). La designa como validez universal (*Allgemeingültigkeit*) o cantidad estética de universalidad o cantidad subjetiva del juicio del gusto de reflexión. Si validez común también es admisible para pensar la universalidad lógica de los juicios de conocimiento, los que tienen como base un concepto, se impone exponer la diferencia entre universalidad lógica y estética (§8), así como también dar el fundamento de esa validez común de la universalidad subjetiva, dado que la misma no se basa en un concepto. Esta última es la tarea que tendrá el §9.

La universalidad estética, afirma Kant, «es de una especie peculiar, porque el predicado de la belleza no se enlaza con el concepto del objeto considerado en su total esfera lógica sino que extiende ese predicado a

---

45 KU, AA 05: 213.

46 KU, AA 05: 214, 30-32.

la esfera total de los juzgantes»<sup>47</sup>. Su peculiaridad reside en que ella está basada en el sujeto que juzga, que se piensa no como individuo aislado ni como totalidad abstracta, sino tal como se menciona en el texto con el término “jedermann”, a saber, “todos y cada uno” o “todo el mundo”, en el cual ese “todos” no es posible sin “cada uno”. La, así llamada, esfera de los juzgantes, constituye una totalidad conformada por todos y cada uno de ellos, que se refleja en el acto de enjuiciamiento.<sup>48</sup> La convergencia de ese “todos y cada uno” de los juzgantes en la unidad del acto de juzgar singular no radica en determinaciones psicológicas de los seres humanos ni en la unidad prescrita por una ley de la razón ni en ningún concepto del objeto. Esto ha sido lo primero que Kant debió excluir para poder fundamentar a priori una universalidad estética. El alcance universal de los juicios estéticos como extensión a la esfera de los juzgantes se basa en la función reflexionante de la facultad de juzgar, que efectúa un movimiento de referencia de la representación al estado de las facultades de conocimiento, estado que se expresa en el sentimiento de placer y displacer. La exposición de esta referencia será el objeto de análisis del §9. El juicio de gusto es singular, lo juzgado es un objeto singular, el enjuiciamiento debe ser siempre individual, pero a diferencia del mero juicio de los sentidos, aquel «lleva consigo una cantidad estética de universalidad, esto es, de validez para todo el mundo»<sup>49</sup>.

La universalidad estética sólo puede quedar referida a la universalidad “sin conceptos”, puesto que la universalidad basada en conceptos es lógica y vale para el conocimiento teórico o práctico del objeto. Kant

---

47 KU, AA 05: 215, 9-13.

48 Fiona Hughes (Hughes, 1990:41) piensa la extensión a la esfera de los juzgantes como “evocación” en el juicio de uno a todos. Así indica: «Los juicios sobre el agrado de un fenómeno sensorial también son estéticos y singulares, pero no llevan el estado adicional de la universalidad, que ahora Kant dice es la cantidad estética de los juicios estéticos. Entonces la cantidad de los juicios estéticos resulta ser la de juicios singulares que, sin embargo, son universales. Un fenómeno singular tiene validez universal, no porque se aplique a todo, sino porque evoca – o debe evocar - el placer de todos».

49 KU, AA 05: 215.

es todavía más radical en este punto, cuando dice que: «Si se enjuicia al objeto por meros conceptos, se pierde toda representación de la belleza».<sup>50</sup> Como consecuencia, el enjuiciamiento estético requiere de un acto de reflexión, esto es, requiere referir la representación al sentimiento de placer y displeacer de cada cual, referencia que realiza cada individuo y que no puede ser suplantada por reglas generales, ni por imitación del enjuiciamiento de otros, ni puede ser obtenida por comparación, ni por consenso. En el juicio estético puro es ese objeto, y no otro, al que se declara bello y, no como el caso de una regla ya formulada, sino que el mismo caso es el que dicta la regla, porque el caso es la regla. El objeto singular declarado bello es irremplazable en su carácter de ser único e irremplazable es también la singularidad del que juzga, pero es una singularidad que juzga poniéndose en el lugar de cada uno de los otros (§40), es decir que reflexiona sobre su propio juicio separando las condiciones privadas que sólo conciernen a la arbitrariedad de sus circunstancias. Este modo de pensar amplio remite a una intersubjetividad presente en el acto de reflexión individual.<sup>51</sup> El juicio resultante tendrá

---

50 Ibid.

51 Longenesse (Longuenesse, 2005: 272) invita a pensar esta “comunidad fundada a priori de sujetos juzgantes, una comunidad fundada en el a priori de las capacidades de representación compartido por todos los sujetos juzgantes, considerados simplemente como tales”, a la que remite el juicio de gusto, bajo el concepto de espíritu o comunidad, en una explícita referencia a Hegel. Hughes (Hughes, 1990: 41) refiere a esta polaridad singular-universal, en términos de tensión entre autonomía y sociabilidad inseparable del juicio de gusto: «Si tratamos de juzgar los objetos por completo en términos de conceptos, seríamos incapaces de una respuesta estética y esta es la razón por la cual no hay una regla que establezca si algo es o no bello. Nadie puede persuadirnos mediante el argumento de que algo es estéticamente placentero, porque tenemos que ‘presentar el objeto ante nuestros propios ojos’ (AA 05: 216). Sin embargo, al mismo tiempo, consideramos nuestro juicio válido para todos. Esta es la tensión que estructura el pensamiento de Kant, acerca del gusto, de principio a fin. Esta es una tensión que está en el origen del gusto y, por lo tanto, no puede ser completamente disipada. Pero una tensión no es necesariamente una paradoja y el juicio estético no es una posición auto-contradictoria; sino una [posición] que marca una sociabilidad que no disuelve la autonomía del sujeto. La voz del individuo habla por la comunidad más amplia de todos los sujetos juzgantes al encontrar algo bello».

un carácter normativo<sup>52</sup> (cuestión que se expondrá en el cuarto momento de la *Analítica*), esto significa que se constituirá en una regla para todo el que juzga, bajo la condición de separar el juicio del interés en el objeto y de la función determinante del conocimiento. La esfera estética y la lógica quedaron vinculadas a la función de reflexión y determinación de la facultad de juzgar, respectivamente. Por eso, Kant llama la atención acerca de la importancia de la filosofía trascendental, que ha puesto de manifiesto, en esta forma de universalidad estética, una peculiaridad de nuestra facultad de conocimiento.

En este §8 Kant no expone el significado del carácter no conceptual de la universalidad del juicio del gusto, sino que lo presenta en relación a la diferencia entre estética y lógica, esto es enlazado a la idea de cantidad estética del juicio como extensión al conjunto de los juzgantes. De ahí, que la pretensión a la validez universal que lleva consigo el juicio estético al declarar bello a un objeto, sea la idea de un voto universal «con respecto a la satisfacción sin mediación de conceptos», en tanto idea de un acuerdo universal como adhesión de todos y cada uno de los juzgantes en el juicio que se formula.

## §9. EL JUEGO DE LAS FACULTADES O EL FUNDAMENTO DEL CARÁCTER PURO DE UN JUICIO DE GUSTO.

Una vez presentado el tipo de universalidad implicada en un juicio estético, Kant debe exponer el fundamento de los juicios estéticos puros, es decir explicitar cuál es la condición a la que debe atenerse un juicio estético para ser puro. Para encontrar un fundamento a priori es necesario llevar a cabo una «Investigación de la cuestión: si en el juicio de gusto, el sentimiento de placer precede al enjuiciamiento del objeto o si este lo

---

52 Guinsborg, en oposición a Guyer, cuestiona el sentido que se le da al carácter normativo de los juicios estéticos de gusto. Ella aclara que no se trata de una predicción o pronóstico de concordancia universal sino de una exigencia de aprobación expresada en el verbo “sollen”: «En un juicio del gusto exigimos la aprobación exactamente en el mismo sentido en que la exigimos de un juicio cognitivo acerca de una propiedad objetiva, como la figura o la mediad de un objeto». (Ginsborg, 2008: 67)

precede a aquél»,<sup>53</sup> tal como lo enuncia el título del §9. En la resolución de esta disyunción, o como veremos, en la fundamentación de su primera parte reside la clave de una crítica del gusto.

La investigación de dicho fundamento parte de la validez privada de un juicio de gusto de los sentidos frente a la validez pública del juicio estético de reflexión. De esta cuestión se sigue la imposibilidad del primero de ser comunicado a diferencia de la comunicabilidad inherente al segundo. El concepto de comunicabilidad que aparece al comenzar el tercer párrafo, es una consecuencia del significado del par: validez privada-validez pública. El vínculo entre publicidad, comunicación y conocimiento lo encontramos planteado en la tradición filosófica ya desde Aristóteles, y más cercano a Kant, en el pensamiento de la ilustración. El mismo Kant lo legitima en “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?» Y lo reafirmará en los §§ 39 y 40. En este momento de la cantidad y, tal como fue presentado en el § 8, lo original del planteo reside en el enlace entre validez y comunicabilidad.

¿Qué es lo universalmente comunicable en los juicios estéticos en tanto juicios de validez pública? Para responder esta cuestión Kant toma como modelo de la comunicabilidad al conocimiento. La argumentación parte del carácter público de este y, por ende, de la comunicabilidad de las representaciones que tienen como base un concepto del objeto, puesto que, dicho concepto es la regla para la representación del objeto y, en tanto tal, es el punto en el que concuerda la facultad de representación de todo sujeto que se represente al objeto mediante ese concepto. Ahora bien, si la comunicabilidad del juicio estético no se acredita conceptualmente, dado que no son juicios lógicos de conocimiento, la misma debe ser pensada en relación al sujeto y no al objeto. O sea, que Kant investiga el lado subjetivo en el que descansa el conocimiento objetivo. El estado del ánimo, o sea la disposición del conjunto total de las facultades implicadas en el proceso de aprehensión- composición de una representación (imaginación y entendimiento) es lo que se puede comunicar universalmente, puesto que constituye la base de la actividad de conocimiento. Las facultades que

---

53 KU, AA 05: 216.

están “en juego” en una representación son la imaginación –que combina lo múltiple de la intuición sensible- y el entendimiento –que reúne esa multiplicidad en la unidad del concepto-, pero, en el caso del juicio estético, la relación entre ambas no es la de determinación de la intuición mediante el concepto sino la del libre juego las facultades.

El juego<sup>54</sup> refiere a la actividad que ambas facultades despliegan para el conocimiento pero sin llegar a conocer<sup>55</sup>, es decir que no llega a ser determinante de objeto, en este sentido es libre de tener que seguir una única regla. En el momento de la cualidad se presentó al ser “sin interés” propio del placer en lo bello, como placer libre, en la medida en que no depende ni del objeto, ni de inclinaciones sensibles ni de una ley de la razón. Esta libertad en sentido negativo abre el espacio de la libre contemplación de la belleza, esto es, desligada de cualquier apetencia. En este segundo momento, el concepto de libre juego de las facultades presenta una forma de libertad en sentido positivo, como actividad liberada de la función de determinación, o sea de las condiciones de aplicación al objeto, pero centrada, a la vez, en la relación, atendiendo en ella a la actividad que ambas realizan. Las facultades involucradas en la estimación estética son

---

54 El concepto de “juego de las facultades” indica que un acuerdo pre-categorial de las mismas, es decir la posibilidad de actuar en concordancia con distintos fines es decisivo por su carácter pre-configurador de la actividad categorial del conocimiento. En este sentido Fiona Hughes (Hughes, 2007: 278) sostiene que «[l]a facultad de juzgar es el poder para conectar, pero no sólo con respecto a un caso en particular, sino también y más fundamentalmente, a nivel de procesos de pensamiento. Si no fuésemos capaces de coordinar la receptividad sensorial con la capacidad intelectual para unificar e identificar qué es lo que tenemos en el seno de nuestros sentidos, no podríamos experimentar absolutamente nada. Ni siquiera podríamos pensar nada, [puesto que] por nuestra capacidad de pensamiento siempre estamos en relación con la receptividad. El juicio estético revela la condición humana de encontrarnos a nosotros mismos en un mundo en el que damos sentido en el seno de una combinación de orientaciones».

55 KU, AA 05: 217, 26-32: «Ahora bien una representación mediante la cual un objeto es dado, para que de ahí salga un conocimiento en general, requiere la imaginación, para combinar lo diverso de la intuición y el entendimiento para la unidad del concepto que une las representaciones. Ese estado de un libre juego de las facultades de conocer (...) debe dejarse comunicar universalmente».

las mismas que están involucradas en el conocimiento, la actividad es inicialmente la misma, pero el juego cambia las reglas, esto es el fin al que tiende esa actividad. Ya no se quiere juzgar al objeto en cuanto tal, sino que se quiere saber si una representación es idónea para provocar placer junto a una intensa actividad intelectual sin que, por eso, se llegue encontrar la unidad en una única regla que se corresponda unívocamente con lo aprehendido en la sensibilidad. El juego es una actividad doble y heterogénea, pero, a la vez, concordante; es reglado, pero a la vez libre para usar esas reglas. De eso trata la armonía de las facultades.<sup>56</sup> La belleza señala esa concordancia entre la facultad sensible y la intelectual, no como armonía preestablecida sino reflexionada. La proporción adecuada entre elementos sensibles y regla conceptual exige que la configuración sensible no remita a una imaginación arbitraria, que juega sola a componer formas, ni tampoco a regularidades matemáticas donde tiene primacía el entendimiento pero la imaginación se aburre, tal como sucede, según la observación que hace Kant, con el trazado de los jardines de Sumatra.<sup>57</sup>

---

56 John Zammito (Zammito, 1992: 92) destaca la importancia que tiene esta idea para abordaje de la crítica del gusto desde la filosofía trascendental: «Kant argumenta, en vistas a todas las características esenciales de los juicios de gusto, que los principios racionales a priori en los que se basa, sólo podrían encontrarse en la relación de las facultades entre sí. En el § 9, que él llamo *la clave de la crítica del gusto*, expresó esta idea como *armonía de las facultades*».

57 KU, AA 05: 243,5. Fiona Hughes (Hughes, 2010: 46): «Esta es la famosa ‘armonía de las facultades’ muy discutida en las interpretaciones de la estética de Kant. Como se señala a menudo, ahora surge una gran dificultad, porque Kant parece decir que el juego libre de las facultades es necesario para la cognición. En primer lugar, esto haría que la cognición dependiese del estado de ánimo distintivo del juicio estético, y así, se seguiría, hacer que la cognición dependa del juicio estético. En segundo lugar, esta formulación va en contra de la insistencia reciente de Kant de que la cognición se basa en una regla, lo que es distinto del juicio estético que se basa en el juego libre de las facultades». El llamado de atención de esta autora en este punto se centra en la expresión de Kant “conocimiento en general” y ella se pregunta, si Kant se está refiriendo a cualquier conocimiento o a este tomado en sentido estricto. Propone una potencial solución a tener en cuenta, según la cual Kant “debería haber dicho que esa cognición requiere alguna relación entre las facultades, las que solamente están en una relación específicamente armoniosa de juego libre, cuando juzgamos estéticamente”. Al respecto, la interpretación de

Al discriminar la base común del enjuiciamiento estético como «[e] se estado de un libre juego de las facultades de conocer»,<sup>58</sup> la conclusión es que, entonces, el mismo «debe dejarse comunicar universalmente».<sup>59</sup> Ese estado se expresa en un sentimiento de índole peculiar: el sentimiento de placer y displacer como sentimiento de reflexión. El sentimiento de placer y displacer en lo bello –que, como vimos, ya ha sido deslindado del placer en lo agradable y en el bien- es el resultado y la expresión de la reflexión de la facultad de juzgar, cuando esta atiende en el acto mismo de enjuiciamiento, a la disposición conjunta de las facultades de representación.<sup>60</sup> El juego de las facultades es el resultado positivo que instaura el camino intermedio entre mera sensibilidad y la pura inteligibilidad, o dicho de otra manera entre sensualismo e intelectualismo del gusto, camino que se abre a partir de una forma de universalidad “sin concepto”, antecedida por la cualidad del juicio de ser “sin interés”.

---

Christel Fricke (Fricke, 1990: 50) señala que un punto sobre el que, según ella, la literatura sobre la tercera Crítica no repara es, justamente, que «la imaginación y el entendimiento están en un juego libre sólo cuando concuerdan armónicamente». Por ende, es confuso presentar el juego libre de las facultades como condición a la que se ajusta todo conocimiento en general. Ella indica que “Kant insinúa tal malentendido en distintos pasajes de la KU y en particular, de hecho, en el §9” (Fricke, 1990: 49). Lo que Kant señala, a nuestro criterio, es que el juego libre de las facultades, en tanto estas son capaces de hacer concordar sus diferentes actividades, tal como se muestra cuando “refieren una representación a un conocimiento en general” (AA 05: 217), actúa como requisito o condición subjetiva, tanto del juicio de conocimiento como del juicio estético. Pero, en el primer caso las facultades que están en juego organizan su actividad en función de un concepto, por ende, sujetan su actividad a una regla, en cambio en el caso del juicio estético prescinden de dicha regla y basan la conformidad en la relación misma, en la “conformidad a fin” de sensibilidad y entendimiento, conformidad de la que nos hacemos conscientes en un sentimiento. 58 KU, AA 05: 217, 26-32.

59 *Ibid.*

60 La tesis de Hannah Ginsborg (Ginsborg, 2008: 62) con respecto a la universalidad de la relación entre el placer y la belleza en el juicio estético pone de manifiesto que: «Lo ingenioso allí (en el segundo momento) no es que la satisfacción no se basa en la aplicación de un concepto, sino en que la pretensión del juicio a la validez universal no está fundada en un concepto».

Kant alcanza a enlazar, así, los elementos que ha presentado. La comunicabilidad de una representación queda ligada a la comunicabilidad universal del «estado del libre juego de la imaginación y el entendimiento». <sup>61</sup> Dicha comunicabilidad es decisiva en ese vínculo entre la representación y el placer con respecto al fundamento en el que se apoya el juicio estético, según sea el placer en el objeto o en el acto de enjuiciamiento, el que preceda como la condición en la que descansa el juicio. La idea de precedencia indica la base o fundamento del juicio. La comunicabilidad universal de una representación no puede ser afirmada del gusto de los sentidos, en tanto depende de condiciones psicológicas (§§ 7y 8) pero se afirma en el juicio estético de lo bello en analogía con la comunicabilidad universal del conocimiento, aunque difiere de este, por el hecho de que en el conocimiento «la representación es objetiva y solo así tiene un punto de referencia universal con el cual la facultad de representación de todos está obligada a concordar». <sup>62</sup> Llevar las representaciones a la unidad de la conciencia objetiva es el punto de concordancia intersubjetiva y base de la comunicabilidad universal del conocimiento. La comparación con el conocimiento y la exposición de la actividad de la facultades en la que este se sostiene, es decisiva en la argumentación de Kant al confrontar el sentimiento de placer en la representación del objeto -del que sólo surgen juicios con validez privada-, con el placer en la reflexión, basado en el reflejo en el ánimo de una actividad que podemos presuponer en todos los hombres, <sup>63</sup> puesto que estructural y dinámicamente es la actividad

---

61 KU, AA 05: 217. Este concepto ha sido trabajado en la literatura kantiana, en la tercera Crítica y en referencia a las dos Críticas anteriores. En particular es destacable el estudio de Trebels (1967). Ha sido considerado en el desarrollo de los trabajos de C. H. Wenzel (Wenzel, 2000: 169-178); G. Kohler (Kohler, 1980:170-188); C. Fricke (Fricke, 1990: 48-63), entre otros. Por supuesto también es abordado en los trabajos citados de H. Allison, B. Longuenesse, F. Hughes y J. Zammito.

62 KU, AA 05: 217, 13-15.

63 Cuando Kant analiza la cantidad universal de un juicio estético, no se refiere a la forma lógica del mismo, que es singular, sino a su validez. De aquí que se discuta acerca de la índole del carácter normativo de la universalidad analizada en este segundo momento, así como también acerca de su diferencia con el cuarto momento de la Analítica. Allison (Allison, 2001: 106-7) sugiere que: «En toda

de conocimiento y, de ahí, la razón de su comunicabilidad universal. Así acredita el carácter de precedencia del placer en el enjuiciamiento de una actividad con respecto al placer pensado como deleite en el objeto. Por eso, el título del §9 propone una disyunción para cuya resolución ya sabíamos, en virtud del desarrollo de los párrafos anteriores, qué alternativa no era posible, pero faltaba mostrar el fundamento prometido y no abordado hasta este párrafo, según el cual el placer brota del mismo acto de juzgar y no del objeto.

De aquí, se desprenden dos problemas bien interesantes que han atraído la atención de algunos comentaristas: uno, ha sido mencionado como la base estética del conocimiento o el lado subjetivo en el que descansa el conocimiento objetivo (Hughes, 2007), puesto que el juicio estético tiene como base el sentimiento del estado de las facultades responsables del conocimiento cuando se disponen en tal relación; y, el otro es el vínculo entre la unidad transcendental de apercepción y la forma de hacerse consciente de esta síntesis subjetiva, una conciencia estética, pero no como multiplicación de la conciencia sino como abordajes diferentes de la misma autoconciencia. Respecto a este último, Kant indica que el modo en que nos aperecimos de la actividad de las facultades en su juego libre implica una conciencia estética de la unidad en la actividad de las mismas, como una unidad sentida. No se puede tratar de la conciencia intelectual,

---

esta sección, Kant obviamente está luchando por una manera de caracterizar esta universalidad que conserve ambas, la naturaleza estética del juicio y la subjetividad que es inseparable de ella. Además, de hecho, llega a una forma más adecuada de hacerlo con la apelación a la idea de un “universal voz “[allgemeine Stimme]. Como se desprende de la manera en que Kant lo usa, la idea de una voz universal funciona como el análogo estético de la voluntad general de Rousseau; es decir, sirve como la fuente postulada de la supuesta universalidad de un juicio de gusto». Ginsborg por su parte, señala que el problema de la universalidad del segundo momento debe ser pensado en relación a la exigencia de aprobación universal que se plantea en el cuarto momento de la Analítica. Wenzel (Wenzel, 2000: 142-155) analiza los distintos lugares del texto en los que Kant menciona este requisito de los juicios de gusto de ser singulares y universalmente válidos. La idea de una comunidad de los sujetos juzgantes la analiza separada de la exposición de los argumentos de la Analítica acerca de la universalidad estética.

en la que se enlaza lo diverso de la intuición en la unidad del concepto. Tal enlace exige el esquematismo de la imaginación como condición de la aprehensión objetiva. Kant no menciona acá el problema de alguna otra forma de pensar el esquematismo, que no implique la determinación objetiva de una representación. Pero, la pregunta acerca de cómo nos hacemos conscientes de la concordancia de las facultades de conocer, lo conducirá a plantear la cuestión del esquematismo sin conceptos (§35). La respuesta que obtenemos ahora es que nos hacemos conscientes estéticamente de esa actividad mediante el sentimiento de placer y displacer, pues este constituye la sensación del efecto que produce en el ánimo el juego de las facultades “cuya comunicabilidad universal postula el juicio de gusto”.<sup>64</sup>

En este segundo momento se pone de relieve un tipo de enjuiciamiento que atiende a una actividad y no al objeto, un tipo de enjuiciamiento que quedaría oculto si la filosofía trascendental, en palabras de Kant, no hubiese distinguido entre determinación y reflexión. Sólo a partir de allí se hace visible un fundamento que distingue a los juicios del gusto respecto a otros tipos posibles de juicios. La relación entre el sentimiento de placer y displacer y la exigencia de validez universal del juicio estético desde su analogía con el conocimiento se desarrollará en la Deducción trascendental de los juicios del gusto y sólo después de esta exposición se podrá juzgar la pertinencia de tal exigencia.

En los distintos momentos del juicio estético, Kant nos presenta los elementos necesarios para pensar una crítica trascendental del gusto a diferencia del intelectualismo o del sensualismo del mismo, pero no el desarrollo completo de su pensamiento. Por eso, el enlace que efectúa entre los distintos momentos permite pensar no tanto en una derivación silogística sino en articulaciones de los distintos momentos como presupuestos requeridos para la introducción de cada nuevo elemento. Así se van mostrando las variaciones en el tratamiento del concepto de lo bello, brindadas por cada momento. El pensamiento discurre desde lo que ya sabemos, por haber sido tratado en el momento anterior, a lo que sabremos

---

64 KU, AA 05: 219.

gracias a esa nueva propiedad que se agrega al variar la perspectiva en el momento siguiente. Pero esto sólo puede verse al terminar la exposición, cuando el concepto de lo bello ha completado el pasaje por los distintos momentos.

Por este motivo, a nuestro criterio, en los párrafos de los distintos momentos del juicio del gusto, expuestos en la Analítica, encontraremos las precisiones necesarias para pensar la plausibilidad, índole, alcance y fundamento de los juicios estéticos puros, pero no la exposición de su desarrollo. Será necesario alcanzar la Deducción de los juicios del gusto, efectuada también en la Analítica, y, luego, recién en la Dialéctica — en la Solución a la Antinomia del Gusto— sabremos que este ser “sin conceptos”, que sin embargo refiere a un concepto, aunque indeterminado, se trata de una idea de la razón. También, el problema vinculado a la universalidad sin conceptos es el del “esquematismo sin esquemas”, que sólo puede pensarse en el contexto de la Deducción trascendental de los juicios del gusto (en particular el §35) y, posteriormente, en la Dialéctica, vinculado al procedimiento de la analogía y el símbolo. De este modo, la exposición de los distintos momentos del juicio del gusto en la Analítica tiene como fin discriminar los elementos constitutivos del juicio estético puro, presentarlos en su conexión, y, así, abrir un espacio —el estético— para un nuevo tipo de juicios, que no se confunden con otros, es decir, que a través de esos momentos Kant no trata de exponer todo el desarrollo de la justificación.



# Tercer y cuarto momento del juicio de gusto (KU, §§ 10-22)

Matías Oroño

## TERCER MOMENTO DEL JUICIO DE GUSTO

Bajo el título *Tercer momento del juicio del gusto, según la relación de los fines que se toman en consideración en él* se despliega el análisis de lo bello según el momento de la relación. La división de la “Analítica de lo bello” en cuatro momentos sigue el hilo conductor de las categorías que fueron expuestas en la KrV.<sup>1</sup> Recordemos que las categorías de relación

---

1 Derrida llama la atención sobre la estructura en cuatro momentos de la “*Analítica de lo bello*”. Esta analítica toma como hilo conductor a las categorías del entendimiento puro que fueron descubiertas en la *Crítica de la razón pura*. Según el filósofo francés, Kant parte de una estructura perteneciente a los juicios de conocimiento y la traslada de manera artificiosa y violenta a juicios que no pueden reducirse al conocimiento

son sustancia, causalidad y comunidad. Como veremos a continuación, el tercer momento sobre el juicio del gusto analiza lo bello desde el punto de vista de la causalidad que está involucrada en este tipo de enjuiciamiento. A diferencia de lo que sucede en la KrV, donde la causalidad establece relaciones entre objetos de la experiencia, aquí encontramos un nuevo tipo de causalidad que mediante la noción de finalidad relaciona el objeto que es enjuiciado con el sujeto.<sup>2</sup> Cabe destacar que aquí el objeto no es considerado con fines cognoscitivos, ni prácticos, sino desde la perspectiva del discernimiento estético reflexionante.

El tercer momento de la “Analítica de lo bello” abarca los §§ 10-17. El § 10 se intitula *De la finalidad en general*. En un primer paso se define el concepto de fin (*Zweck*) según sus determinaciones transcendentales, es decir, sin presuponer elementos empíricos (como podría ser el placer). En general, «el fin es objeto de un concepto en la medida en que este se considera como la causa de aquel (el fundamento real de su posibilidad)» (KU, AA 05: 220). Una cosa (llamémosla *x*) puede ser pensada como un fin en la medida en que *x* depende causalmente de un concepto que actúa como fundamento real de su posibilidad. Expresado en otros términos: el

---

objetivo. *Cfr.* Derrida (2010 [1978]: 80-81). Algunos autores que han desarrollado lecturas similares a la de Derrida son: Crawford (1974: 17) y Lyotard (1991: 17). Por su parte, Hughes (2010: 27) subraya que si bien el juicio de gusto no proporciona conocimiento en sentido estricto, se sitúa en el plano de un conocimiento más amplio que en el §9 de la KU Kant denomina *conocimiento en general (Erkenntnis überhaupt)* (KU, AA 05: 217 y ss.).

<sup>2</sup> Allison (2001: 119) y Guyer (1979: 207-211) observan en este tercer momento de la *Analítica de lo bello* una focalización en el objeto bello, el cual no había sido considerado en los dos primeros momentos. Guyer considera que Kant desarrolla una teoría que indica las características que debe poseer un objeto para ser juzgado como bello. Estas características se refieren, según el intérprete, a propiedades espacio-temporales del objeto que resultan decisivas para que algo sea valorado como bello. Así pues, Kant estaría comprometido con lo que este intérprete denomina “formalismo restrictivo”. Por su parte, Allison sostiene que el argumento principal del tercer momento de la “*Analítica de lo bello*” está en continuidad con las condiciones del juicio de gusto que comenzaron a ser establecidas en el primer momento. No obstante, Allison observa en el tercer momento de lo bello la introducción injustificada de un *formalismo* sobre las propiedades del objeto bello.

concepto de  $x$  es la causa, mientras que  $x$  es el efecto o fin mentado por tal concepto.

En un segundo paso se define la finalidad (*Zweckmäßigkeit*) en los siguientes términos: «la finalidad (*forma finalis*) es la causalidad de un concepto con respecto a su objeto» (KU, AA 05: 220). Ambas definiciones configuran un entramado conceptual según el cual un fin solo es posible como efecto de un concepto y la finalidad es este peculiar tipo de causalidad, en la cual el concepto actúa como causa y el fin es un efecto. Ahora bien, Kant agrega que «la representación del efecto es aquí el fundamento de determinación de su causa, y la precede» (KU, AA 05: 220). Que la representación del efecto (es decir, del fin) sea el fundamento que determina la causa y la preceda parece contradecir aquello que fue afirmado anteriormente al sostener que el concepto es el fundamento real de la posibilidad del objeto en tanto fin. Es decir, hay dos tesis que parecen contradecirse:

- a) el concepto (en tanto causa) es el fundamento real de la posibilidad del fin (en tanto efecto);
- b) la representación del efecto (es decir, del fin) es el fundamento de determinación de su causa.

Esta aparente contradicción puede resolverse si observamos que en la primera de estas tesis se habla simplemente de un fin (que es pensado como efecto de un concepto), mientras que la segunda se refiere a la representación (*Vorstellung*) del efecto. Así pues, debemos distinguir tres elementos en esta compleja relación implicada en la teoría sobre la finalidad, a saber:

- 1) la representación del efecto (es decir, del fin);
- 2) el concepto (en tanto causa);
- 3) el fin (en tanto efecto).

Lo que Kant plantea aquí es que el concepto es causa solo en la medida en que se halla determinado por la representación de un fin; el concepto debe ser concepto de algo. Por este motivo, la representación del efecto precede a la causa (al concepto). Una vez que el concepto ha sido determinado mediante la representación de un fin, el concepto puede actuar como causa (como fundamento de determinación real) del

efecto (es decir, del objeto mismo en tanto fin). Podemos ejemplificar esta triple distinción con el siguiente caso: la representación de una mesa en la mente de un artesano precede al concepto de mesa, el cual actúa como causa de la mesa que es construida por un artesano. Observamos así la serie: representación de un fin – concepto de un fin (causa) – fin (efecto).

Sobre la base de esta noción general sobre la finalidad (en la cual no fueron presupuestos elementos empíricos de ningún tipo), encontramos una definición sobre los sentimientos de placer y de displacer. El placer es caracterizado como la conciencia de la representación que contiene el fundamento para conservar el estado del sujeto. Es decir, el placer implica una causalidad final entre cierta representación y el mantenimiento de un estado mental del sujeto. Por el contrario, el displacer es la conciencia de una representación que contiene el fundamento para determinar el cambio del estado representacional del sujeto, ya sea alejando o eliminando las representaciones actuales.

El último paso del § 10 consiste en introducir la noción de finalidad sin fin (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*). Se trata de una novedad que Kant introduce gradualmente a partir de elementos ya conocidos por el lector. Este modo de exposición consistente en presentar las novedades de manera gradual es bastante usual en el estilo kantiano. En el marco teórico del criticismo kantiano la facultad de desear (aquella en virtud de la cual se determina la acción según la representación de un fin) es la voluntad. Ahora bien, un objeto, un estado del ánimo o incluso una acción pueden ser teleológicos sin que ello presuponga la representación de un fin determinado. De este modo, se introduce el concepto de finalidad sin fin (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*) como aquella causalidad teleológica en la que no está determinado un fin en particular. Estos objetos son teleológicos puesto que solo podemos representarnos su posibilidad suponiendo como fundamento suyo una causalidad según fines y con ello, una voluntad. En otros términos, la finalidad sin fin se predica de aquellos objetos que solo pueden ser inteligibles para nosotros si los pensamos en analogía con aquellos objetos que efectivamente tienen su causa en una voluntad. En un objeto bello encontramos una finalidad sin

fin, ya que su forma solo es inteligible si la pensamos *como si* fuese el producto de una voluntad.

Las últimas líneas del § 10 introducen el tema que será tratado en los siguientes párrafos, a saber: la finalidad *formal*. Mediante la finalidad sin fin podemos explicar la posibilidad de una *forma* de la naturaleza *como si* se derivara de una voluntad. Mediante la razón no podemos comprender este tipo de finalidad, ya que eso significaría determinar el objeto como si efectivamente se derivara de una voluntad. Pero mediante el discernimiento reflexionante —a través del cual no determinamos nada del objeto— es posible contemplar la finalidad sin fin *según la forma* (*i.e.* la belleza). Esta contemplación de la finalidad formal es la que tiene lugar en los juicios de gusto. En el § 12 de la “Primera introducción” a la KU Kant sostiene que la división sistemática de la *Crítica del discernimiento* debe efectuarse según el principio *a priori* de finalidad propio del discernimiento reflexionante. Por un lado, en la medida en que consideramos la finalidad subjetiva, nos hallamos ante el modo de juzgar estético. Este no presupone ningún concepto determinado y remite las representaciones al sentimiento de placer y displeacer. Por otro lado, en la medida en que consideramos la finalidad objetiva nos hallamos ante el modo de juzgar teleológico —que Kant aborda en la segunda parte de la KU—. Ahora bien, según el planteo del § 12 de la “Primera Introducción” la finalidad (ya sea subjetiva u objetiva) puede ser o bien interna, o bien relativa. La finalidad subjetiva interna es aquella que nos permite enjuiciar un objeto como bello. En estos juicios la forma del objeto se muestra idónea para nuestras facultades de conocimiento y ocasiona la concordancia entre la imaginación y un concepto indeterminado del entendimiento. Por su parte, la finalidad subjetiva relativa conduce al enjuiciamiento de lo sublime. Allí los objetos no son idóneos en virtud de su forma para nuestras facultades cognoscitivas, pues incluso pueden presentarse como carentes de forma. En lo sublime la finalidad subjetiva es relativa, puesto que los objetos constituyen una mera ocasión para descubrir una finalidad superior en la destinación superior de nuestras facultades anímicas (*Cfr.* EE KU, AA 20: 249). En lo bello encontramos una *finalidad formal* (*formale Zweckmäßigkeit*), la cual se refiere a aquella idoneidad que presentan

las formas de ciertos objetos en su relación con nuestras facultades de conocimiento. Ahora bien, para comprender la noción de *finalidad formal* que está presente en este contexto es útil remitirse al § VIII de la “Primera Introducción”. Allí se señala que los juicios estéticos pueden ser de dos tipos. Una primera variante es aquella en la cual la sensación de placer es producida por la intuición empírica del objeto. Kant se refiere con esta formulación a los juicios estéticos de lo agradable o juicios estéticos de los sentidos. Esta primera variante de los juicios estéticos involucra una *finalidad material*. Una segunda variante está constituida por los juicios estéticos de reflexión, en los cuales la sensación placentera es el producto de un juego armónico entre la imaginación y el entendimiento frente a una representación dada. Esta segunda variante de los juicios estéticos involucra una *finalidad formal* (Cfr: EE KU, AA 20: 224).<sup>3</sup>

La tesis central del § 11 sostiene que el fundamento del juicio del gusto es la finalidad sin fin (o la mera forma de la finalidad). De este modo, se excluyen otros posibles fundamentos del juicio de gusto: «[...] ni el estado agradable que acompaña a la representación, ni la representación de la perfección del objeto, ni el concepto de lo bueno [...]» (KU, AA 20: 221) pueden valer como fundamentos de determinación del juicio del gusto. El sentimiento de lo agradable constituye un fin subjetivo (privado), mientras que la perfección del objeto así como el concepto de lo bueno constituyen fines objetivos. Solo la mera forma de la finalidad, mediante la cual nos es dado un objeto, fundamenta la satisfacción de lo bello. El juicio del gusto coloca en primer plano un tipo de complacencia que con independencia de todo concepto enjuicamos como universalmente comunicable. Es decir, al predicar la belleza de una flor comunicamos un estado que debería ser compartido por todos los demás sujetos juzgantes. Esta exigencia de universalidad separa el gusto del agrado (que se define como un placer cuyo alcance es meramente privado). Asimismo, dado que la universalidad de lo bello no reposa sobre conceptos determinados, el gusto puro se distingue de la perfección y de lo bueno.

---

3 Para obtener un amplio panorama acerca de los distintos significados que el término *Zweckmäßigkeit* adquiere en la KU ver Tonelli (1957-58: 154-166).

El § 12 subraya: «El juicio de gusto descansa en fundamentos *a priori*» (KU, AA 05: 221). Es imposible enlazar *a priori* una representación (en tanto causa) y un sentimiento de placer o displacer (en tanto efecto), pues toda relación causal entre objetos de la experiencia solo puede ser conocida *a posteriori*. Por ello, la tesis según la cual *el juicio de gusto descansa en fundamentos a priori* no significa que el placer involucrado en el juicio de gusto pueda enlazarse *a priori* con alguna representación que sería su causa. La solución de Kant consiste en identificar el placer del juicio estético con la conciencia de la finalidad sin fin. Es decir, el placer no se deriva (como un efecto) de la conciencia de la forma de la finalidad, sino que el placer *es* la conciencia de la finalidad sin fin. Para clarificar este punto Kant traza una analogía con el sentimiento moral de respeto. En la KpV el sentimiento de respeto no se deriva de la idea de lo moral (en tanto causa), sino de la determinación de la voluntad. Así pues, el sentimiento moral se identifica con un estado de la mente determinada por algo (en este caso, por la ley moral).<sup>4</sup> Análogamente, el placer en lo bello se identifica con un estado de la mente, el cual a diferencia del sentimiento de respeto es meramente contemplativo. Es decir, el enjuiciamiento de lo bello no implica un interés por el objeto. Puede afirmarse que el placer en lo bello es contemplativo, mientras que el placer en el juicio moral es práctico. La identificación entre el sentimiento de placer contemplativo y un estado de la mente es caracterizada por Kant del siguiente modo:

La conciencia de la finalidad meramente formal en el juego de las capacidades cognoscitivas del sujeto, en una representación por medio de la cual se da un objeto, es el mismo placer, porque contiene un fundamento de determinación de la actividad del sujeto con respecto a la vivificación de sus capacidades cognoscitivas y, en esta medida, contiene una causalidad interna (que es teleológica) con respecto al conocimiento en general, pero sin limitarse a ningún conocimiento determinado [...] (KU, AA 05: 222)

---

4 Kant desarrolla de manera paradigmática el rol del sentimiento moral de respeto en el Capítulo Tercero del Libro Primero de la *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV, AA 05: 71-89).

La conciencia de la finalidad sin fin contiene una causalidad teleológica interna que se dirige a conservar el juego que mantienen las capacidades cognoscitivas del sujeto. En ese sentido, la finalidad sin fin es teleológica con respecto al conocimiento *en general*, pues todo conocimiento supone el juego de las capacidades cognitivas del sujeto.

En el § 13 se sostiene que «el juicio del gusto puro es independiente del estímulo y la emoción» (KU, AA 05: 223). El único fundamento de determinación de un juicio de gusto puro es la finalidad de la forma. Los juicios estéticos que suponen el concurso de los estímulos o las emociones no pueden pretender una satisfacción universalmente válida, pues en tal caso el alcance de la satisfacción se encuentra limitado por el alcance de las sensaciones (sean estímulos o emociones) que se encuentren a la base de los juicios. Los estímulos y las emociones pueden ser enlazados con la satisfacción de lo bello, pero no pueden constituir sus fundamentos de determinación.

En el § 14 se elucida mediante ejemplos la tesis presentada en el § 13. Antes de presentar los ejemplos, se plantea la siguiente clasificación: los juicios estéticos (al igual que los teóricos) pueden dividirse en empíricos y puros. Un juicio estético empírico (también denominado “juicio estético material”) es un juicio de los sentidos que expresa la comodidad o incomodidad de un objeto ante los sentidos. Por su parte, un juicio estético puro es un juicio formal que enuncia la belleza de un objeto. Un juicio del gusto es puro solo si en su fundamento de determinación no se entremezcla ninguna satisfacción meramente empírica (esto último sucede cuando los estímulos o las emociones intervienen en el juicio que declara que algo es bello o que no lo es). Ante esta teoría de los juicios del gusto surgen objeciones que pretenden convertir al estímulo en un ingrediente necesario de lo bello, o incluso considerarlo por sí solo como el único elemento fundamental para decidir si algo es bello. Así pues, hay quienes declaran que el verde de una pradera o cierto tono de un violín son bellos. Kant señala que ambos parecen tener como fundamento meramente la sensación y debido a ello solo deberían llamarse agradables.

En este punto Kant retoma el debate en torno a la teoría de los colores. Recordemos brevemente que Newton ofrecía una explicación

objetivista según la cual los colores se hallan en las cosas. En otro extremo encontramos la interpretación fisiológica que sería formulada por Goethe y profundizada por Schopenhauer. Según esta postura los colores están en el sujeto y son afecciones de la retina. En el pasaje que estamos comentando Kant retoma (aunque no queda claro el grado de su adhesión) una posición intermedia que fue desarrollada por el matemático y físico suizo Leonard Euler.<sup>5</sup> Veamos de qué manera presenta Kant la teoría de Euler:

Acéptese, con Euler, que los colores son pulsos (pulsus) del éter que se siguen simultáneamente el uno del otro, así como que los tonos son aire que vibra en el sonido y –lo que es más importante— acéptese también que el ánimo no percibe meramente, mediante el sentido, el efecto de ello sobre la vivificación del órgano, sino que también percibe mediante la reflexión (de lo cual dudo mucho) el juego regular de las impresiones (en esta medida, la forma en el enlace de las distintas representaciones): color y tono no serían entonces meras sensaciones, sino que serían ya determinaciones formales de la unidad de una multiplicidad de las mismas sensaciones y, por tanto, también podrían considerarse por sí como bellezas. (KU, AA 05: 224).

La lectura de este pasaje permite deducir que Kant se limita a formular la teoría de Euler y a explicitar sus consecuencias, pero al mismo tiempo expresa sus dudas acerca de la posibilidad de que el ánimo sea capaz de percibir mediante la reflexión el juego regular de las impresiones. Así pues, según Euler color y tono no serían meras sensaciones, sino que pueden ser percibidas en tanto determinaciones formales –y por esta razón podrían ser considerados ellos mismos como bellezas—. Por su parte, Kant expresa sus dudas acerca de la posibilidad de que las impresiones sean percibidas en tanto determinaciones formales. De allí puede inferirse que para Kant es ilegítimo aventurar la hipótesis acerca las impresiones concebidas como bellezas en sí mismas. Sin embargo, la posición kantiana se presenta de una manera algo ambivalente, pues en el siguiente párrafo se afirma que:

---

5 Hemos seguido en este aspecto las observaciones de R. Aramayo y S. Mas en su traducción al español de la *Kritik der Urteilkraft* (Cfr. Kant, 2016 [1790]: 152).

[...] lo puro en un tipo de sensación simple significa que su uniformidad no sea ni perturbada ni interrumpida por ninguna sensación de un tipo ajeno, así como que pertenezca meramente a la forma, porque a este respecto puede abstraerse de la cualidad de aquel tipo de sensación (al margen de cual sea el color o el tono que represente). En esta medida, todos los colores simples, en tanto que son puros, serán considerados bellos; los mezclados, sin embargo, no tienen este privilegio [...] porque, puesto que no son simples, no se tiene medida alguna de enjuiciamiento de si debe denominárselos puros o impuros (AA 05: 224-225)

Podemos reconstruir este pasaje del siguiente modo: *Premisas*: 1. En un tipo de sensación simple lo puro se refiere a su uniformidad y a su forma (haciendo abstracción de la cualidad de la sensación); 2. Todos los colores simples son puros; *Conclusión*: los colores simples son bellos puesto que son puros; los colores mezclados no pueden ser considerados bellos puesto que se carece de un criterio para saber si son puros o impuros. Pareciera que la uniformidad y la forma de los colores puros se refiere a aquel juego regular de las impresiones que según la perspectiva de Euler permitiría que el color sea percibido en tanto determinación formal. Como ya hemos visto, Kant pone en duda que las impresiones sean percibidas de tal modo. Kant agrega que si bien los estímulos pueden añadirse a la belleza con el fin de interesar al ánimo, estos resultan dañinos cuando el gusto aún se encuentra poco ejercitado. Esto es así dado que un gusto débil puede tomar los estímulos como fundamentos.

Desde la perspectiva de Kant, en las bellas artes (pintura, escultura, artes plásticas, jardinería) el dibujo es lo esencial, pues este no deleita mediante la sensación, sino a través de la forma.<sup>6</sup> Los colores forman parte del estímulo y si son admitidos solo pueden ser ennoblecidos por la forma bella. En términos de Kant: «[...] incluso allí donde se tolera el estímulo, solo la forma bella lo ennoblece» (KU, AA 05: 225). Aquí se define con claridad la posición kantiana que anteriormente se mostraba

---

6 R. Aramayo y S. Mas han indicado que esta tesis kantiana se corresponde con un academicismo estricto que afirma la primacía de la línea, la cual en tanto inmaterial se encontraría más próxima a la idea (*Cfr.* Kant, 2016 [1790]: 152).

ambivalente. Es decir, el color (en tanto estímulo) no puede considerarse en sí mismo como una belleza. De este modo, aquellos pasajes que aluden a la posibilidad de concebir un color puro (el cual podría ser juzgado en sí mismo como una belleza) deben ser leídos como referencias a una posición con la cual Kant está discutiendo.

La figura o el dibujo –en los objetos del sentido externo— y el *juego* de las sensaciones en el tiempo (la música) constituyen los auténticos objetos del juicio del gusto puro. Los colores y los tonos solo pueden ser juzgados como agradables y favorecen a la belleza únicamente en la medida en que ponen de relieve la forma. Asimismo, los estímulos pueden ser añadidos a la belleza dado que vitalizan la representación y con ello contribuyen a mantener la atención sobre el objeto. En consonancia con esta idea, Kant remarca que lo que se denomina *adorno* (*parerga*) (KU, AA 05: 226) es algo añadido externamente a la forma del objeto. El adorno solo mediante su forma puede aumentar la satisfacción del gusto. Pero si el adorno no consiste él mismo en la forma bella, entonces se denomina ornamento y perjudica a la auténtica belleza.

Cabe destacar que si bien en este pasaje de la KU el objetivo es clarificar mediante ejemplos la tesis según la cual el juicio de gusto puro es independiente del estímulo y de la emoción, aquí también se diferencian conceptos que están involucrados en la teoría sobre la finalidad formal. En primer lugar, debemos delimitar el concepto de forma (*Form*), mediante la cual Kant se refiere a la unidad del enlace de las partes de una representación. Tal unidad supone la actividad de la imaginación (aprehensión y composición de un múltiple sensible) y la conceptualización llevada a cabo por el entendimiento. Cuando hacemos abstracción de la determinación del objeto, queda la relación entre imaginación y entendimiento. Esta relación es la forma (*Form*) que está implicada en el concepto de finalidad formal. En segundo lugar, encontramos el concepto de figura (*Figur*), mediante el cual se indica la exteriorización sensible de la forma en el espacio. Por último, hallamos el concepto de juego (*Spiel*): por un lado, el juego de las figuras en el espacio da lugar al dibujo (*Zeichnung*) y allí la forma del objeto es aprehendida en el dibujo (*Zeichnung*); por otro lado, en el juego de las sensaciones

en el tiempo (como sucede en la música) la forma es aprehendida en la composición (*Komposition*).<sup>7</sup>

Hacia el final del § 14 Kant se refiere a la emoción y la caracteriza como «[...] una sensación donde el agrado solo se produce por medio de una detención momentánea y por el derramamiento más enérgico que se sigue de esta [...]» (KU, AA 05: 226). El sentimiento de lo sublime se halla íntimamente enlazado con el sentimiento de la emoción, pero no así el sentimiento de lo bello. Así pues, el juicio del gusto puro no tiene como fundamento ni al estímulo, ni a la emoción. Es decir, el fundamento de determinación del gusto no lo constituye ninguna sensación. Se ha señalado que esta negativa de Kant a fundar la estética sobre la sensación implica una ruptura con las estéticas de corte empirista que fueron desarrolladas, entre otros, por David Hume y Edmund Burke.<sup>8</sup>

En el § 15 se indica que el juicio del gusto es totalmente independiente del concepto de perfección. El enjuiciamiento de lo bello se fundamenta sobre una finalidad meramente formal (*finalidad sin fin*) que es plenamente independiente de la representación de lo bueno, pues esta última presupone una *finalidad objetiva* (i.e. una relación del objeto con un fin determinado). Hay dos tipos de finalidad objetiva: la externa y la interna. La primera se identifica con la utilidad y la segunda con el concepto de perfección. Dado que para Kant el sentimiento de lo bello es una satisfacción *inmediata* en el objeto, es fácil deducir que el juicio del gusto puro no reposa sobre una finalidad objetiva externa (la utilidad). Pero la finalidad interna objetiva (la perfección) se acerca más al predicado de lo bello e incluso «[...] ha sido identificada con la belleza, también por renombrados filósofos, si bien con el añadido: cuando se piensa de manera poco clara [...]» (KU, AA 05: 227) Si bien en el texto que estamos comentando no hay referencias explícitas, no caben dudas sobre el antecedente histórico más relevante que desarrolló la idea de la belleza en íntima sintonía con la noción de perfección. Nos referimos a la estética racionalista representada por las figuras de Alexander Gottlieb Baumgarten y Moses Mendelssohn.

---

7 Hemos seguido en este punto la explicación de Di Sanza (2010: 165-166)

8 *Cfr.* Klemme (2009: XLVI).

Quienes, como Baumgarten, afirman que la estética se fundamenta sobre el concepto de perfección sostienen en última instancia que solo existe una diferencia gradual entre los juicios estéticos y los juicios de conocimiento. La teoría estética kantiana desarrollada en la KU es incompatible con la perspectiva racionalista, pues ya desde la disertación inaugural de 1770 (MSI, AA 02: 385-419) la distinción entre sensibilidad y entendimiento no es solo una diferencia de grado, sino según su origen.<sup>9</sup>

Debido a estos antecedentes históricos, se comprende que en la argumentación kantiana se enuncie como un asunto de máxima importancia decidir si la belleza puede reducirse al concepto de perfección. Para representarse una finalidad objetiva (perfección) de una cosa es preciso representarse un fin determinado. En ese sentido Kant afirma que «[...] es una verdadera contradicción representarse una finalidad objetiva formal sin fin, esto es, la mera forma de una perfección (sin ninguna materia y sin ningún concepto con el que concordar, aunque fuera meramente la idea de una legalidad en general)» (KU, AA 05: 228). Dado que el juicio del gusto es un juicio cuyo fundamento de determinación no puede ser ningún concepto determinado, de aquí se sigue que tampoco puede reposar sobre el concepto de un fin en particular. De este modo, mediante la belleza (finalidad subjetiva formal) no se piensa una perfección del objeto (finalidad formal objetiva). Esta argumentación permite subrayar que entre lo bello y lo bueno hay una diferencia específica y no de grado. El único fundamento del juicio del gusto es «[...] el sentimiento (del sentido interno) de aquella unanimidad en el juego de las capacidades del ánimo, en la medida en que tal unanimidad solo puede sentirse» (KU, AA 05: 228).

El § 16 expresa un corolario de la tesis según la cual el juicio del gusto posee un fundamento meramente subjetivo y no conceptual, a saber: «el juicio del gusto por medio del cual se declara bello un objeto bajo la condición de un concepto determinado no es puro» (KU, AA 05: 229). Con el objetivo de exponer la posibilidad de este tipo no puro del juicio de gusto Kant traza la distinción entre dos tipos de belleza: la primera

---

9 *Cfr.* Klemme (2009: XLVI).

es la belleza libre (*pulchritudo vaga*) y no presupone ningún concepto de lo que debe ser la cosa juzgada; la segunda es la belleza adherente (*pulchritudo adhaerens*), la cual presupone un concepto de lo que se enjuicia como bello y la perfección del objeto según tal concepto. Queda claro que el enjuiciamiento de una belleza libre es un juicio del gusto puro, mientras que la belleza adherente es expresión de un juicio de gusto intelectualizado (no puro).

Hay bellezas que presuponen un concepto de lo que la cosa debe ser y en tal medida son bellezas adherentes. Algunos ejemplos de este tipo de bellezas son: el ser humano (pues si este es, por ejemplo, un guerrero no admite cualquier tipo de añadido) y un edificio (ya que si se trata de una iglesia, la representación debe respetar ciertos límites acordes con el concepto que delimita lo que debe ser una iglesia).<sup>10</sup> Estas limitaciones que tienen lugar en el marco de la belleza adherente no constituyen reglas del gusto, sino del ajuste del gusto con la razón, es decir, de lo bello con lo bueno (con aquello que una cosa debe ser según su concepto). Esta distinción entre la belleza libre y la adherente permite resolver ciertas controversias en torno a la belleza, pues se trata de disputas que reposan sobre un uso ambiguo de la expresión “belleza”: mientras que algunos sujetos juzgantes se atienen a la belleza libre, otros tienen en consideración la belleza adherente.

El § 17 trata el tema referido al ideal de la belleza. Aquí se comienza observando que es infructuoso buscar una regla objetiva que determine mediante conceptos qué es lo bello. La búsqueda de tal regla conduce inevitablemente al fracaso, pues lo bello no se fundamenta en conceptos, sino en el sentimiento del sujeto. La comunicabilidad universal –y sin concepto– del sentimiento de lo bello revela la unanimidad de distintas épocas y distintos pueblos acerca de los fundamentos subjetivos comunes a todos los seres humanos. Ahora bien, no es posible formular reglas objetivas

---

10 Banham (2000: 72) subraya que, según esta distinción, ciertas cosas jamás pueden ser objeto de un juicio estético puro. Mediante la noción de belleza adherente Kant indica que la apreciación estética de ciertos objetos es inseparable de una finalidad determinada.

que determinen conceptualmente las características que debe poseer un objeto para que sea juzgado como bello. En lugar de ello, la experiencia revela que algunos productos del gusto son *ejemplares*. La ejemplaridad no significa que el gusto pueda adquirirse por imitación, sino que destaca que cada cual debe producir el gusto como una capacidad propia. En este contexto, Kant introduce la noción de una imagen prototípica del gusto, la cual es un modelo que cada individuo debe producir en sí mismo a fin de juzgar algo como bello. Esta imagen prototípica del gusto es presentada como un *ideal de belleza*. Una idea es un concepto de la razón; un *ideal* es «[...] la representación de un ser individual como adecuado a una idea» (KU, AA 05: 232). Por un lado, el ideal de belleza reposa sobre la referencia a una idea indeterminada de la razón. Por otro lado, el ideal de belleza no puede ser presentado de manera conceptual, sino únicamente a través de la exhibición. Dado que la facultad de la exhibición es la imaginación, el ideal de belleza es un *ideal de la imaginación*.

A continuación, Kant formula dos interrogantes: 1. ¿El ideal de la imaginación posee un origen *a priori* o empírico? y 2. ¿Qué especie de lo bello es capaz de un ideal? La respuesta a la última pregunta es evidente a partir de elementos que ya hemos expuesto. La belleza capaz de un ideal supone un concepto de lo que la cosa debe ser, pues el ideal es la adecuación de un ser individual a una idea. Así pues, solo es posible pensar un ideal para una belleza adherente. Sin embargo, no toda belleza adherente es capaz de un ideal, pues en una bella casa, un bello árbol o un bello jardín los fines no están determinados de manera suficiente por su concepto. En casos como la casa, el árbol o el jardín «[...] la finalidad es casi tan libre como en la belleza vaga» (KU, AA 05: 233). Solo el ser humano es capaz de un ideal de belleza. Esto es así puesto que es el único ser que tiene el fin de su existencia en sí mismo y es capaz de determinar sus fines mediante la razón. En síntesis, el ser humano es capaz de un ideal de belleza en la medida en que es capaz de adecuar sus fines particulares a una idea universal que emerge de su propia razón. A decir verdad, lo que admite un ideal de belleza no es el ser humano, sino la figura humana. Dado que el ideal de lo bello es expresión de la adecuación de un ser individual a la idea de lo moral, la figura humana (en tanto

expresión del ideal de belleza) despierta un gran interés. Por este motivo, el enjuiciamiento según un ideal de belleza no es un juicio del gusto puro, sino uno que se halla intelectualizado (*i.e.* nos encontramos ante un caso de belleza adherente).

Resta investigar si el ideal de belleza tiene un origen *a priori* o empírico. Para ello, es preciso descomponer este ideal de la imaginación en sus dos elementos, a saber: la idea normal estética y la idea de la razón. Una idea normal estética es «[...] una intuición individual (de la imaginación) [...]» (KU, AA 05: 233) que representa el patrón de medida para enjuiciar algo como perteneciente a una especie particular. La idea normal estética debe tomar de la experiencia los elementos para la figura de una especie determinada, pero hay una imagen que la naturaleza pone como fundamento y permite la construcción de imágenes particulares. Esta imagen fundamental solo es adecuada a la especie y ningún individuo particular la realiza aisladamente. Se trata de una imagen que reside en la idea de quien juzga y que puede ser exhibida con sus proporciones en una imagen-modelo. A fin de explicar cómo es posible que esto acontezca, Kant ofrece una explicación psicológica:

[...] cuando el ánimo establece comparaciones, según todas las suposiciones, si bien de una manera no suficientemente consciente, [la imaginación puede] dejar caer, por así decirlo, una imagen sobre otra y mediante la congruencia de varias del mismo tipo sabe obtener algo intermedio que sirve a todas como medida común. Todo el mundo ha visto a miles de varones adultos. Ahora bien, si desea juzgar sobre la talla normal mediante una apreciación comparativa, entonces (según mi opinión) la imaginación hace caer una sobre otra gran número de imágenes (quizá todas aquellas miles) y, si se permite utilizar aquí la analogía con la exhibición óptica, en el espacio donde la mayoría se unifican y dentro del contorno donde está iluminado el lugar con los colores más fuertemente aplicados, allí resulta cognoscible el tamaño medio que tanto según el alto como el ancho se aleja ampliamente de los límites extremos de las estaturas más grandes y más pequeñas; y esta es la estatura de un hombre bello. (KU, AA 05: 234)

Esta explicación que Kant mismo caracteriza como psicológica está atravesada por una gran dificultad, pues una lectura apresurada podría

confundir la investigación trascendental con el operar empírico de la imaginación. Tal como lo indica Di Sanza: «en la explicación psicológica [de la idea normal] que brinda Kant [...] se remarca su aspecto empírico como si fuera únicamente un producto de la imaginación reproductiva» (Di Sanza, 2010: 191). Para evitar este malentendido Kant afirma explícitamente que la idea normal no se obtiene a partir de proporciones tomadas de la experiencia en tanto reglas determinadas; por el contrario, solo gracias a esta idea son posibles las reglas de enjuiciamiento. La idea normal es una imagen prototípica que no se realiza en ningún individuo particular. Esta imagen prototípica no exhibe nada específico o característico, sino que muestra la condición indeclinable de la belleza. Es decir, la idea normal expone meramente las condiciones bajo las cuales algo de una especie determinada puede ser bello. En una idea normal la exhibición es meramente adecuada. En esta línea de argumentación, Kant afirma: «[...] ese rostro perfectamente regular que el pintor querría tener como modelo, por lo general no dice nada, porque no contiene nada característico: así pues, expresa más la idea de la especie que lo específico de una persona» (KU, AA 05: 235).

Ahora bien, el otro componente del ideal de belleza remite al *ideal*. Podemos recordar que un ideal es la representación de un ser individual como adecuado a una idea de la razón. Solo la figura humana es apta para un ideal de lo bello, en la medida en que esta figura puede ser expresión de lo moral. Exhibir la moralidad en una figura exige ideas de la razón y un gran poder de la imaginación, tanto por parte de quienes enjuician la figura como de quienes quieren realizar tal exhibición. Vemos así, que los dos componentes del ideal de lo bello revelan el origen *a priori* de este ideal de la imaginación: en el caso de la idea normal estética se trata de una intuición que precede a todo enjuiciamiento particular; en el caso del ideal es crucial la presuposición de ideas que emergen *a priori* de la razón. En suma, si bien el ideal de la imaginación requiere elementos que solo pueden ser tomados de la experiencia (por ejemplo, el color con el que se representa una figura humana), posee componentes que revelan un origen *a priori*, a saber: una imagen prototípica y una idea de la razón.

De este tercer momento del juicio del gusto (§§ 10-17) se sigue la siguiente definición: «La belleza es forma de la finalidad de un objeto en la medida en que esta se percibe en él sin la representación de un fin» (KU, AA 05: 236). Es decir, la belleza emerge como la forma de la finalidad de un objeto. Aquí la finalidad es percibida sin que se represente un fin determinado. En una nota a pie correspondiente a esta tercera definición surge tangencialmente el problema acerca de la posibilidad o imposibilidad de enjuiciar como bella una obra de arte. Kant se refiere a ciertos utensilios de piedra, hallados en túmulos antiguos, en los cuales se percibe cierta finalidad aunque no se conoce un fin determinado. En relación con estos objetos, Kant sostiene «[...] el hecho de que se los tenga por una obra de arte es suficiente para tener que confesar que su figura se refiere a algún propósito y a algún fin determinado» (KU, AA 05: 236). Se trata de un pasaje problemático, pues allí se afirma que las obras de arte no pueden ser enjuiciadas como bellas. Esta idea requiere un análisis de aquellos pasajes en los que Kant expone su teoría sobre el arte (*Kunst*) y en particular sobre el arte bello (*schöne Kunst*). Excede los objetivos de este comentario investigar este problema. Aquí simplemente hemos querido indicar que existe un problema al interior de la *Crítica del discernimiento* en torno a la posibilidad del arte bello.<sup>11</sup>

#### CUARTO MOMENTO DEL JUICIO DE GUSTO

El cuarto y último momento de la “Analítica de lo bello” abarca los §§ 18-22 y allí se analiza la modalidad del juicio puro de gusto. En el § 18 se delimita qué es la modalidad de un juicio de gusto. Para ello se distingue la necesidad propia de lo bello con respecto a otros tipos de necesidad. Lo bello es aquello que place de manera *necesaria*. Ahora bien, no se trata de una *necesidad objetiva teórica* mediante la cual pueda conocerse *a priori* que todos sentirán satisfacción frente al objeto que yo enjuicio como bello. Tampoco se trata de una necesidad práctica, en la cual se

---

11 Una excelente investigación sobre el problema del arte bello en la filosofía crítica de Kant se encuentra en: Lemos (2017a), (2017b).

apela a una voluntad racional pura que actúa según cierta ley objetiva que emana de la propia razón y se impone como un deber. En el juicio estético de lo bello la necesidad es ejemplar: «[...] es una necesidad de adhesión de todos a un juicio que puede considerarse como ejemplo de una regla universal que no cabe indicar» (KU, AA 05: 237). Tal necesidad no es derivable a partir de conceptos determinados y, por tanto, no es apodíctica. Tampoco es justificable a partir de casos empíricos, pues el desacuerdo sobre cuestiones de gusto que prima en la experiencia jamás permitiría fundamentar la pretensión que subyace a todo juicio sobre lo bello, a saber: la expectativa del acuerdo de todos en la apreciación de la belleza.<sup>12</sup>

El § 19 se intitula: «La necesidad subjetiva que atribuimos al juicio del gusto es condicionada» (KU, AA 05: 237). El juicio de gusto pretende la adhesión de todos los demás. Esta exigencia es condicionada dado que presupone que existe un fundamento que es común a todos los sujetos juzgantes. Este fundamento común que es condición de la necesidad del juicio de gusto es tratado en el § 20. Allí se indica que tal fundamento es la idea de un *sentido común*.<sup>13</sup> Si el juicio de gusto tuviese un principio objetivo determinado, entonces su necesidad sería incondicionada (como sucede con los juicios de conocimiento). Pero si el juicio de gusto no tuviese ningún principio, entonces no habría motivo para exigir el acuerdo de los demás y en ese caso el juicio de gusto sería indistinguible del juicio sobre lo agradable. De este modo, queda expuesta la necesidad de un principio peculiar para el juicio de gusto. El principio del juicio de gusto es el *sentido común*, el cual no debe confundirse con el entendimiento común. Mientras que el primero juzga según el sentimiento, el último lo hace según conceptos.

---

12 Vandenabeele (2012: 207-233) subraya que la necesidad ejemplar de los juicios de gusto revela un significado social primordial de la belleza, ya que esta permite descubrir una profunda solidaridad universal entre los sujetos que juzgan algo como bello.

13 Se recomienda la lectura del trabajo de Zhouhuang (2016), quien analiza el rol del sentido común (*sensus communis*) en tres ejes del pensamiento de Kant: el conocimiento, la moralidad y la belleza. Asimismo, sobre este tema resultan importantes las investigaciones de: Nehring (2010); Felten (2004); Kleist (2000) y Leyva (1997).

Así pues, el juicio de gusto es necesario bajo la condición de un principio que se identifica con el sentido común. Este no se refiere a un sentido externo, sino que debemos entenderlo como «[...] el efecto a partir del libre juego de nuestras capacidades cognoscitivas [...]» (KU, AA 05: 238). Sin el presupuesto de un sentido común, el juicio de gusto se tornaría imposible, pues careceríamos de un fundamento para aquella necesidad ejemplar que es propia de un juicio sobre lo bello.

El § 21 indaga si es legítima la presuposición de un sentido común. Los conocimientos y los juicios deben poder comunicarse, pues en caso contrario nos hallaríamos ante un mero juego subjetivo de las representaciones. Ahora bien, si los conocimientos deben poder ser comunicados de manera universal, también debe ser posible la comunicación universal del estado del ánimo (*i.e.* el juego armónico entre imaginación y entendimiento) que subyace a todo conocimiento en general. La coincidencia armónica entre las facultades presenta diferentes proporciones y solo es posible determinar la proporción más ventajosa (con vistas al conocimiento) por medio del sentimiento (no a través de conceptos). Dado que esta coincidencia armónica debe poder comunicarse universalmente y junto con ella el sentimiento que la acompaña, podemos aceptar legítimamente un sentido común, pues sin este no sería posible la comunicabilidad universal del sentimiento. Cabe destacar que sin la aceptación del sentido común, no sería posible la comunicabilidad universal del sentimiento del libre juego de las facultades que subyace a todo conocimiento en general. Es decir, el sentido común es un presupuesto racional no solo para el juicio de gusto, sino para el conocimiento en general que se halla a la base de todo conocimiento particular. En otros términos, el sentido común puede ser aceptado de manera fundada «[...] como la condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento que debe presuponerse en toda lógica y en todo principio del conocimiento que no sea escéptico» (KU, AA 05: 239).<sup>14</sup>

---

14 Fricke (1990: 171) sostiene que el desarrollo del concepto de *sentido común* en el § 21 de la KU arroja luz sobre la compleja relación entre el discernimiento (*Urteilskraft*) y el sentimiento de placer y displeacer que aparece tanto en la primera

Finalmente, en el § 22 se sostiene que la necesidad de adhesión universal propia del juicio de gusto es una necesidad subjetiva que se representa como si fuese objetiva. Esta posibilidad de representarnos una necesidad subjetiva como objetiva es posible en la medida en que presuponemos un sentido común. Este sentido común no puede derivarse de la experiencia, pues él se halla a la base de juicios que expresan un *deber*. En un juicio del gusto no se expresa que todo el mundo coincidirá con él, sino que todos *deben* coincidir con él.<sup>15</sup>

Este sentido común es un principio que se acepta de manera subjetiva, pero ello no significa que su validez sea meramente privada o solipsista. Nos encontramos ante un principio que «[...] se acepta subjetivo-universalmente (una idea necesaria para todo el mundo) en lo que concierne a la unanimidad de distintos juzgadores [...]» (KU, AA 05: 239). Esta suerte de pasaje de la aceptación subjetiva a una subjetivo-universal es lo que permite que la necesidad subjetiva se represente como si fuese objetiva. Por último, Kant señala que aquí queda sin decidir si el sentido común es un principio constitutivo de la experiencia o un principio regulativo que la razón nos ofrece para producir en nosotros un sentido común para fines más elevados. Esta cuestión queda en suspenso en este momento de la *Crítica del discernimiento*. Hasta aquí se ha señalado simplemente que los diversos elementos del juicio de gusto se unifican en la idea de un sentido común, el cual es la condición bajo la cual es posible que el juicio sobre lo bello se presente con validez necesaria (aunque no teórica, ni práctica, sino *ejemplar*).

A partir del cuarto momento del juicio de gusto se deduce la siguiente definición: «Bello es aquello que, sin concepto, puede reconocerse como objeto de una satisfacción necesaria» (KU, AA 05: 240).

---

como en la segunda “Introducción” a la tercera *Crítica* (Cfr. EE KU, AA 20: 246; AA 05: 197).

<sup>15</sup> Como bien ha señalado Hughes (2007: 178), el sentido común kantiano que emerge en estos párrafos de la “*Analítica de lo bello*” no debe ser interpretado como un efecto empírico de una actividad *a priori*, sino como un principio trascendental sobre el cual reposan los juicios puros de gusto.

En el apartado “*Nota general sobre el primer apartado de la analítica*” (KU, AA 05: 240-244) son retomados algunos aspectos centrales de la teoría que fue expuesta en la “*Analítica de lo bello*” (KU, AA 05: 203-240). En la nota general se enfatiza la legalidad sin ley que fue tratada en el § 9 (correspondiente al segundo momento) de la KU, es decir, se repite que en el juicio de gusto la imaginación concuerda con la unidad del entendimiento, pero esta concordancia se da sin que opere un concepto determinado. Las facultades cognoscitivas se encuentran en un *libre juego* (sin coerción alguna ejercida por el concepto). La legalidad sin ley y la concordancia entre imaginación y entendimiento «[...] solo pueden coexistir conjuntamente con la legalidad libre del entendimiento (que también se llama finalidad sin fin)» (KU, AA 05: 241). Resulta interesante la expresión *legalidad libre del entendimiento* para hacer referencia a la finalidad sin fin, pues pone de relieve que en el juicio del gusto no solo es libre la imaginación con respecto al entendimiento, sino también el entendimiento mismo, el cual aquí no sufre ninguna coerción por conceptos determinados.

Esta legalidad sin ley que es crucial en el juicio del gusto conlleva a que Kant valore como alimento para el gusto «la naturaleza pródiga en multiplicidades hasta la exuberancia, no sometida a coerción alguna de reglas artificiales [...]» (KU, AA 05: 243) frente a la regularidad y simetría de las figuras geométricas, en las cuales «[...] la satisfacción no descansa inmediatamente en la visión de la figura, sino en su utilidad para cualquier propósito posible» (KU, AA 05: 241-242). Si hacemos abstracción de los fines prácticos y de conocimiento, todo lo regular es incluso causa de aburrimiento. La belleza indica la posibilidad de una contemplación recreativa y siempre abierta a lo nuevo. Para el sujeto juzgante de la “*Analítica de lo bello*” lo que resulta digno de elogio no es la regularidad matemática, sino la irregularidad y la prodigalidad de formas siempre nuevas que escapan a la determinación conceptual. El juicio de gusto permite así ampliar el campo de la vida mental del sujeto kantiano y abre una dimensión para llevar a cabo un *juego*<sup>16</sup> sin propósitos cognoscitivos, ni prácticos.

---

16 Wachter (2006) ofrece una minuciosa e interesante reconstrucción del concepto de juego (*Spiel*) en la estética de Kant.

# Riflessione ed esperienza del negativo (KU, §§ 23-24)

Mariannina Failla

## I TRE SIGNIFICATI DELLA RIFLESSIONE

Il § 23 si presta a essere diviso in due parti: nella prima molto breve, Kant indica i motivi dell'accordo fra bello e sublime scrivendo che entrambi si collocano in un comune orizzonte riflessivo e presentano un'uguale esigenza di condivisione universale.

Interpretate come ricerca di un raccordo con il “bello” per giustificare l'«intersezione» del sublime –non prevista nell'iniziale struttura architettonica della KU<sup>1</sup> – le prime righe del § 23 rappresentano, per noi, una premessa fondamentale per arrivare a cogliere, nella continuità con il

---

1 (D'Angelo, 1997:V-XLIV e infra: 137 e ss.)

giudizio del bello, la funzione dirompente del sublime e, pertanto, la sua capacità di attuare pienamente ciò che il bello può solo preparare in modo analogico e simbolico<sup>2</sup>, ossia il sentimento dell'intelligibile qualificandolo come morale. Questa dinamica potrebbe trovare nell'immagine della staffetta fra maratoneti la sua espressione più efficace: il bello cede il testimone al sublime sulla strada che conduce alla moralità.

Vediamo allora gli elementi di comunanza fra bello e sublime: Kant scrive: «Das Schöne kommt darin mit dem Erhabenen überein, daß beides für sich selbst gefällt». (KU, AA 05: 244.8-9; 257). Il fatto che entrambi piacciono per sé stessi è il primo significato della loro riflessività, infatti subito dopo si legge: entrambi presuppongono un giudizio di riflessione, vale a dire: essi non rimandano né a un giudizio relativo a un concetto determinato dai sensi né a un giudizio determinato da un concetto intellettuale come può essere la stessa legge puro pratica del dovere, colta nel suo potere oggettivante nei confronti della volontà puro pratica.

Il compiacimento puramente riflessivo per il bello o per il sublime in sé deriva dal rifiuto dell'interesse per l'oggetto determinato sia sensibilmente sia intellettualmente, dal rifiuto della sua determinazione oggettiva. Non avendo alcun ancoraggio oggettivo, il sentimento puramente riflessivo, comune al bello e al sublime, è collegato alla semplice esibizione o alla facoltà dell'esibizione (ossia a quella facoltà che esibisce relazioni), la quale coinvolge immediatamente il rapporto dell'immaginazione, in un'intuizione data, «con la facoltà dei concetti dell'intelletto o della ragione» (KU, AA 05: 244.16-17; 257).

Il carattere dirompente del sublime, pur nella continuità con il bello, è qui preannunciato in modo silente ma incisivo dall'uso della «o». Prima ancora, però, di dar conto della relazione riflessiva fra sensibilità e intelletto «o» fra sensibilità e ragione, le parole di Kant sembrano

---

2 Con ciò ci si vuole allontanare da quelle interpretazioni secondo cui la teoria dell'analogia sia sufficiente per descrivere il legame fra natura e moralità proprio del sublime. Si veda Clewis (2009) e Hyun Park (2009). In modo autonomo e originale s'inserisce in questo dibattito (Feloj, 2012: 99-135), indicando la possibilità di considerare la relazione fra il sublime e il concetto di simbolo, elaborato nello scritto precritico su *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*.

ripercorrere quel che era stato detto nel § II dell'*Introduzione*, quando alla facoltà del Giudizio era stato assegnato un territorio (*Boden*) privo di dominio (*Gebiet/ditio*).

Solo sottraendo alla riflessione trascendentale l'idea di una sovranità, ossia di un potere giurisdizionale (*gesetzgebend*), oggettivante e determinante, si può riflettere in modo efficace sulla realizzabilità di un'esperienza interconnessa non solo delle infinite leggi empiriche della natura, ma delle stesse facoltà della coscienza: sensibilità, intelletto, ragione. L'intera analitica della KrV è volta, in definitiva, a stabilire il dominio del conoscibile su cui possiamo legiferare in modo oggettivo, valido e necessario. Non è per nulla casuale che il problema della possibilità della conoscenza della natura in generale si leghi alla domanda: come è possibile riferire a priori i concetti ad oggetti della natura? È in fondo questo il senso dell'uso empirico dell'intelletto: stabilire i confini dell'isola della verità e, pertanto, dell'oggettività della conoscenza. Anche il tema deduttivo, presente nell'*Analitica* della ragione pratica, rimane nell'ambito dell'atteggiamento oggettivante perché cerca nella legge morale un oggetto non sensibile, capace di determinare la volontà al rispetto del dovere.

La disposizione o attitudine oggettivante, sancita dall'*Analitica* della ragione pura e puro-pratica, porta Kant a chiedersi come mai questi due domini della filosofia si limitino a vicenda senza mai potersi costituire in unità. La risposta è che entrambi, per motivi opposti, non possono fornire una vera e propria conoscenza dell'intelligibile. Il dominio della filosofia teoretica – e nello specifico il suo concetto della natura – ha come conseguenza il fatto che può rendere rappresentabili i propri oggetti nell'intuizione, dunque solo come fenomeni e non come cose in sé. Il concetto della libertà, relativo al dominio della filosofia pratico-morale, invece, può rendere rappresentabile nel suo oggetto una cosa in sé, ma non ne può fornire un'intuizione spazio temporale. I due domini, allora, non arriveranno mai a una conoscenza del loro oggetto in sé, bandito dalla filosofia teoretica e indeterminabile sensibilmente per la filosofia morale. Non solo, ma proprio per questa reciproca limitazione, derivata dalla loro attitudine oggettivante, saranno domini chiusi nel loro ambito senza la possibilità di passaggio dalla fenomenicità (filosofia teoretica

della natura) alla noumenicità (filosofia pratico-morale), che Kant nella sua accezione generale chiamerà *Übersinnlich*.

Esprimendo una territorialità priva di dominio, la facoltà del Giudizio si rivolge con un intento non determinante – non oggettivante, non conoscitivo in senso stretto – all’ambito del sovrasensibile per poterlo mettere in relazione con la dimensione sensibile.

Se abbandoniamo l’attitudine oggettivante, l’intelligibile diventerà quel campo illimitato che, pur sottraendosi o proprio perché si sottrae alle pretese della conoscenza oggettiva e necessaria, può entrare in relazione con il sensibile grazie ai sentimenti di piacere e dispiacere della coscienza. Kant invita allora a cercare una facoltà che abbia affinità con l’ambito teoretico e cognitivo, ma sia priva di legislatività nei confronti degli oggetti della conoscenza teoretica, non sia cioè condizione di validità oggettiva della conoscenza degli oggetti naturali. Anzi essa deve essere una facoltà cui non competa alcun campo di oggetti come suo dominio, che quindi non determini alcuna conoscenza né teoretica né pratica, una facoltà i cui principî non abbiano un uso determinante ma riflettente, ossia un uso rivolto solo a sè stessi<sup>3</sup>.

Se il vero cambio di passo rispetto all’intelletto e alla volontà puri è abbandonarne l’istanza oggettivante, esso si riverbera sulla stessa concezione dell’inseità che in ambito teoretico si rivela come oggetto trascendentale =x o come causa dei fenomeni e in ambito morale interviene come oggetto intelligibile della volontà puro-pratica. Il cambio di passo –che dal primato dell’oggettività o della determinazione oggettiva nel pensare la cosa in sé, in senso negativo e positivo, passa a quello della riflessione sulla finalità o conformità a scopi del soggetto e della natura– implicherebbe, così, anche il progressivo abbandono dell’uso dell’espressione “cosa in sé” a favore del termine “sovrasensibile”.

Non è un caso che l’uso esplicito del termine cosa in sé ricorra molto poco

---

3 Interessante è l’interpretazione di Lyotard dell’espressione “uso della facoltà di Giudizio” a proposito del bello e del sublime. L’uso in ambito estetico si riferisce all’attualizzazione delle facoltà, ossia del possibile, esso ha così uno stretto rapporto con l’effettività della coscienza. (Lyotard, 1995: 49-83).

nella KU e solo nel contesto in cui si parla della distinzione fra territorio e dominio (II dell'*Introduzione*) e nella parte dedicata al giudizio teleologico, luogo in cui torna, pur sotto l'egida del principio teleologico, la nozione di oggetto inteso ora come organismo<sup>4</sup>. Già in questa prima caratteristica del termine riflessione compare in contro luce l'altro suo significato, sintetizzabile nel concetto di autoriflessività, o eautonomia, secondo cui la stessa facoltà del Giudizio trae solo da se stessa il proprio principio. Si tratterebbe di una facoltà capace di esibire nella sua pienezza l'autoriflessività della coscienza e con ciò il principio finalistico che la governa. Tale autoriflessività è l'espressione plastica dell'abbandono dell'attitudine oggettivante; abbandono che, tuttavia, si compie solo progressivamente nel passaggio dal bello al sublime. Anche in questo caso, dunque, il sublime sembra realizzare pienamente ciò che era solo preparato dal bello.

Pur nella totale rinuncia a determinare l'oggettività degli oggetti della natura, l'autoriflessività del Giudizio nel caso del giudizio estetico di gusto (bello) mantiene ancora una relazione con la forma degli oggetti della natura, la quale rimanda a un accordo spontaneo, libero e giocoso fra le facoltà del soggetto che intuisce sensibilmente le forme degli enti naturali o artistiche. Con il sentimento del sublime cade, invece, anche l'ultimo ancoraggio alla forma oggettuale che ancora riveste un ruolo nel bello poiché l'oggetto della natura diviene *informe* (*formlos*). L'assenza di forma innesca un duplice movimento nel rapporto riflessivo che ha luogo nel sublime: l'immaginazione non sperimenta la propria libera creatività in spontaneo accordo con la regolarità dell'intelletto, ma la propria limitatezza rispetto alle esigenze totalizzanti della ragione. Proprio l'esperienza che la coscienza fa del limite dell'immaginazione, rispetto all'esigenza razionale di rappresentarsi un infinito dato nella sua totalità, induce, poi, a risvegliare un sentimento di rispetto e ammirazione nei confronti di ciò che si prospetta come *formlos* perché incommensurabile.

---

4 Per la distinzione fra cosa in sé e principio teleologico (KU, AA 05, § 63: 368.7-8; 579); per un esplicito collegamento con l'attitudine oggettivante e la cosa in sé (KU, AA 05, § 70: 388.15-16; 633); anche in questo passo il termine cosa in sé compare in relazione a enti materiali (KU, AA 05, § 77: 409.1; 687).

Sarà l'esperienza del limite e della limitatezza della capacità rappresentativa dell'immaginazione, dunque l'esperienza di un piacere negativo e di un momentaneo impedimento delle proprie forze vitali a portare con sé la conquista di un piacere superiore, il sentimento di una sublimità sovrasensibile nel nostro rapporto con la natura e con noi stessi, ossia il sentimento, potremmo dire, di sublime beatitudine per ciò che si sottrae a ogni misura immaginativa. Il legame del sublime all'autoriflessività del Giudizio ci introduce così nella produttività dell'esperienza del negativo per la coscienza; con il sublime essa tocca il proprio apice, raggiunge il proprio compimento perché fa sperimentare alla coscienza le contraddizioni e frustrazioni in cui può cadere se guarda all'incommensurabile con l'attitudine determinante, se mette in moto il meccanismo della misura quantitativa e qualitativa del reale nell'ambito della valutazione estetica dei fenomeni della natura.

Il terzo significato della riflessività del giudizio è il seguente: il giudizio è riflettente perché non si riferisce a leggi universali note cui sussumere il particolare, ma deve trovare da sé un universale cui ricondurre le leggi particolari della natura, partendo dalla loro varietà, contingente e individuale, data di volta in volta. E tale universale sarà il concetto di conformità allo scopo delle leggi particolari della natura, conformità che ci consentirà di godere per la visione della loro infinita relazionalità. Abbiamo così enucleato il concetto di riflessione come: (1) rinuncia all'attitudine oggettivante delle facoltà superiori della coscienza (intelletto e ragione) e cambio di passo nell'interpretazione della cosa in sé. La noumenicità non è più un concetto-oggetto della ragione o della volontà pure, ma una finalità cui rapportarsi nell'autoaffezione sentimentale del proprio sé. Al termine cosa in sé, così legato a una pretesa oggettivante, sia in senso logico (Cohen, 1989) che ontologico (Scaravelli, 1973), subentra quello di sovrasensibile con cui interagisce e entra in sinergia a vario titolo il principio finalistico soggettivo, dinamico e relazionale<sup>5</sup> che rende possibile

---

5 Per un'analisi differenziata del concetto dinamico di *Übergang* nel caso del bello e del sublime si veda (Pries, 1995: 76-96); per il concetto di passaggio dinamico nel quadro della critica filosofica italiana della KU Borutti supra: 33-49.

le varie modalità sentimentali del soggetto: piacere, dolore, giocosità, serietà, comunicabilità, incomunicabilità del piacere. Modi sentimentali<sup>6</sup> che mettono in relazione in maniera diversa la sensibilità con la moralità. (2) L'autoriflessività del Giudizio che trae da sé e riferisce a sé il proprio principio e in ultimo (3) l'idea che la facoltà del Giudizio, basandosi sul principio della conformità a scopi della natura, rappresenti anche il punto di riferimento per l'infinito tessuto relazionale delle innumerevoli leggi particolari della natura. Questi tre significati si ritrovano nel § 23 quando Kant evidenzia l'accordo fra bello e sublime. Se i primi due sembrano più direttamente impegnati nel considerare il sublime – come del resto il bello – una modalità relazionale della sensibilità alla moralità, il terzo significato giunge a proporre tale relazione ponendo la questione della singolarità e universalità del giudizio, riscontrabile nella pretesa del giudizio del bello e del sublime di valere universalmente per ognuno.

Il bello e il sublime —afferma Kant— sono giudizi singolari che però avanzano l'esigenza di valere per ognuno e questa esigenza sembra non poter prescindere dal potere comunicativo del linguaggio. Il comune bisogno di condivisione universale ci condurrà, così, a indagare il ruolo e il significato del linguaggio nella filosofia kantiana.

## 2. UNIVERSALITÀ ESTETICA E DESTINAZIONE MORALE

Come abbiamo detto, il richiamo ai limiti delle dinamiche oggettivanti, sia teoretiche sia morali, è presente anche nelle riflessioni sull'universalità dei giudizi sul bello e sul sublime. Kant, infatti, ci dice: «[...] i giudizi di tutte e due i tipi sono giudizi *singolari*, che si presentano però come validi universalmente per ogni persona, sebbene avanzino una pretesa relativa solo al sentimento di piacere e non a

---

6 “Modi sentimentali” è volutamente un'espressione di assonanza leibniziana perché Kant elabora il piacere e il dispiacere avendo in mente una cognitività di carattere generale della coscienza –riproponendo così in modo autonomo la produttività sentimentale della visione cognitiva che si origina dalla concezione leibniziana dell'armonia.

una conoscenza dell'oggetto» (KU, AA 05: 344.18-19; 257). E nel § 24 dirà: «[...] in quanto giudizio della capacità di giudizio riflettente estetica, il compiacimento per il sublime deve, appunto come quello per il bello: secondo la quantità essere universalmente valido» (KU AA 05: 247.7-9; 265). Fermiamoci qui: se seguiamo la lettera di questa citazione e andiamo a considerare il momento della quantità del bello, potremmo dire che nel § 24 s'intende asserire che il sublime, come il bello, non presenta alcuna universalità e validità logica, ma rimanda al concetto estetico di validità comune. Quest'ultimo è ben analizzato nei §§ 6-9 dell'*Analitica del bello* in cui Kant intende stabilire la peculiarità estetica dell'universalità del giudizio. Gettando le basi per la dialettica del giudizio estetico, nel § 6 Kant nega al piacevole ogni possibilità di comunicazione intersoggettiva. La piacevolezza rimanda a sensazioni, impressioni, opinioni private e il giudizio sul piacevole è così immediato, imprevedibile e casuale<sup>7</sup> da sottrarsi ad ogni disputa e pertanto alla contendibilità e comunicabilità. Il bello, invece, rimanda a un giudizio che, per essere emesso, deve già supporre ed esigere una condivisione intersoggettiva. Nel bello il soggetto si sente completamente libero rispetto al compiacimento sensibile che rivolge all'oggetto. Proprio la sua libertà rispetto al piacere oggettivato in qualcosa di dato ed esterno, sempre diverso e mutevole, fa sì che egli debba credere di avere un motivo per supporre un principio comune a tutti gli altri uomini con cui giudicare le diverse forme belle dell'arte e della natura. Qui, possiamo dire, il discorso kantiano si fa duplice: da un lato egli svincola il giudizio sul bello dalla dipendenza del soggetto dagli oggetti del piacere. Dall'altro, Kant mette in relazione tale giudizio con l'idealità normativa della comunità. Il piacere sensibile immette il soggetto in un rapporto di subordinazione dagli oggetti esterni e in tale relazione subordinata il soggetto si isola: non riuscendo a comunicare i criteri dei propri piaceri non può neanche sperare di dividerli e di partecipare alla disputa intersoggettiva su di essi.

---

7 Per l'intervento del caso nel giudizio sensibile di piacere (ad esempio il gusto del palato) si veda (KU AA 05: 345.31-37-346.1-12; 527).

Si offre così lo spunto per una considerazione sulla natura arelazionale del piacere e del desiderio sensibili che ritroviamo anche in alcuni passi della *Metaphysik der Sitten* quando a proposito dell'amicizia e della benevolenza Kant parla del desiderio come di un universale astratto, non individuato, generico e in fondo anaffettivo: «[d]enn im Wünschen kann ich allen gleich wohlwollen» (MS, AA 06: 452.05-06; 320). Il desiderio nella sua immediata universalità è dunque vuoto, privo di relazionalità poiché rivolgendosi indifferentemente a tutti in realtà non si rivolge effettivamente ad alcuno.

Se il sentimento universale di amicizia rimane un mero desiderio immediato che abbraccia tutti, l'altro, cui si rivolge, è indifferenziato non individuato da alcun grado intensivo d'amore. Il desiderio di amicizia universale diventa così un semplice sentimento di compiacimento in cui il grado di partecipazione del benefattore è pari a zero. Per uscire da tale uniformità indifferenziata, Kant introduce la differenziazione graduale intensiva della partecipazione alla felicità altrui che trova ispirazione in una particolare piega del concetto leibniziano di armonia<sup>8</sup>. La benevolenza moralmente attiva implica così un grado di partecipazione al destino dell'altro che può essere anche molto diverso a seconda della differenza delle persone amate.

Se in ambito morale le peculiarità etiche del sé e dell'altro si annullano nell'universalità astratta del desiderio, in ambito estetico la sottrazione al rapporto e al confronto con l'altro è motivata dal carattere privato, solitario e occasionale del piacere sensibile. Confrontando le due prospettive (etica ed estetica) si possono mettere a nudo i due poli opposti del piacere sensibile: da un lato la sua astratta universalità dall'altro la sua insuperabile privatezza.

Il sentimento del bello, invece, si può esprimere —come accennato— solo presupponendo un elemento normativo condivisibile da ogni altro. Il richiamo a un principio universale, pur soggettivo, per garantire la

---

<sup>8</sup> Per il concetto di armonia estensiva ed intensiva si veda G.W. Leibniz (Leibniz, 1948: 10-17). Su questo argomento mi sia consentito rimandare a Failla (Failla, 2018: 141-154).

validità del giudizio estetico sul bello potrebbe indurre ad assimilare tale giudizio a quello logico: si potrebbe, a ragione, sostenere che il giudizio universale valido oggettivamente (giudizio epistemico) lo sia sempre e dunque anche soggettivamente (giudizio estetico). Eppure – sostiene Kant – tale corrispondenza non implica il suo opposto, ossia non comporta che l’universalità comune ai giudicanti (validità estetica soggettiva) valga anche dal punto di vista logico. Così in queste prime battute dell’*Analitica del bello*, Kant stabilisce che proprio l’asimmetria fra soggettivo e oggettivo decida della differenza fra validità logica ed estetica. Se noi ci atteniamo al fatto che il giudizio sul bello – pur non rispondendo ai criteri di necessità e oggettività dell’intelletto conoscitivo – mantenga una pretesa di validità intersoggettiva che non lo fa dipendere dagli *habiti* che di volta in volta caratterizzano la comunità, dobbiamo individuare la natura di quell’idea che regola idealmente tali *habiti*<sup>9</sup> cui si deve unire l’analisi di un’altra peculiarità essenziale: l’esemplarità del giudizio estetico (modalità).

Nel giudizio estetico il rapporto fra singolarità e universalità non sarà di assimilazione dell’individuale nella generalità astratta, ma di vera e propria rappresentanza dell’universale nell’individualità di ogni giudizio<sup>10</sup>. La quantità solo estetica del giudizio – ossia la sua validità soggettiva, comune a ciascuno – anticipa così la stessa modalità della sua universalità; quest’ultima è esibita nel singolo giudizio, considerato come caso esemplare e rispetto al quale si deve attendere conferma solo dall’adesione degli altri.

La voce universale che si esige pronunciando un giudizio di gusto è dunque un’idea di cui il giudizio stesso è un semplice esempio; dove

---

9 Pur allontanandosi criticamente da procedimenti induttivi e comparativi, basati sulla formazione di *habiti* e costumi pratici, in questi passi Kant cerca al tempo stesso una loro possibile relazione con i giudizi estetici e logici. Sarà proprio l’attitudine induttiva e comparativa a condurre alcuni, anzi molti, giudizi estetici di gusto dalla singolarità alla generalità; il giudizio “questa rosa è bella” può tradursi per via comparativa nel giudizio che riguarda il concetto generale di bellezza della rosa. Quest’ultimo giudizio – asserisce Kant – non è semplicemente estetico, ma è un giudizio logico fondato su uno estetico.

10 Questo aspetto verrà ribadito nella *Deduzione dei giudizi di gusto* KU, 05 §§ 32 e 33.

essa si fondi – aggiunge Kant nelle prime battute *dell'Analitica del bello* – non viene qui ancora ricercato. Ci si avvicinerà al suo fondamento quando, successivamente (quarto momento del bello: la modalità), la validità comune ai possibili altri soggetti si baserà sulla *norma ideale* della comunicabilità del piacere, espressa dal senso comune. Norma ideale che nel § 22 Kant qualifica come “dovere”, ossia come *telos normativo*, cui ogni singolo giudizio *deve tendere* per accordarsi con il giudizio estetico degli altri<sup>11</sup>. E tale normatività ideale del senso comune, l'idealità del *sollen*, varrà in fondo anche nel § 40 quando si affronterà il tema dell'anticipazione ideale dell'altro come elemento essenziale per il superamento della privatezza del giudizio di gusto. Se la normatività ideale richiama già l'intervento della ragione nelle regole che compongono il senso comune, la riflessione sull'universalità del giudizio di gusto prenderà in maniera dichiarata e incontrovertibile la via del sovrasensibile proprio nella soluzione dell'antinomia fra comunicabilità e incomunicabilità del piacere soggettivo e del tutto disinteressato per il bello.

La soluzione delle antinomie estetiche parte con il dichiarare come non contraddittoria l'iniziale opposizione fra la tesi per cui il giudizio di gusto non si fonda su concetti – perché altrimenti su di esso si potrebbe argomentare (*disputieren*) fino a darne una dimostrazione o una prova – e l'antitesi secondo la quale il giudizio di gusto si fonda su concetti perché altrimenti non si potrebbe neanche contendere (*streiten*) su di esso. Mostrare come effettivamente non contraddittoria tale opposizione, come farà Kant, permetterà di dichiarare come non contraddittorio in sé il riferimento a concetti da parte del giudizio di gusto; proprio questo passaggio argomentativo consente poi di trovare una relazione fra il gusto estetico e la concettualità razionale: si tratta d'individuare nel concetto indeterminato del “sovrasensibile” il

---

11 Così Kant: «Ora, questo senso comune non può essere fondato [...] sull'esperienza; esso, infatti, vuole autorizzare a dare giudizi nei quali si parla di “dovere”, non dice che ciascuno sarà con il nostro giudizio, ma che *deve* accordarcisi» (AA 05: 237.20-23; 243).

presupposto della comunicabilità del sentimento di piacere. Grazie a questa dinamica si potrà avere un'esperienza del tutto interconnessa di natura sovrasensibile del soggetto, condivisibilità e comunicabilità del piacere disinteressato per il bello. L'esito della dialettica della comunicabilità/incomunicabilità del gusto sembra giocare un ruolo essenziale anche nell'analogia simbolica fra bello e buono. Nel § 59, infatti, nel rapporto analogico-simbolico del bello con il buono sembra rivestire una funzione centrale quel concetto indeterminato di sovrasensibile (*Übersinnlichkeit*) dell'umano che nella dialettica aveva guidato la possibilità non contraddittoria di comunicare il piacere. Anzi nell'analogia fra bello e buono, Kant sembra ripercorrere le tappe della comunicabilità e validità comune del piacere per il bello fino alla relazione del sentimento di piacere con il sovrasensibile<sup>12</sup>.

Ora Kant ci dice che l'universalità del giudizio sul sublime è in linea di continuità con il tema dell'universalità del bello.

A proposito dell'esigenza di condivisione universale del sublime egli, infatti, nel § 39 scrive che il piacere per il sublime della natura, nell'avanzare un'esigenza di partecipazione universale, presuppone già un altro sentimento, quello della propria destinazione sovrasensibile. Il rapporto diretto fra sentimento del sublime e destinazione sovrasensibile è possibile perché il piacere del sublime è derivato dalla contemplazione

---

12 «Ora io dico: il bello è il simbolo del bene morale e anche solo in questa prospettiva (un riferimento che è naturale a ciascuno e che si aspetta anche da ogni altro come un dovere), piace con una pretesa di accordo di ogni altro, per cui l'animo è nello stesso tempo consapevole di una certa nobilitazione ed elevazione al di sopra della mera ricettività di un piacere mediante l'impressione dei sensi e stima anche il valore degli altri secondo una massima simile della loro capacità di giudizio. È l'intelligibile ciò a cui [...] guarda il gusto, vale a dire ciò con cui le nostre stesse facoltà conoscitive superiori si accordano, e senza le quali non sorgerebbero anche contraddizioni tra la loro natura e le pretese [...] avanzate dal gusto» (KU AA 05: 353.13-24; 547); qui sembrano ripercorsi non solo i risultati dei § 20, 21,22], ma lo stesso esplicito richiamo all'intelligibile non ci sarebbe potuto essere senza l'esito della dialettica della comunicabilità del piacere per il bello.

«ragionante» e ha comunque «un fondamento» nella legge morale che, a sua volta, riposa anch'essa su concetti della ragione<sup>13</sup>.

Certo colpisce come la comunicazione e, in generale, il potere comunicativo del linguaggio debbano avere sempre un aggancio con la dimensione sovrasensibile del soggetto. Non si può, infatti, non pensare ancora una volta ad alcune riflessioni della *Metaphysik der Sitten* in cui Kant vede nell'accordo con la propria intelligibilità il presupposto del potere comunicativo del linguaggio<sup>14</sup>.

Possiamo, così, supporre che la comunicabilità non solo dei pensieri, ma anche dei sentimenti, non possa prescindere dalla destinazione morale dell'uomo. Se non ci fosse il rapporto con la propria spiritualità e destinazione morale (la natura sovrasensibile) l'uomo non potrebbe soddisfare l'aspirazione alla comunicazione, sarebbe una macchina parlante, semplice strumento di sé stesso, il suo linguaggio diventerebbe mera reazione meccanica a stimoli esterni. Percorrendo, seppur velocemente, le varie tappe della comunicabilità universale del bello, la linea di continuità fra bello e sublime, rispetto alla loro pretesa di universalità, sembra si possa intendere in questo senso: l'universalità solo soggettiva del sublime prende le mosse proprio dalla relazione con

---

13 «Il piacere per il sublime della natura, come piacere per la contemplazione raziocinante, avanza sì anch'esso la pretesa alla partecipazione universale, ma presuppone già tuttavia un altro sentimento, cioè quello della sua destinazione sovrasensibile, il quale per quanto oscuro possa essere, ha un fondamento morale. Ma non sono assolutamente legittimato a presupporre che altri uomini vi si riferiranno e che nella considerazione della grandezza selvaggia della natura troveranno compiacimento (cosa che non può davvero venire ascritta al suo aspetto che è piuttosto spaventevole). Nonostante ciò considerando che in ogni occasione conveniente si dovrebbe riferire a quelle disposizioni morali (*auf jene moralischen Anlagen*), posso tuttavia anche richiedere a ciascuno quel compiacimento, ma solo tramite la legge morale, che da parte sua è di nuovo fondata su concetti della ragione» (KU AA 05: 292.10-22; 387).

14 «L'uomo, in quanto essere morale (*homo noumenon*), non può servirsi di se stesso in quanto essere fisico (*homo phaenomenon*) come di un puro mezzo (di una macchina parlante), non condizionato dal fine interno (dalla facoltà di comunicare i propri pensieri); egli è sottomesso al contrario alla condizione di restare d'accordo con se stesso e nella dichiarazione (*declaratio*) dei suoi pensieri è obbligato alla veracità verso se stesso» (MS, AA 06: 430.14-19; 289).

il sovrasensibile —che nel caso del bello non è il punto di partenza, ma quello di approdo e si affida alla sua rappresentabilità simbolica.

Proprio qui potremmo porre la domanda se la comunicabilità del piacere disinteressato per il bello si leghi all'idea del sovrasensibile in cui si dia già l'accordo —Nota II del § 57— «fra il principio degli scopi della libertà» (AA 05: 346.19; 529) e la conformità a scopi soggettivi, propria della facoltà del giudizio, oppure se la via che lega il sentimento riflessivo di sé, della propria affettività, alla destinazione morale dell'uomo non si compia pienamente solo grazie alla negatività del sublime. La domanda nasce dalle seguenti considerazioni: il tema della comunicabilità linguistica del sentimento di piacere ci fa vedere come il bello possa arrivare al buono attraversando un lungo percorso che parte dalla ricerca di un principio intersoggettivo, di una norma ideale, per approdare all'idea indeterminata del sovrasensibile (prima idea dell'idealismo estetico), ma alla fine sembra che solo il sublime possa dar conto compiutamente dell'intimo rapporto fra il principio della finalità e l'idea di libertà (seconda e terza idea dell'idealismo estetico)<sup>15</sup>. Si potrebbe dire la staffetta fra bello e sublime, introdotta all'inizio, si esprime proprio nella capacità del sublime di portare a compimento l'idealismo estetico di Kant e questo si potrà vedere meglio negli accenni al sublime matematico e dinamico introdotti nel § 24. In esso la differenziazione fra matematico e dinamico – che riecheggia molto quella interna alle idee cosmologiche della KrV – è motivata dal fatto che il sublime è legato ad un «movimento dell'animo», il quale, come vedremo, sarà sempre un movimento dialettico oppositivo fra dolore del sensibile e sublimità del sovrasensibile. Il sublime dunque – a differenza della contemplazione del bello – indica un movimento perché esige sempre lo slancio dell'anima oltre certi ostacoli grazie a principî morali.

---

15 Per la relazione fra moralità, bello e idealismo estetico si veda (Menegoni, 1988 e 1998).

## IL NEGATIVO E L'ASIMMETRIA FRA LATO OBJECTI E SUBJECTI

Con il duplice rimando alla riflessività e alla particolare modalità dell'universalità dei giudizi sul bello e sul sublime finisce la riflessione sul possibile raccordo fra bello e sublime. Con ciò arriviamo alla seconda parte del § 23. In essa Kant fa vedere le radicali differenze fra bello e sublime, il loro disaccordo, la loro opposizione, che coinvolge sia l'opposizione fra *Form* e *formlos*, e quella connessa di limitazione e illimitatezza, sia l'opposizione fra sentimento di piacere positivo e sentimento di piacere negativo. Il primo sentimento è l'effetto di quella facoltà d'immaginazione che vede promulgato e rafforzato il proprio libero gioco con l'intelletto. Il secondo, invece, è l'effetto dello scenario di violenza, frustrazione e costrizione che si apre all'immaginazione quando entra in relazione non più solo con l'intelletto, ma anche con la ragione. L'opposizione di piacere positivo e negativo diviene così quella fra giocosità e serietà dell'immaginazione. La seconda parte del § 23 si concentrerà, dunque, sui compiti imposti all'immaginazione dalla ragione e sulle esperienze negative della stessa immaginazione, lasciando intendere come sperimentare il negativo conduca il soggetto fino all'apice della sua intelligibilità.

Per parlare della differenza fra bello e sublime dobbiamo, così, soffermarci in primo luogo sulla contrapposizione fra forma dell'oggetto, intesa come l'unica relazione del giudizio del bello agli oggetti della natura, e sua non-forma. Pur nell'assenza di qualsiasi rapporto determinante e interesse per gli oggetti e i concetti, il bello mantiene una relazione con ciò che è esterno alla sfera riflessiva del sentimento, ossia con la forma dell'oggetto. Il sublime, invece, può non mantenerla, perché ciò che suscita l'emozione sublime può essere *formlos*, ossia privo e libero da ogni forma; libero nel senso di eccedente ogni configurazione e composizione. Ciò che provoca il sentimento del sublime può essere qualcosa che già di per sé costituisce una sfida alla produttività figurativa e compositiva dell'immaginazione. Ed è dall'assenza di forma, dal venir meno dell'ultimo possibile

rimando alla configurazione dell'oggetto, ancora presente nel bello, che scaturisce una conseguenza rilevante per il sublime, esplicitata da Kant nel § 30. Il fatto che il sublime non comporti alcun riferimento alla configurazione dell'oggetto, perché essa si nega, non si dà, fa sì che la sola esposizione, esibizione del rapporto interno fra le facoltà sia al tempo stesso la deduzione del sublime. L'assenza di forma, ciò che potremmo definire la negazione della raffigurabilità di un oggetto, in una parola il negativo *lato objecti* rafforza e potenzia la natura solo soggettivo-riflessiva del giudizio estetico sul sublime al punto —afferma Kant sempre nel § 30— che è impropria la stessa espressione: «sublime della natura». Esso, infatti, deve essere attribuito propriamente solo al «modo di pensare» o piuttosto a ciò che nella natura dell'uomo sta a fondamento del suo modo di pensare. E tale fondamento nel § 23 si delinea come rimando alle idee della ragione, a ciò che si sottrae ad ogni intuizione sensibile.

L'assenza di forma dell'oggetto, la negatività *lato objecti*, può far sì che ciò che ci procura il sentimento del sublime «possa sembrare contrario a scopi per la nostra facoltà di giudizio», e possa apparire addirittura inadeguato alla nostra capacità di esibizione (dunque al principio riflessivo dello stesso giudizio, al principio della stessa esibizione della finalità soggettiva a scopi) ed infine possa esercitare violenza sulla stessa immaginazione. Proprio il senso di inadeguatezza della nostra capacità di giudicare e la stessa violenza subita dall'immaginazione risvegliano in noi il sentimento della sublimità sovrasensibile.

Grazie al sublime, dell'oggetto possiamo dire solo questo: che è idoneo a esibire una sublimità che può essere ritrovata solo nell'animo; il sublime quindi *non ci può far supporre una conformità a scopi nella natura*, poiché non può essere contenuto in alcuna forma sensibile. Quest'ultima, infatti, si presenta alla riflessività del giudizio del tutto scompaginata, caotica, irregolare. Il sublime riguarda l'idealità della ragione, la quale, pur se non ha alcuna esibizione adeguata, può essere evocata e risvegliata. Ma da cosa? Ora è possibile dire: dall'esibizione del tutto soggettiva della sproporzione, dell'inadeguatezza fra intelligibilità razionale e composizione immaginativa delle forme. Sarà proprio l'esibizione sensibile (*sinnliche Darstellung*)

della sproporzione fra intelligibilità e immaginazione a stare alla base del risveglio dell'intelligibile, della sublimità in noi.

Solo da questo punto di vista, ossia dal punto di vista della mancanza della forma dell'oggetto naturale, del suo essere caotico, informe, disordinato, possiamo asserire che il sublime, a differenza della bellezza naturale, non abbia il potere di estendere il concetto di natura, ad esempio da natura come semplice meccanismo a natura intesa come arte. Proprio la non raffigurabilità del suo oggetto naturale, ciò che fin dall'inizio abbiamo chiamato il negativo *lato objecti*, ci induce ad asserire che il sublime non riveste la stessa importanza del bello e costituisce una sua appendice. Ma alla povertà *lato objecti* è speculare un potenziamento *lato subjecti* poiché la negatività sperimentata dal punto di vista delle forme della natura si ribalta nel compimento riflessivo del soggetto, ovvero nella pienezza dell'uso finalistico del giudizio che ora non si ferma al rapporto immaginazione-intelletto, non adotta più tecniche analogico-simboliche per entrare in rapporto con la moralità, ma coinvolge direttamente la ragione, la sua natura intelligibile.

La relazione immaginazione/ragione diventerà ancora più evidente in un'altra coppia oppositiva, messa in gioco dalla negatività *lato objecti*.

La forma dell'oggetto, ultimo baluardo del giudizio del bello, consiste nella limitazione (*die in der Begrenzung besteht*), mentre il sublime è da trovare anche in un oggetto privo di forma, purché in esso sia rappresentata o da esso sia provocata l'illimitatezza.

L'uso finalistico della facoltà di Giudizio si deve confrontare ora con l'opposizione fra limitazione e illimitatezza.

La differenziazione fra limitazione e illimitatezza è indicata da Kant nel § 23, ma sembra comprensibile inoltrandosi in alcuni passi del §25 che sembra rivestire una duplice funzione: dà una definizione nominale del sublime e pone le basi per una sua particolare forma, quella del sublime matematico. Nel § 25 limitazione e illimitatezza entrano in gioco tramite la distinzione fra grandezza di un oggetto (la sua misurabilità comparativa) e grandezza assoluta, sotto ogni riguardo.

Quando noi giudichiamo un oggetto grande stiamo formulando un semplice giudizio di riflessione, ossia stiamo valutando o apprezzando

quella grandezza in riferimento ad un certo uso delle nostre facoltà. Tali valutazioni soggettive possono essere estese a tutte le qualità dell'oggetto; anche la bellezza di un oggetto può essere apprezzata e valutata come grande o piccola. Ma quando noi diciamo che un oggetto è assolutamente grande, grande sotto ogni riguardo al di là di ogni rapporto di comparazione, quando cioè ci riferiamo ad una grandezza assoluta per cui tutto il resto è piccolo, si tratta di una grandezza uguale solo a sè stessa che non possiamo trovare nella varietà proporzionata degli enti naturali, ma solo rivolgendoci all'ideazione razionale del soggetto. Certo, il rapporto fra l'assoluto sotto ogni riguardo e l'ideazione razionale non è affatto un elemento nuovo nelle argomentazioni kantiane. Nel § *Delle Idee trascendentali* della ragione pura Kant parla dell'assoluto valido sotto ogni riguardo e sembra voler sottolineare come esso risponda alla pretesa della ragione di sospingere le conoscenze sintetiche dell'intelletto verso la totalità incondizionata. In quel paragrafo della dialettica della ragione pura, Kant, però, attribuisce all'assoluto valido sotto ogni riguardo una signoria, una volontà di dominio, ossia la pretesa di determinare sotto l'egida razionale della totalità, le sintesi [oggettive] dei concetti dell'intelletto, cercando un'oggettività per ciò che può essere solo soggettivo.

Nella KU il concetto di assoluto valido sotto ogni riguardo – la grandezza assoluta che ha la propria misura in sè stessa – servirà in primo luogo a riconoscere che tutti gli oggetti della natura, ovvero le loro configurazioni sensibili, sono destinate ad inserirsi in una gradualità comparativa della misura delle loro grandezze per cui non si potrà dare in natura alcunché di così grande che non possa essere superato da qualcosa di più grande o alcunché di così piccolo che non sia comparativamente più grande di altro.

Al riconoscimento dell'impossibilità degli oggetti dei sensi di andare oltre un rapporto comparativo, diviene speculare nel soggetto la sperimentazione di un'inadeguatezza all'interno della stessa facoltà dell'immaginazione. Se coadiuvata dall'intelletto, l'immaginazione è capace di produrre e progredire illimitatamente nelle composizioni di grandezze, ma se posta in relazione all'idea razionale di totalità

incondizionata, essa sperimenta i propri limiti anche drammaticamente e violentemente.

In cooperazione con l'intelletto, l'immaginazione è in grado di apprendere la composizione d'immagini e figure e di valutarle e apprezzarle per le loro grandezze, ma il numero —di cui Kant ci parla non solo negli assiomi dell'intuizione<sup>16</sup>, ma anche in uno scritto pre-critico molto sofferto<sup>17</sup>— e lo stesso instancabile progredire dell'apprensione immaginativa non potranno esibire alcunché che dia conto dell'infinito, pensato in connessione all'idea razionale della totalità.

Posta davanti alla più grande misura che il sentimento estetico possa valutare e apprezzare con la sua presa e veduta sensibili, l'immaginazione vivrà un dissidio destabilizzante e disorientante fra l'apprensione di misure sempre progressiva e inarrestabile —e per questo e solo in questo senso illimitata— e il carattere limitato della comprensione unitaria di tali misure.

Comprendere con un colpo d'occhio l'immensità del mare in tempesta o quella della volta celeste —ossia cogliere unitariamente in una presa immediata quei fenomeni— è destinato al fallimento perché vi è una sproporzione fra la capacità immaginativa di afferrarli in modo immediato e intuitivo misurandoli e l'incommensurabilità della loro grandezza; da qui la frustrazione e lo smarrimento. È, tuttavia, proprio lo scontro con ciò che è irrepresentabile che fa valutare sublime, non l'oggetto della natura, il mare in tempesta, bensì la disposizione dell'animo che si appresta ad apprezzarne la grandezza. Se si volesse fare un confronto fra le pretese della ragione —e i dissidi che esse provocano in ambito estetico— con i conflitti dialettici della ragione pura, varrebbe la pena considerare quei passi in cui Kant descrive la formazione della tavola delle idee antinomiche, ossia la sezione dedicata al *Sistema delle idee cosmologiche*. Lì Kant include

---

16 (Catena, 1996: 98 e ss. e Hohenegger, 1990: 156-188). Per il rapporto fra sublime matematico e apprensione intuitiva (Scaravelli, 1973: 451-466), per un'analisi dei concetti di quantità e grandezza (Lyotard, 1990: 509-510 e Baggio 2016: 213-217).

17 Qui sembrano tornare temi antichi di Kant, ad esempio la sua critica all'interpretazione che Crusius aveva dato dell'infinito leibniziano identificandolo con il numero. Si veda il brevissimo scritto sull'ottimismo del 1759.

solo quelle categorie conformi alla pura forma della serialità rispondendo così al bisogno razionale di rappresentare, anche solo soggettivamente, la totalità delle condizioni per un condizionato dato. È dunque il bisogno della ragione di rappresentarsi la compiutezza assoluta delle condizioni della possibilità dei fenomeni che spinge a mettere in relazione la totalità con il disporsi in serie delle condizioni. A questo punto Kant aggiunge: l'«idea della totalità assoluta non riguarda altro se non l'esposizione delle apparenze, e non si riferisce a un concetto intellettuale puro di un totale delle cose in generale. Le apparenze, perciò sono qui considerate come date, e la ragione esige la compiutezza assoluta delle condizioni delle loro possibilità, poiché tali condizioni costituiscono una serie; la ragione quindi richiede una sintesi “assolutamente” completa mediante cui l'apparenza possa essere esposta secondo le leggi dell'intelletto. In secondo luogo, è propriamente solo l'incondizionato, che la ragione cerca in questa sintesi delle condizioni (condotta seguendo una serie, e per essere precisi *regressivamente*); è per così dire la compiutezza nella serie delle premesse, le quali prese assieme non presuppongono più alcun'altra premessa. Questo incondizionato, orbene è contenuto sempre nella totalità assoluta della serie, quando ci si rappresenti tale totalità nell'*immaginazione* [corsivi nostri]» (KrV, AA 03: 287.23-28). È, dunque, quando cerchiamo la rappresentazione dell'assoluto per rispondere al bisogno razionale di raffigurarsi l'incondizionato, inteso però come totalità assoluta di una serie, che chiamiamo in gioco anche l'immaginazione.

Ma è proprio qui – ossia nel bisogno di rappresentarsi, anche attraverso un'immagine, l'incondizionato come totalità assoluta della serie delle condizioni per un fenomeno dato – che si nasconde il *sophisma figurae dictionis*, il quale scambia l'ordine intellettuale delle sintesi delle condizioni con il loro ordine intuitivo temporale. È qui, dunque, che s'insinua in modo illegittimo e surrettizio l'intuizione sensibile nel giudizio dell'intelletto. (KrV, AA 03: 299.27). Allora, forse proprio a partire dal bisogno raffigurativo, già individuato nella KrV, la ragione, nella KU, può pretendere dall'immaginazione, usandole violenza, la rappresentabilità di una grandezza assoluta, ossia può esigere la sintesi in un'unità totale dell'infinito scorrere delle apprensioni immaginative.

Ciò che ci interessa qui è sottolineare come tali pretese influiscano sulle dinamiche sentimentali del soggetto.

Se il bello sviluppa la contemplatività dell'intelletto irrobustendo la liberalità giocosa della produttività immaginativa, esso genera – stando ai momenti della sua qualità – il sentimento dell'amore disinteressato. Il bello in sé ci prepara, così, ad amare qualcosa senza interesse, ad amare la stessa natura senza alcun interesse, trasformando la giocosità immaginativa in una propedeutica alla sentimentalità amorosa che sfocia – dirà Kant nella *Nota generale all'esposizione dei giudizi riflettenti estetici* – nel sentimento della simpatia o dell'apertura fiduciosa all'altro. Esperienze ben diverse spettano al sentimento del sublime, in cui ogni giocosità si smorza nel dolore e nello smarrimento immaginativo fino a ribaltarsi in serietà.

Il sentimento del sublime nasce, infatti, solo indirettamente in quanto è prodotto dal momentaneo impedimento delle forze vitali, espresso, nel sublime matematico, dal disorientamento e dalla frustrazione dell'immaginazione e, nel sublime dinamico, dal timore e dalla paura, da cui già Spinoza voleva emancipare la sfera morale della virtù. Impedimento, smarrimento, frustrazione e paura sono solo momentanei perché da tale negatività scaturisce immediatamente e proprio per questo molto più forte una effusione (*Ergiessung*) della stessa immaginazione. Sembrerebbe proprio il passaggio attraverso l'esperienza del negativo a togliere ogni giocosità all'immaginazione; l'emozione che risulta dall'aver sperimentato l'incapacità di soddisfare le pretese della ragione si trasforma in qualcosa di serio, diviene sentimento che produce rispetto. Proprio la parola “rispetto” – e il suo rimando al sacrificio – ci consente di mettere in relazione il piacere negativo con il rispetto della legge morale, come del resto fa lo stesso Kant nella *Nota generale all'esposizione dei giudizi estetici riflettenti* affermando che la potenza della legge morale si rende esteticamente riconoscibile solo attraverso sacrifici<sup>18</sup>, ossia grazie

---

18 Nella KrV, Kant ci offre una descrizione interessante della relazione fra il grado di sacrificio e il grado di rispetto della legge morale: la legge morale «[...] quando indebolisce la superbia, contrastando con la controparte soggettiva, e cioè con le

a una peculiare privazione che va a vantaggio della libertà, e rivela a noi «l'insondabile profondità» della facoltà sovrasensibile con le sue incalcolabili conseguenze (KU AA 05: 271.19-20; 331).

Se quindi *lato objecti* il sublime può essere considerato una semplice appendice dell'analitica della facoltà dei giudizi estetici riflettenti, perché, come già detto, non estende il nostro concetto della natura<sup>19</sup>, *lato subjecti* –tenendo presente cioè solo l'esibizione della facoltà di giudicare, il luogo della relazione fra le facoltà coinvolte nel giudizio, il loro uso finalistico e pertanto il luogo della nostra auto-affettività– il piacere negativo del sublime, diviene sentimento e ci mette in collegamento con la profondità imperscrutabile della nostra libertà interiore e con le sue incalcolabili conseguenze. E da ciò segue che «il bene intellettuale, che ha la sua finalità in se stesso (il bene morale), deve essere rappresentato, a valutarlo esteticamente, non tanto come bello quanto piuttosto come sublime, così che esso risveglia più il sentimento del rispetto (sentimento che disdegna l'attrattiva) che quello dell'amore, della propensione e dell'intima simpatia fiduciosa» (KU AA 05: 271.25-29; 331), propri della giocosità immaginativa del bello. Segue anche che l'esperienza del negativo è tanto più importante per l'immaginazione perché la natura umana non si armonizza spontaneamente con il bene morale, ma attraversando i ghiacciai della negatività della propria sensibilità, andando contro gli interessi della sensibilità, per affermarsi come indipendente da essa. Messa in relazione con l'idealità razionale, divenuta, cioè, strumento della ragione, l'immaginazione può così

---

nostre inclinazioni, è, al tempo stesso un oggetto di r i s p e t t o; e quando addirittura abbatte la superbia, cioè la umilia, è un oggetto del massimo rispetto, e perciò anche il fondamento di un sentimento positivo» (KpV, AA 05: 73.29-33; 157).

19 «Per il bello della natura dobbiamo cercare un fondamento fuori di noi [*lato objecti* n.d.A.], per il sublime, invece, soltanto in noi e nel modo di pensare che introduce la sublimità nella rappresentazione della natura. È, questa, un'osservazione preliminare necessarissima che separa totalmente le idee del sublime da quella di una finalità della natura, facendo della teoria del sublime una mera appendice alla valutazione estetica della finalità della natura: qui, infatti, non viene rappresentata, nella natura, alcuna forma particolare, ma viene solo sviluppato un uso finalistico che l'immaginazione fa della propria rappresentazione» (KU AA 05: 246.25-33;263).

considerare come piccolo ciò che è grande per la propria natura sensibile, perché ha ora la possibilità di raccordarsi con un ordine di grandezza regolato dalla destinazione morale del soggetto facendocene avvertire la sublimità: «l'immaginazione», infatti, seguendo la legge dell'associazione, fa dipendere il nostro stato di soddisfazione da condizioni fisiche; ma proprio questa stessa immaginazione è, poiché subordinata alla libertà, strumento della ragione e delle sue idee, e come tale è in grado di affermare in tutta la sua potenza l'indipendenza del soggetto dall'influenza della natura, è capace di deprezzare come piccolo ciò che secondo l'immaginazione associativa appare grande e porre così nella sua propria destinazione solo l'assolutamente grande.

Se –come abbiamo detto– il sublime *lato objecti* è inefficace e inadempiente, perché non si ancora ad alcuna forma della natura, non ne amplia il concetto e di conseguenza è una semplice appendice del bello – *lato subjecti* il sublime non è più interpretabile come un'appendice del bello, bensì come compimento del passaggio dalla sensibilità alla moralità dell'umano, rivelando la duplice direzione della potenza della riflessività affettiva dell'io. *Lato subjecti* il sublime dischiude, infatti, la capacità della filosofia della riflessione d'inoltrarsi nelle zone oscure, dolorose, fragili e disorientate dell'immaginazione sensibile e al tempo stesso individua la dinamica che guida il soggetto verso il proprio risanamento spirituale cogliendosi come essere libero.

La potenza della riflessione ci consente, tuttavia, di sperimentare le oscure fragilità del nostro animo, gli anfratti delle nostre paure, soprattutto grazie alle riflessioni kantiane sul sublime dinamico. Esso rimanda alle coppie oppositive di potenza e timore, di ostacolo e resistenza e implica la capacità dell'uomo di misurarsi in primo luogo con ciò che gli resiste per guadagnare la propria autostima e da qui il giusto rapporto con il divino.

Nella valutazione estetica la superiorità rispetto agli ostacoli della natura trova la propria misura nella grandezza della resistenza, alla loro forza, violenza e capacità di sopraffazione. In questa lotta fisica fra l'uomo e la natura si possono aprire due strade: l'uomo può non riuscire ad opporre una resistenza almeno pari a quella degli ostacoli

naturali e vivere nel timore, sperimentando la propria impotenza fisica<sup>20</sup>. Chi prova timore, tuttavia, non può giudicare del sublime della natura, così come non può giudicare del bello chi è preso dall'inclinazione e dall'appetito. Egli fugge davanti la vista di un oggetto che gli incute paura ed è impossibile trovare compiacimento per uno spavento che sia veramente tale, che sia «preso sul serio». Con queste parole Kant completa la riflessione sulla serietà introdotta nel § 23 e ripresa nella trattazione del sublime matematico, facendoci partecipi di una singolare opposizione dialettica fra serietà e non serietà che è lo snodo per acquisire la stima di sè stesso come soggetto morale, percorrendo così la seconda strada aperta dalla lotta fra uomo e natura.

Non dobbiamo fuggire o liberarci dal pericolo per guadagnare la rappresentazione interiore della sublimità; la scomparsa di un pericolo può, infatti, darci gioia inducendoci alla rimozione dell'impedimento, inibendo, così, il confronto con ciò che ci spaventa o ci minaccia, con l'immenso. Per intraprendere la via del sublime, dobbiamo invece smascherare il pericolo come "non serio" e per far ciò ci dobbiamo sentire al sicuro; è questo un tema epicureo che in Kant diventa la scintilla, la molla per mediare fra fragilità e impotenza (naturale) e potenza (morale) del proprio sé. Nell'esperienza della sicurezza, dello stare a riparo, l'immensità e la potenza della natura ci rendono consapevoli della nostra impotenza fisica perché sperimentiamo l'impossibilità di resistere alle forze naturali, ma al tempo stesso ci rivelano la facoltà di giudicarci indipendenti da esse. La potenza della natura, facendoci misurare con la nostra impotenza fisica, ci consente al tempo stesso di scoprire in noi stessi l'indipendenza dalla sua brutalità, di giudicarci superiori. Su tale superiorità si fonda un'«autoconservazione di sè» di natura ben diversa dall'istinto naturale di conservazione, messo in questione dal rapporto potenza/impotenza fisico-naturale. Si tratta di un'autoconservazione della propria finalità e

---

20 «Ora però ciò a cui ci sforziamo di resistere è un male e se troviamo che ciò che è nella nostra facoltà non è cresciuto in modo pari [a ciò che cerchiamo di superare] allora ciò cui opponiamo resistenza diventa oggetto di timore» (KU AA 05: 260.20-24; 301).

superiorità razionali, un'autoconservazione dell'umanità che non viene «umiliata» anche se l'uomo non può non soccombere davanti alla violenza della natura.

Possiamo così affermare: sentirsi al sicuro ci fa sperimentare la non serietà del pericolo e delle minacce derivate dalla forza della natura; la non serietà non intacca, tuttavia, la serietà della nostra superiorità intelligibile (tutta contenuta nella nostra destinazione morale) rispetto alla potenza fisica della natura fuori e dentro di noi, anzi proprio la non serietà del pericolo rende possibile la serietà, ossia il carattere vincolante, della dinamica che ci mette in relazione alla nostra destinazione morale. Il lato oscuro del soggetto – la notte che le sue facoltà sperimentano nella fragilità fisica, indigenza e paura – ha come scopo il suo superamento e l'acquisizione della stima nel proprio essere, l'unica che può consentire la consapevolezza della propria destinazione morale e sincerità di cuore. L'esperienza della nostra impotenza fisica rispetto alla potenza fisica della natura ci fa sperimentare e valutare i nostri bisogni naturali di benessere come piccoli, ossia non in grado di piegarci e assoggettarci a loro. Essi sono incapaci di imporci un *aut aut* rispetto ai nostri principi supremi. In questo contesto la natura diviene sublime solo perché eleva l'immaginazione all'esibizione di quei casi nei quali l'animo può far sentire a sé stesso la peculiare sublimità della propria destinazione. Arrivare alla stima di sé è importante non solo per corroborare la stabilità della propria natura intelligibile, ma anche perché solo attraverso essa l'uomo può guadagnare il giusto rapporto con il divino.

Il processo di formazione del sé, della sua destinazione morale, fa sì che la riflessione sul sublime metta in relazione l'intelligibilità dell'uomo con il divino. Il passaggio dalla servitù e adorazione della potenza collerica di Dio (dall'adorazione di un Dio-Totem per puro timore verso di esso) alla relazione interiore con la giustizia divina tramite la propria sincerità di cuore è, infatti, guadagnabile solo tramite il sentimento del sublime.

Il sublime è dunque semplice *Appendice* del bello, nella quale esibizione dei propri principi e loro deduzione coincidono, proprio per la

sua povertà e improduttività *lato objecti*<sup>21</sup>. *Lato subjecti* esso consente, invece, di scandagliare con grande acutezza l'affettività dell'uomo, di scendere nella profondità dell'animo umano mettendo a fuoco i sentimenti più dolorosi e terrifici (la fragilità, la paura della morte) l'impotenza fisica per poterli superare e far recuperare dinamicamente al soggetto (tramite ribaltamenti e opposizioni) la ferma fiducia nei confronti della propria umanità (intelligibilità). Si tratta di riconoscersi nella propria destinazione morale resistendo a «ogni resistenza alla libertà»<sup>22</sup>.

---

21 Lyotard parla a questo proposito di estetica dell'amorfo (Lyotard, 1995: 49-116).

22 (Loose, 2011: 56-78)

# Kant e il sublime (KU, §§ 25-29)

Paolo D'Angelo

Nel primo dei paragrafi che costituiscono l'*Analitica del Sublime*, il § 23, Kant ha messo a confronto il bello e il sublime, segnalando alcune convergenze tra i due (entrambi piacciono per se stessi; presuppongono un giudizio riflettente e non uno determinante; producono un piacere diverso da quello del piacevole dei sensi; sono oggetto di giudizi singolari, cioè tali che il soggetto logico del giudizio è sempre un oggetto determinato e non una classe di oggetti; entrambi, infine, aspirano a valere universalmente) ma soprattutto mettendo in evidenza le numerose differenze (il bello riguarda la forma, il sublime l'assenza di forma; il piacere del bello è legato alla qualità, quello del sublime alla quantità; il bello è un corroborante della vita, produce un piacere che ravviva e intensifica il sentimento vitale, laddove il sublime produce solo indirettamente piacere, sì che il

primo si può chiamare un piacere positivo, il secondo piuttosto negativo; soprattutto, il bello appare come immediatamente finalistico nei confronti del nostro Giudizio, mentre il sublime appare, almeno inizialmente, come controfinale).

Nel § 24 Kant ha giustificato la suddivisione del sublime in due grandi parti, il sublime matematico e il sublime dinamico. Tale suddivisione si sovrappone a un'altra suddivisione del sublime, che riprende invece quella che vede l'*Analitica del bello* articolata in quattro momenti, secondo la classificazione dei giudizi (logici) secondo la qualità, la quantità, la relazione e la modalità, operando però l'inversione dei primi due momenti (e ripristinando così l'ordine che aveva la classificazione dei giudizi logici nella *Ragion pura*: quantità, qualità, relazione e modalità), dato che, come Kant ha detto nel paragrafo precedente, il sublime ha a che fare innanzi tutto non con la forma (come accadeva col bello, giustificando così l'anticipazione della qualità) ma con l'assenza di forma.

Quanto alla divisione del sublime in sublime matematico e dinamico, Kant la motiva con il fatto che mentre il bello presuppone una contemplazione *statica* dell'oggetto, il sublime presuppone un movimento dell'animo, dunque un'attitudine dinamica; e poiché il movimento può essere riferito, mediante l'immaginazione, o alla facoltà di conoscere, o alla facoltà di desiderare, avremo rispettivamente il sublime matematico (facoltà di conoscere) o quello dinamico (facoltà di desiderare). Con ciò possiamo allora passare alla lettura dei §§ 25, 26, 27, 28.

## ALCUNE CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

I §§ 23-24 dimostrano che Kant sente il bisogno di giustificare l'inserzione del sublime, che rappresenta in modo abbastanza evidente una soluzione di continuità tra l'*Analitica del Bello* e i paragrafi successivi al 30, quelli della *Deduzione dei giudizi estetici puri*. Anche la lunga *Nota generale sull'esposizione dei giudizi estetici riflettenti*, che invece segue la sezione sul sublime, risponde evidentemente ai medesimi scopi di raccordo e infatti prosegue, questa volta in forma di ricapitolazione, quel confronto tra il bello e il sublime che aveva occupato i §§ 23 e 24. Il fatto

che i paragrafi sul sublime siano un'inserzione nel testo è comprovato da una considerazione *genetica* della *Critica del Giudizio*<sup>1</sup>. Come è noto, Kant inizia a scrivere quella che diventerà la terza critica nell'autunno del 1787, e fino a tutto il 1788 l'opera viene indicata come una *Critica del gusto* (*Kritik des Geschmacks*), e il gusto è la capacità di giudicare del bello (non del sublime). La *Prima Introduzione* alla *Critica del Giudizio*, rimasta inedita fino al Novecento, scritta con tutta probabilità nell'estate del 1789, nomina il sublime (e del resto già nella primavera precedente era apparso il titolo *Kritik der Urteilskraft*), ma prevede per esso, così come per i giudizi sul bello, una deduzione e una dialettica, che nel testo definitivo non ci sono (anzi, il § 30 spiega perché nel caso del sublime non ha luogo la deduzione). Ciò rende almeno probabile, se non certo, che la stesura della sezione sul sublime è posteriore a quella della *Erste Einleitung*<sup>2</sup>, e tale genesi tardiva può concorrere a spiegare alcune stranezze, per esempio il fatto che non si capisce se *Analitica del sublime* sia il titolo della sola sezione sul sublime (§§ 23-29), oppure di *tutto* il secondo libro della KU. Già un contemporaneo di Kant ebbe a segnalargli la singolarità, ottenendone però in risposta, altrettanto singolare, che la cosa stava bene così come stava. Un'altra stranezza è rappresentata dal fatto che il § 23 definisce il sublime «una semplice appendice al giudizio estetico della finalità naturale», mentre il § VII dell'*Introduzione* parla di «due parti principali», corrispondenti al giudizio sul bello e a quello sul sublime.

Tuttavia, se dal punto di vista del suo inserimento nel testo la trattazione kantiana del sublime si presenta come problematica, dal punto di vista della storia delle idee estetiche niente affatto problematica, anzi del tutto spiegabile, risulta la decisione kantiana di

---

1 Per una considerazione di questo tipo mi sia permesso rinviare alla mia *Introduzione* (D'Angelo, 1997).

2 Una diversa cronologia della formazione del testo della *Critica del Giudizio*, in particolare per quanto riguarda la genesi dell'*Analitica del sublime* è stata proposta da Drivet (1999, 87-114). Per una discussione delle ipotesi ivi avanzate, rimandiamo a Sgarbi (2013, 38-39) e a Feloj (2012), che rappresenta, più in generale, lo studio italiano più completo e recente sul sublime kantiano.

dedicare attenzione, nell'ambito dei giudizi estetici, oltre che al bello, anche al sublime. Il Settecento, infatti, può ben essere considerato, dal punto di vista estetico, come il secolo del sublime. Esso si apre, infatti, con il transito del concetto di sublime dalla sua originaria matrice *retorica*, ben attestata dal trattato pseudo-longiniano *Sul sublime*, all'ambito più largamente estetico. John Dennis, che già nel 1693, descrivendo il proprio viaggio nelle Alpi, parla di un piacere misto all'orrore, teorizza il legame tra sublime e passioni e applica il concetto alla poesia religiosa; Joseph Addison, nello *Spectator* scopre il fascino della *greatness*, e scrive che la nostra immaginazione ama essere colmata da un oggetto che risulta troppo grande per le sue capacità; ed Edmund Burke, con la sua *Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, pubblicata nel 1747, consacra definitivamente l'importanza estetica del concetto<sup>3</sup>. Kant, così parco di citazioni dai contemporanei, cita ampiamente Burke nella *Nota Generale*, indicandolo come «l'autore più importante in questo genere di ricerche» (KU, AA 05: 277, 5-6; 1997: 229<sup>4</sup>), ma tiene a rimarcare la differenza che intercorre tra la propria trattazione *trascendentale* del sublime e del bello, da quella *fisiologica* (noi diremmo forse antropologica) di Burke<sup>5</sup>. E sul carattere trascendentale della propria analisi del sublime Kant insiste soprattutto nel § 29, quello sulla modalità del giudizio sul sublime. Noi, infatti, argomenta li Kant, attribuiamo *necessità* ai giudizi sul sublime, cioè esigiamo il consenso di ognuno, sotto la condizione del sentimento morale, che dobbiamo presupporre in ognuno:

Questa modalità dei giudizi estetici, cioè la necessità che è loro attribuita, costituisce uno dei punti capitali della critica del Giudizio. Perché questa qualità ci scopre in essi un principio *a priori*, e li trae fuori dalla psicologia empirica nella quale resterebbero sepolti tra i sentimenti del piacere e

---

3 Ancora utile per la storia del sublime risulta lo studio di (Monk, 1991, l'edizione originale è del 1935); si vedano i lavori più recenti di (Saint Girons, 2006) e (Miernowski, 2014).

4 Per la traduzione italiana si cita da Kant (1997).

5 Si veda Brandt (2015).

del dolore (col solo epiteto insignificante di sentimenti più delicati), per riportarli, e con essi la facoltà del giudizio, a quei sentimenti che hanno a fondamento principii *a priori*, e farli rientrare come tali nella filosofia trascendentale (KU, AA 05: 266, 9-17; 1997: 205).

Nel periodo precritico, Kant aveva egli stesso fornito un'esposizione 'antropologica' del concetto di sublime, nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* del 1764, ricche di notazioni psicologiche, "più da osservatore che da filosofo" (GSE, AA 2: 207, 15-16; 1982: 291-292), ma ben lontane dall'analisi contenuta nella KU, tanto che poco o nulla, se si esclude qualche esempio (tra gli altri quelli sulle Piramidi e sulla basilica di San Pietro) ne trapassa nel testo della terza critica.

## ARTICOLAZIONE INTERNA DEL SUBLIME

Torniamo all'articolazione interna del sublime. Per quanto Kant dica che tale articolazione segue lo stesso schema seguito per i giudizi di gusto, con la sola differenza dell'inversione dei due momenti della qualità e quantità, non c'è dubbio che a imporsi al lettore sia soprattutto la suddivisione del sublime in matematico e dinamico. Essa echeggia evidentemente la distinzione presente nella KrV tra categorie matematiche e categorie dinamiche. Le prime sono quelle che definiscono in modo esatto i dati della sensazione, e stanno quindi alla base della loro matematizzazione, ovvero esprimibilità in numeri, le seconde quelle che definiscono le relazioni tra gli oggetti (KrV, §11). L'articolazione in quattro momenti (quantità, qualità, relazione e modalità) che è comunque presente, emerge soltanto nel § 27, che parla della *qualità* del giudizio sul sublime, e nel § 29, che parla della sua *necessità*: secondo la qualità il giudizio sul sublime è un sentimento di dispiacere, che tuttavia presenta una finalità nei confronti delle nostre facoltà; secondo la modalità, come abbiamo visto, il sentimento del sublime è un sentimento *necessario*, cioè radicato nella nostra struttura trascendentale. Potremmo aggiungere che secondo la quantità il sublime ha a che fare con l'assolutamente grande (come vedremo tra poco) mentre secondo la relazione esso appare come immediatamente controfinale (suscita dispiacere), salvo poi recuperare una finalità verso il

nostro sentimento morale<sup>6</sup>. Quest'ultimo aspetto è sottolineato da Kant in un passo del § 27:

Sicché lo sforzo per comprendere in una intuizione singola una misura di grandezza, la cui apprensione esige un tempo notevole [chiariremo più avanti il senso di queste parole] è un modo di rappresentazione che, soggettivamente considerato, è in contrasto con la finalità; ma, considerato oggettivamente, in quanto necessario alla valutazione, è finale; e la stessa violenza, che è esercitata nel soggetto dall'immaginazione, è giudicata come finale rispetto alla destinazione totale dell'animo" (KU, AA 05: 259, 6-12; 1997: 189).

Il sublime matematico è analizzato nei §§ 25, 26 e 27; il sublime dinamico nel solo § 28. Il primo ha a che fare con la grandezza (*Größe*), il secondo con la potenza (*Macht*), anzi con la natura in quanto potenza. Questo legame privilegiato con la natura non è esclusivo del sublime, giacché è noto che anche nell'Analitica del bello Kant fa prevalentemente esempi presi dal regno della natura (fiori, come il tulipano, o animali, come l'uccello del paradiso), e nel § 42 dirà che se il bello artistico non fornisce di per sé una prova di un carattere inclinato al bene morale, «prendere un interesse immediato alla bellezza della natura (non soltanto avere gusto per giudicarla) è sempre segno di carattere buono» (KU, AA 05: 298, 33-35; 1997: 275) e che colui il quale prova interesse per la bellezza naturale «mostra almeno una disposizione d'animo favorevole al sentimento morale» (KU, AA 05: 299, 1-2; 1997: 275), il che costituisce un vero e proprio «vantaggio» (KU, AA 05: 299, 32; 1997: 275) che la bellezza naturale ha sulla bellezza artistica. Certamente però nel caso del sublime (più esattamente: del sublime dinamico, piuttosto che di quello matematico) il legame con la natura è ulteriormente rafforzato. Se nel

---

6 Per una più ampia analisi del rapporto del sublime con i quattro momenti della quantità, qualità, relazione e modalità si può vedere utilmente. Lyotard (1991), in particolare Cap. 2, paragrafi 2 (*Beau et sublime comparés par la qualité et la quantité du jugement*) e 4 (*Beau et sublime comparés par la relation (finalité) et la modalité du jugement*). Il volume di Lyotard è una lettura ravvicinata (e ovviamente assai più dettagliata di quella che possiamo dare qui, dei §§ 23-29, cioè dell'intera *Analitica del Sublime*).

sublime matematico troviamo insieme esempi tratti dalle opere d'arte (le Piramidi e San Pietro, come accennavamo prima), nel caso del sublime dinamico gli esempi sono tutti tratti dalla natura: «Le rocce che sporgono audaci in alto e quasi minacciose, le nuvole di temporale che si ammassano in cielo tra lampi e tuoni, i vulcani che scatenano tutta la loro potenza distruttrice, e gli uragani che si lasciano dietro la devastazione, l'immenso oceano sconvolto dalla tempesta, la cataratta di un gran fiume, etc.» (KU, AA 05: 261, 13-17; 1997: 195).

Il § 26 preciserà poi che, se il sublime non si può cercare «nei prodotti dell'arte [...] dove uno scopo umano determina così la forma come la grandezza», non lo si può neppure cercare in un ente naturale quale che sia (per esempio negli animali «di cui è nota la destinazione [*von bekannter Naturbestimmung*]), ma solo nella natura grezza (*rohe Natur*) in quanto è semplicemente grande (KU, AA 05: 252, 34-253, 2; 1997: 177), senza scadere nel mostruoso e nel colossale<sup>7</sup>.

C'è un tratto comune che unisce il sublime matematico e quello dinamico, ed è il fatto che in entrambi interagiscono non immaginazione e intelletto (come nel libero gioco delle facoltà nel caso del bello), ma immaginazione e *ragione*. Inoltre in entrambi esperiamo uno scacco, che ci porta a constatare l'insufficienza della nostra immaginazione e tuttavia ci rende coscienti della nostra superiore destinazione in quanto esseri morali. Questo rinvio alla nostra destinazione morale è più diretto nel caso del sublime dinamico, mentre è più mediato in quello del sublime matematico. Infatti nell'uno e nell'altro entra in campo la ragione, ma mentre nel caso del sublime dinamico essa si presenta immediatamente come consapevolezza della nostra superiorità in quanto esseri morali, dunque come ragione pratica, nel caso del sublime matematico essa entra in azione innanzi tutto come facoltà di totalizzazione delle nostre conoscenze, e solo in un secondo momento come facoltà morale, e ciò avviene attraverso il sentimento della stima (*Achtung*), come Kant spiega nell'incipit del § 27:

---

7 La lettura del sublime kantiano, offerta da Derrida (1978: 136-168), si sviluppa proprio attorno al concetto di colossale.

Il sentimento dell'insufficienza del nostro potere a raggiungere un'idea, che per noi è legge, è la stima. Ora l'idea della comprensione d'ogni fenomeno, che può esserci dato, nell'intuizione di un tutto, è tale che ci è imposta da una legge della ragione, la quale non riconosce come misura, valida per ognuno e immutabile, se non il tutto assoluto [fin qui, come si vede, la ragione agisce ancora in campo prettamente conoscitivo, come ideale regolativo n.d.A.]. Ma la nostra immaginazione, Anche nel suo massimo sforzo, mostra i suoi limiti e la sua insufficienza riguardo a quella comprensione, che ad essa si richiede, di un oggetto dato in un tutto dell'intuizione (e quindi riguardo all'esibizione dell'idea della ragione); e mostra, nel tempo stesso, come una legge, la sua destinazione ad adeguarsi a quell'idea. Sicché il sentimento del sublime della natura è un sentimento di stima per la nostra propria destinazione, che con una specie di sostituzione [...] attribuiamo a un oggetto della natura, il quale ci rende quasi intuibile la superiorità della destinazione razionale delle nostre facoltà conoscitive, anche al massimo potere della sensibilità. (KU, AA 05: 257, 9-25; 1997: 185-187).

## IL SUBLIME MATEMATICO

Il sublime matematico è suscitato in noi dalla vista di qualcosa di *grande*. La definizione nominale del sublime con la quale si apre il § 25 suona però «noi chiamiamo sublime ciò che è assolutamente grande». Non basta, infatti, dire che qualcosa è grande, occorre che sia grande in modo assoluto, ossia al di là di ogni comparazione o misurazione, tale cioè che dinanzi ad essa ogni altra cosa appaia piccola: «dire semplicemente (*simpliciter*) che una cosa è grande, è ben diverso dal dire che questa cosa è assolutamente grande (*absolute, non comparative magnum*). Quest'ultima è ciò che è grande al di là di ogni comparazione» (KU, AA 05: 248, 1-7; 1997: 167). È chiaro che da un punto di vista numerico, dal punto di vista di una misurazione metrica non ha alcun senso parlare di grandezza assoluta, non comparativa. Infatti, come facciamo a sapere quanto è grande una cosa? Prendiamo un'unità di misura, per esempio, appunto, un metro lineare, e la confrontiamo con la grandezza che intendiamo misurare. Diciamo allora che il Monte Bianco è alto 4810 metri, o che la piramide di Cheope è alta 139 metri. Alla base di una misurazione aritmetica c'è sempre il confronto con un'unità di misura:

Per sapere quanto una cosa è grande, è necessaria sempre qualche altra cosa, che sia pure una grandezza, come misura. E poiché per giudicare della grandezza non si deve considerare soltanto la molteplicità (il numero), ma anche la grandezza dell'unità (della misura), e la grandezza di quest'ultima ha sempre bisogno di nuovo di qualcos'altro come misura, cui possa essere paragonata, vediamo che ogni misurazione della grandezza dei fenomeni non può fornire affatto un concetto assoluto di una grandezza, ma sempre soltanto un concetto comparativo (KU, AA 05: 248, 19-27; 1997: 167).

Non esiste una grandezza aritmeticamente assoluta, e se ci fosse solo la misurazione metrica delle grandezze, non ci sarebbe un sublime matematico. Tuttavia non si dà soltanto una valutazione aritmetica delle grandezze; c'è anche una valutazione intuitiva di esse, una misurazione, potremmo dire, 'a occhio', che è estetica nel senso etimologico del termine, in quanto si basa su una valutazione effettuata con i sensi, e non con l'intelletto calcolante, e che tuttavia è in qualche modo il presupposto che rende possibile la valutazione numerica:

La misura delle grandezze mediante concetti di numeri (o dei loro segni algebrici) è matematica, mentre quella della semplice intuizione (a occhio) è estetica. Ora è vero, noi possiamo acquistare concetti esatti della grandezza delle cose solo mediante numeri la cui misura è l'unità [...] e così ogni misura logica delle grandezze è matematica. Ma, poiché la grandezza della misura deve essere considerata come conosciuta, se essa dovesse essere di nuovo misurata soltanto matematicamente, cioè con numeri la cui unità dovrebbe essere un'altra misura, non avremmo mai una misura prima o fondamentale, e quindi non potremmo mai avere un concetto determinato d'una grandezza data. Sicché la valutazione della grandezza della misura fondamentale deve consistere semplicemente in ciò, che essa possa essere colta immediatamente in un'intuizione e si possa adoperarla, mediante l'immaginazione, nell'esibizione dei concetti numerici: vale a dire che ogni valutazione della grandezza degli oggetti naturali è in ultima analisi estetica (KU, AA 05: 251, 4-18; 1997: 173).

Questa misurazione 'estetica' è quella che compiamo quando non possiamo procedere a una misurazione effettiva, per esempio quando ci troviamo ai piedi di una montagna o di un edificio molto alto, e ci sforziamo di stimarne l'altitudine. Kant si sofferma a lungo, nel § 26, sul funzionamento

di questa misura intuitiva delle grandezze, sottolineando una differenza radicale rispetto alla misurazione metrica<sup>8</sup>. Mentre quest'ultima può procedere tranquillamente in avanti, virtualmente fino all'infinito, dato che non ci sono limiti all'iterazione dell'operazione di misura, la misurazione estetica arriva presto al suo limite: «per la valutazione estetica vi è sempre un massimo». Ma perché? Kant lo spiega distinguendo due operazioni compiute dall'immaginazione in questo ufficio: l'apprensione e la comprensione estetica, che nomina anche in latino (*apprehensio* e *comprehensio aesthetica*, (KU, AA 05: 251, 34-35; 1997: 175). Quando misuro esteticamente una grandezza, la mia apprensione successiva procede abbastanza agevolmente: per esempio, posso comparare l'altezza di una montagna con quella di un uomo, o di un albero che si trova alle sue pendici, e procedere per passi successivi verso la cima. Senonché, questo non mi basta per stimare l'altezza, dato che devo anche tenere presenti le misurazioni precedentemente effettuate, il che equivale a dire che alla apprensione successiva nel tempo deve anche accompagnarsi la comprensione globale della valutazione che sto effettuando:

L'apprensione non è una fatica per l'immaginazione, perché essa può procedere all'infinito; ma la comprensione diventa sempre più difficile a misura che procede l'apprensione, e raggiunge presto il suo massimo, cioè la più grande misura estetica nella valutazione delle grandezze. Perché, quando l'apprensione procede tanto che le prime rappresentazioni parziali dell'intuizione sensibile cominciano ad estinguersi nell'immaginazione, se questa procede ancora nell'apprensione, andrà perdendo da un lato quanto guadagna dall'altro; e la comprensione viene condotta ad un massimo, oltre il quale non può andare (KU, AA 05: 251, 36-252, 9; 1997: 175).

Forse potremmo ricavare una prova empirica indiretta di quanto dice Kant dal fatto che persino quando ci troviamo davanti a un grattacielo, se pure cerchiamo di valutarne l'altezza contandone i piani, e quindi a rigore siamo ancora in una misurazione aritmetica, ci accade spesso, arrivati a

---

8 Un'eccellente analisi, ancora leggibile con grande profitto, del sublime matematico si trova nel capitolo *La struttura trascendentale del sublime* del volume di Scaravelli (1990).

una certa altezza, di non ricordare più quali piani abbiamo effettivamente contato. È a questo punto che Kant fa i famosi esempi delle Piramidi e della basilica di San Pietro, appoggiandosi per le prime alle *Lettres sur l’Egypte* di Nicolas Savary, il quale aveva osservato che per avere appieno l’emozione causata dalla vista delle Piramidi occorre guardarle dalla giusta distanza, ossia non da troppo vicino e non da troppo lontano «vi è qui – aggiunge Kant – il sentimento della inadeguatezza della sua [cioè dello spettatore] immaginazione a formare una esibizione delle idee di un tutto: ‘immaginazione raggiunge il suo massimo, e, per la spinta ad estendersi ancora, ricade su se stessa, e in tal modo si produce una piacevole emozione» (KU, AA 05: 252, 22-26; 1997: 179).

In realtà, qui Kant procede troppo velocemente. Occorre vedere meglio come la difficoltà in cui si imbatte l’immaginazione nel caso della comprensione estetica delle grandezze si leghi al sentimento del sublime. Torniamo alla distinzione tra valutazione matematica e valutazione estetica. La prima, la valutazione matematica ovvero numerica delle grandezze, può, lo abbiamo visto, procedere tranquillamente senza imbattersi in alcun limite, «e in questo procedimento, in quanto proprio della valutazione logica delle grandezze, vi è bene qualcosa di finale oggettivamente [da intendersi: di oggettivamente finale] rispetto al concetto di uno scopo, ma niente di finale e di piacevole per la facoltà del giudizio estetico» (KU, AA 05: 253, 31-34; 1997: 179). Tutt’al contrario, nella valutazione estetica delle grandezze l’immaginazione tocca presto i suoi limiti, dimentica le proprie prime misurazioni, e quindi percepisce la cosa come smisurata. Questo scacco o smacco dell’immaginazione è appunto ciò che fa udire in noi la voce della ragione. Essa entra dunque in gioco, inizialmente, ancora nel suo carattere teoretico di facoltà che richiede la totalizzazione delle nostre esperienze:

Intanto, l’animo sente in se stesso la voce della ragione [*die Stimme der Vernunft*] che, per tutte le grandezze date, ed anche per quelle che non potranno mai essere apprese interamente, ma che tuttavia sono giudicate come interamente date (nella rappresentazione sensibile), esige la totalità, e quindi la comprensione in una intuizione; e richiede l’esibizione per tutti gli elementi di una serie progressivamente crescente di numeri, non

escludendo dalla sua esigenza nemmeno l'infinito (lo spazio e il tempo trascorso), rendendoci anzi inevitabile di pensarlo (nel giudizio della ragione comune) come interamente dato (nella sua totalità) (KU, AA 05: 254, 19-27; 1997: 179-181).

È appunto questa nostra capacità di pensare la totalità che fa transitare alla ragione morale, e con ciò al sentimento della nostra destinazione soprasensibile. L'infinito è appunto ciò che, giusta la definizione nominale con cui si sono aperti i paragrafi che stiamo leggendo, è assolutamente grande, non grande per comparazione. E, ciò che più importa, «il poterlo anche solo pensare come un tutto dimostra una facoltà dell'animo che trascende ogni misura dei sensi» (KU, AA 05: 254, 31-32; 1997: 181). Determinazione decisiva, tanto che Kant la ripete poche righe dopo, con una minima *variatio*: «Il potere anche solo pensare senza contraddizione l'infinito dato, esige nell'animo umano una facoltà, che sia essa stessa soprasensibile» (KU, AA 05: 254, 36-37; 1997: 181). Con ciò è compiuto il passaggio alla ragion pratica:

Tale facoltà di potersi rappresentare come dato (nel suo sostrato intellegibile) l'infinito nella intuizione soprasensibile, trascende ogni misura della sensibilità, ed è più grande, senza paragone, della facoltà della valutazione matematica; non certo *dal punto di vista teoretico*, in quanto aiuti la facoltà di conoscere, ma per la sua capacità di estendere l'animo, il quale si sente capace di superare i limiti della sensibilità, *da un altro punto di vista (dal punto di vista pratico)* (KU, AA 05: 255, 6-13; 1997: 181).

Se, a questo punto, torniamo alla definizione del sublime che si trova alla fine del § 25, quindi *prima* delle cose che abbiamo visto, è probabile che essa ci appaia molto più chiara che se l'avessimo introdotta subito. La definizione suona, infatti: «Sublime è ciò che, per il fatto di poterlo anche solo pensare, attesta una facoltà dell'animo superiore ad ogni misura dei sensi [spaziato nell'originale kantiano]» (KU, AA 05: 34-36; 1997: 173).

Anche altri passi del § 25 risultano più chiari se si torna ed essi dopo aver letto i due paragrafi successivi, per esempio questo:

Quando diciamo semplicemente [...] che un oggetto è grande, non diamo un giudizio determinante matematicamente, ma un semplice

giudizio di riflessione sulla rappresentazione dell'oggetto, la quale è finale soggettivamente [cioè è finale per il soggetto] rispetto ad un certo uso delle nostre facoltà conoscitive nella valutazione delle grandezze, e noi allora congiungiamo sempre alla rappresentazione una specie di stima [Achtung], come una specie di disistima [*Verachtung*, disprezzo] a ciò che diciamo semplicemente piccolo. [...] Quando invece chiamiamo una cosa non solo grande, ma assolutamente grande, sotto ogni riguardo (al di là di ogni comparazione), vale a dire *sublime*, si vede subito che non intendiamo cercare una misura adeguata fuori di essa, ma soltanto in essa medesima (KU, AA 05: 249, 28-250, 7; 1997: 169-171).

Due osservazioni si impongono. In primo luogo, il fatto che Kant rinvia qui al sentimento squisitamente morale della *stima* (altrove tradotto anche come rispetto), introdotto nel terzo capitolo della *Critica della Ragion pratica* come movente attraverso cui la ragione determina la volontà, e del quale la *Fondazione della Metafisica dei costumi* parla come di un «durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl» (GMS, AA 04: 401 Fussnote; 1931: 35 nota). Sulla stima poi torna l'*incipit* del § 27:

Il sentimento dell'insufficienza del nostro potere a raggiungere un'idea, che per noi è legge, è la stima. Ora, l'idea della comprensione di ogni fenomeno, che può esserci dato, nell'intuizione di un tutto, è tale che ci è imposta da una legge della ragione, la quale non riconosce come misura, valida per ognuno e immutabile, se non il tutto assoluto [la ragione come facoltà della totalizzazione, di cui abbiamo parlato]. Ma la nostra immaginazione, anche nel suo massimo sforzo, mostra i suoi limiti e la sua insufficienza riguardo a quella comprensione, che ad essa si richiede, di un oggetto dato in un tutto dell'intuizione [la *comprehensio aethetica*]. Sicché il sentimento del sublime della natura è un sentimento di stima per la nostra propria destinazione, che, con una specie di sostituzione, (scambiando in stima per l'oggetto quella per l'idea dell'umanità nel nostro soggetto) attribuiamo ad un oggetto della natura, il quale ci rende quasi intuibile la superiorità della destinazione morale delle nostre facoltà conoscitive, anche sul massimo potere della sensibilità (KU, AA 05: 257, 9-26; 1997: 185-187).

In secondo luogo, come si vede nell'ultima parte della citazione appena fatta, Kant può a questo punto segnalare che a doversi considerare sublime, esprimendosi correttamente, non è l'oggetto naturale, ma la reazione

suscitata in noi dall'oggetto naturale. Ciò non contraddice, evidentemente, quanto prima notavamo circa il fatto che ad essere sublime è la natura e non l'oggetto artistico: potremmo dire che la natura è sublime per metonimia, nel senso che è sublime quella natura che evoca in noi la consapevolezza della nostra destinazione soprasensibile:

Appunto perché nella nostra immaginazione vi è una spinta a proseguire all'infinito, e vi è invece nella nostra ragione una pretesa all'assoluta totalità, come ad una idea reale, proprio quella stessa sproporzione, rispetto a quest'idea, desta in noi il sentimento di una facoltà soprasensibile; e ciò che è assolutamente grande non è l'oggetto del senso, ma l'uso che fa naturalmente la facoltà del giudizio di certi oggetti a vantaggio di quel sentimento, in modo che rispetto ad esso ogni altro uso riesce piccolo. Per conseguenza, è da chiamarsi sublime non l'oggetto, ma la disposizione d'animo, la quale risulta da una certa rappresentazione che occupa il Giudizio riflettente (KU, AA 05: 250, 28-32; 1997: 171-173).

Kant ribadirà questo punto anche nell'ultima parte del § 26:

Da ciò si vede ancora che la vera sublimità non dev'essere cercata se non nell'animo di colui che giudica, e non nell'oggetto naturale, il cui giudizio dà luogo a quello stato d'animo. Chi vorrebbe chiamar sublimi le masse informi, poste l'una sull'altra in un selvaggio disordine, con le loro piramidi di ghiaccio, oppure il mare cupo e tempestoso, e altre cose di questo genere? Ma l'animo si sente elevato nella propria stima, quando, contemplando queste cose, senza guardare la loro forma, si abbandona all'immaginazione, e a una ragione che, sebbene si unisca all'immaginazione senza nessuno scopo determinato ha per effetto di estenderla; e trova nondimeno che tutta la potenza dell'immaginazione è inadeguata alle idee della ragione (KU, AA 05: 256, 12-22; 1997: 185-187).

Tutto ciò chiarisce la singolare e, per certi versi, paradossale natura del sublime, come piacere che nasce da un dispiacere, come avevamo cominciato a notare parlando della qualità del giudizio sul sublime. Il sublime produce innanzi tutto un dispiacimento, generato dall'insufficienza dell'immaginazione rispetto alla ragione; questo dispiacere però si tramuta in un piacere in quanto evoca le idee della ragione, alle quali noi dobbiamo tendere, rendendoci edotti della presenza in noi di una capacità superiore,

spingendoci a farci consapevoli della nostra destinazione soprasensibile, «per cui riesce finale [nel senso di finalistico] ed è quindi un piacere, il trovare inadeguata alle idee della ragione ogni misura della sensibilità» (KU, AA 05: 258, 8-9; 1997: 187). Quello che sarebbe ripugnante per la pura sensibilità diventa attraente per noi esseri razionali, anche se il giudizio resta sempre estetico (cioè ha alla base un sentire e non un concetto), perché tale giudizio non è che l'espressione di uno stato d'animo, il giuoco soggettivo dell'immaginazione e della ragione. Qui si vede bene l'omologia del sublime rispetto al bello: quest'ultimo era un libero gioco dell'immaginazione e dell'*intelletto*, laddove il sublime è un gioco libero, senza scopo determinato, dell'immaginazione e della *ragione*. Kant parla addirittura di una violenza (*Gewalt*) esercitata sull'immaginazione [ecco l'aspetto controfinalistico del sublime] che si tramuta in finalità «rispetto alla destinazione totale dell'animo» (KU, AA 05: 259, 11-12; 1997: 189), e conclude alla fine del § 27: «l'oggetto, in quanto sublime, è accolto con un piacere, il quale non è possibile se non mediante un dispiacere» (KU, AA 05: 260, 6-7; 1997: 191).

## IL SUBLIME DINAMICO

*Dunamis* in greco significa *potenza*, e il sublime *dinamico* è il sublime legato alla considerazione della natura come potenza, come una forza temibile. Sono dinamicamente sublimi, quindi, tutti quegli aspetti della natura nei quali essa manifesta la propria energia capace di travolgere ogni resistenza: tempeste, eruzioni vulcaniche, cascate fragorose. Per considerare qualcosa dinamicamente sublime noi dobbiamo dunque giudicarla potenzialmente minacciosa (anche se, precisa Kant, la reciproca non è vera, e non tutto quel che è minaccioso è sublime), ma non dobbiamo sentirci attualmente in pericolo. Ciò è senz'altro possibile, spiega il terzo capoverso del § 28, perché «si può considerare un oggetto come temibile senza aver timore davanti ad esso, quando cioè lo giudichiamo tale pensando semplicemente il caso che gli volessimo far resistenza, e vedendo che allora qualunque resistenza sarebbe vana» (KU, AA 05: 260, 27-30; 1997: 193). Dunque la natura, per essere sublime, deve sì mostrarsi in tutta la sua potenza, ma noi

ci dobbiamo sentire al sicuro: chi è in preda al timore non può giudicare sublime uno spettacolo naturale, non più di quanto possa giudicar bello un oggetto quando, in luogo di contemplarlo disinteressatamente, si sente inclinato ad esso dalla voglia e dall'appetito.

Dell'intera trattazione kantiana del sublime sono questi, probabilmente, i passi in cui più forte si sente l'eco di una lunga tradizione, a partire dagli esempi stessi citati nel testo. Già il trattato *Sul sublime* dello pseudo-Longino aveva evocato oceano, vulcani e gradi fiumi come paradigmi della sublimità:

Siamo naturalmente portati ad ammirare non i piccoli corsi d'acqua –pur così limpidi e utili – ma il Nilo, l'Istro [cioè il Danubio] il Reno e ancora di più l'Oceano. E la fiamma che noi accendiamo e che sa conservare senza spegnersi il suo chiarore non ci colpisce più dei fuochi celesti, che pure spesso s'oscurano; né la consideriamo degna d'ammirazione più dei crateri dell'Etna, le cui eruzioni succhiano dall'abisso macigni e intere rupi, riversando talvolta fiumi di quel fuoco nato spontaneamente dalla terra (Pseudo-Longino, 1987: XXXV, 4).

Burke, dal canto suo, aveva molto insistito, nell'*Inquiry*, sul terrore come principale causa del sublime: «In verità, il terrore è in ogni caso, più o meno manifestamente, la principale causa del sublime»<sup>9</sup>. L'idea poi che si può considerare sublime solo la minaccia contemplata in sicurezza, senza che ci sentiamo in pericolo, ha una lunga storia che rimonta almeno al celebre esordio del secondo libro del *De rerum natura* di Lucrezio (*suave, mari magno turbantibus aequora ventis,/ e terra magnum alterius spectare laborem/non quia vexari quemquamst iocunda voluptas/ sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est*). Non giova, tuttavia, insistere su queste risposdenze. Non giova, non solo perché si finirebbe quasi inevitabilmente per far risuonare quel «*clangor* di tube e di squillanti metalli» in cui Scaravelli vedeva il rischio nel quale si prepara a cadere ogni discorso poco controllato sul sublime (anche su quello kantiano)<sup>10</sup>, ma anche perché, a ben

---

9 (Burke, 1985: 86).

10 (Scaravelli, 1990: 451).

vedere, non sarebbe difficile, spingendo un po' più a fondo l'analisi, individuare notevoli differenze tra le teorie kantiane e le posizioni appena ricordate.

Quel che occorre fare, se si punta a una comprensione testuale della trattazione kantiana del sublime dinamico, è piuttosto capire come lo spettacolo della natura temibile attivi in noi il sentimento del sublime, e insomma, per usare le parole di Scaravelli, chiarire quale sia la *struttura trascendentale* del sublime dinamico. Per fortuna, nel caso di questo secondo tipo di sublime questa struttura è assai più semplice, e più facile da afferrare di quanto non fosse la struttura del sublime matematico. Il rapporto con la ragione pratica, e con la destinazione soprasensibile, si raggiunge infatti, nel caso del sublime dinamico, per una via più diretta, senza quel lungo *détour* che abbiamo dovuto dipanare per il sublime matematico.

La gioia che si prova per uno scampato pericolo non ha nulla a che fare col sublime, ha spiegato Kant, perché il piacere che in tal caso si prova non è causato da altro che dalla cessazione del precedente dolore: tanto vero che se qualcuno si è sentito minacciato, per esempio da un'eruzione o da un terremoto, non può neppure ricordare le sensazioni provate senza avvertire fastidio. Nulla di tutto questo accade quando contempliamo in sicurezza la potenza della natura. Perché? Perché la sensazione della nostra fragilità come esseri fisici, ci induce a sentirci, come esseri morali, superiori al pericolo che potrebbe incombere su di noi:

L'impossibilità di resistere alla potenza naturale ci fa conoscere la nostra debolezza in quanto esseri della natura, cioè la nostra debolezza fisica, ma ci scopre contemporaneamente una facoltà di giudicarci indipendenti dalla natura, ed una superiorità che abbiamo su di essa, da cui deriva una facoltà di conservarci ben diversa da quella che può essere attaccata e messa in pericolo dalla natura esterna; perché in virtù di essa l'umanità della nostra persona resta intatta, quand'anche dovessimo soggiacere all'impero della natura (KU, AA 05: 261, 32-262, 2; 1997: 195).

Potremmo avvicinare il ragionamento kantiano alla celebre *Pensée* di Pascal sull'uomo come *roseau pensant*, come una fragile canna la cui superiorità risiede nel pensiero:

L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser: une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée<sup>11</sup>;

occorre subito aggiungere, tuttavia, che la superiorità dell'essere umano, dal punto di vista di Kant, non è una superiorità cognitiva, ma squisitamente etica. Tanto vero che nelle ultime battute del § 28 si torna a parlare di stima, dell'*Achtung* che l'essere supremo produce in noi, «non solamente con la potenza che mostra nella natura, ma ancor più con la facoltà, che è in noi di giudicarla senza timore, e di concepire la nostra destinazione come sublime rispetto ad essa» (KU, AA 05: 264, 20-24; 1997: 201)<sup>12</sup>.

Anche nel caso del sublime dinamico abbiamo un sentimento immediatamente spiacevole, il timore, che si muta invece in un compiacimento per la nostra destinazione soprasensibile, «qualcosa di terribile per la sensibilità, che è nel tempo stesso attraente» (KU, AA 05: 265, 5-6; 1997: 201-203):

In tal modo la natura non è giudicata sublime in quanto è spaventevole, ma perché essa incita quella forza che è in noi (e che non è natura) a considerare come insignificanti quelle cose che ci preoccupano [...]. La natura qui non è dunque chiamata sublime se non perché eleva l'immaginazione a rappresentare quei casi in cui l'animo può sentire la sublimità della propria destinazione, anche al di sopra della natura (KU, AA 05: 262, 2-13; 1997: 195-197).

Ancora una volta, il sublime non è nella natura ma in noi stessi, e qui la corrispondenza con il sublime matematico è completa. In entrambi i casi, l'oggetto, la natura, è sublime solo per traslato, solo perché provoca *in noi* il sentimento della nostra superiorità morale. Kant lo ribadisce nell'ultimo capoverso del § 28: «La sublimità non risiede dunque in

---

11 (Pascal, 2015: n° 397).

12 Nella traduzione italiana di Gargiulo-Verra, che qui utilizziamo, la parola 'stima' ricorre anche nel settimo capoverso del paragrafo, ma lì traduce il tedesco *Selbstschätzung*, che è piuttosto "apprezzamento di sé".

nessuna cosa della natura, ma soltanto nell'animo nostro, quando possiamo accorgerci di essere superiori alla natura che è in noi, e perciò anche alla natura che è fuori di noi (in quanto ha influsso su di noi)» (KU, AA 05: 264, 13-15; 1997: 201).

## CONSIDERAZIONI FINALI

In queste pagine abbiamo cercato semplicemente di chiarire il significato del testo kantiano, seguendolo da vicino e commentandolo quanto possibile. Non abbiamo citato, se si esclude qualche eccezione, la letteratura secondaria e le numerose interpretazioni dell'*Analitica del Sublime*; al tempo stesso, abbiamo evitato ogni considerazione che andasse al di là della spiegazione testuale e ogni ricostruzione della *Wirkungsgeschichte*, della storia degli effetti di un testo che pure ha avuto una notevolissima influenza sulla teorizzazione posteriore. E in queste considerazioni finali continueremo ad attenerci a questa impostazione, seppure cercheremo di dare qualche ragguaglio sull'importanza che l'*Analitica del Sublime* ha avuto soprattutto nella *Kant-Forschung* più recente.

Il punto da cui partire, in questo caso, è la forte prossimità con i temi dell'etica che emerge da queste pagine 'estetiche' di Kant. Ciò segna una notevole differenza rispetto all'*Analitica del bello*, la quale, considerata in sé stessa, sembra avvalorare la tesi della 'ateoreticità' e della 'apratività' del giudizio di gusto, tramite la demarcazione netta tra bello e buono, e l'affermazione che dal giudizio di gusto non nasce il minimo sapere. Tutt'al contrario, il sublime si basa sulla relazione con la ragion pratica, e chiama in causa la destinazione morale dell'uomo.

Anche il punto cruciale della comunicabilità universale del giudizio, nel caso del sublime, rinvia alla ragion pratica, perché i giudizi che pronunciamo sul sublime possono aspirare al consenso di tutti perché radicati nel senso morale che possiamo presupporre in ognuno. Kant esplicita questo punto quando giunge a parlare della *modalità* del giudizio sul sublime, il che viene a dire quando deve provare la *necessità* che caratterizza il giudizio sul sublime così come caratterizzava (come chiariva il quarto momento del giudizio di gusto) il giudizio sul bello (§ 29).

Da un punto di vista antropologico, osserva Kant, si può dire che il giudizio sul sublime esige maggiore cultura rispetto a quello sul bello ( e qui Kant cita, rinverdendo un *topos* che risale almeno a Petrarca, l'irrisione del contadino incolto verso gli appassionati di alta montagna, che desume dal racconto di uno dei primissimi scalatori del Monte Bianco, Horace-Bénédict de Saussure, antenato del celebre linguista ginevrino Ferdinand); ma da un punto di vista trascendentale, non la cultura è il presupposto della comunicabilità universale di tale giudizio, bensì il sentimento morale, che «si può supporre ed esigere da ognuno insieme con il sano intelletto» (KU, AA 05: 265, 28-29; 1997: 203).

Ora, è proprio questo legame che il sublime istituisce tra estetica e morale ad aver attirato l'interesse di molti interpreti recenti, in qualche modo rovesciando la situazione precedente, che ha visto a lungo una relativa minor considerazione dell'*Analitica del sublime* rispetto ad altre parti della KU. Tanto nella *Kant-Forschung* in lingua Inglese, quanto in quella Italiana, per molto tempo l'attenzione prevalente si è concentrata su altri temi, e il legame tra estetica e morale ricavabile dal Sublime (come del resto da altri luoghi della terza *Critica*, su tutti il § 59) è parso meno interessante. Per la prima, valga come esempio il rinvio al volume di Paul Guyer *Kant and the Claims of Taste*<sup>13</sup>; per la seconda, quello alla linea che accentua il legame tra estetica e conoscenza, da Scaravelli a Marcucci al primo Garroni<sup>14</sup>. Negli ultimi decenni la situazione si è quasi rovesciata, come attestano gli studi di Paul Crowther per l'area Inglese, dell'ultimo Garroni, di F. Menegoni e di S. Feloj per quella italiana<sup>15</sup>, nonché la ricca linea interpretativa che si è sviluppata a partire da Hanna Arendt (sia pure, in questo caso, non con una relazione privilegiata col sublime) sul legame tra giudizio estetico, politica e moralità.

Non citiamo per l'area francese il rilevante studio di J.F. Lyotard, che per altro abbiamo già ricordato, perché in esso il motivo morale è bensì presente, ma non è probabilmente la molla che spinge il filosofo francese

---

13 (Guyer, 1979).

14 (Scaravelli, 1990); (Marcucci, 1976); (Garroni, 1975).

15 (Crowther, 1989); (Garroni, 1992); (Menegoni; 1988); (Feloj; 2012).

a prestare tanta attenzione al sublime<sup>16</sup>. Quel che interessa Lyotard è far emergere un paradigma alternativo rispetto a quello ricavabile dall'*Analitica del bello*. Se quest'ultima evoca la forma, e con essa la quieta contemplazione, l'ordine, l'armonia, la compostezza, il sublime apre piuttosto all'assenza di forma, e quindi alla commozione, al superamento delle regole, alla forza, all'eccesso. Ciò che trascende l'immaginazione, dice a un certo punto Kant, è come un abisso (KU, AA 05: 258, 15-16; 1997: 189); il sublime ha a che fare con una violenza e può sconfinare nel colossale e nel mostruoso. Non per nulla, se il bello sembra compatibile con il gusto artistico di Kant, un Neoclassicismo molto formale e un po'esangue, il sublime apre invece verso la stagione successiva, quella romantica. Il Romanticismo, in fondo, finirà per attribuire al bello proprio quei connotati che Kant aveva intravisto attraverso il sublime, segnandone così in qualche modo la più larga affermazione. Ma questa è un'altra storia, che non ha più a che vedere con l'*explication de texte* alla quale ci siamo attenuti.

---

16 Lyotard (1991).



# Deduzione dei giudizi estetici puri I (KU, §§ 30-34)

Guido Frilli

## PREMESSA

Dopo aver portato a conclusione l'analitica del sublime, e aver offerto un illuminante sguardo complessivo sul problema dell'*esposizione* dei giudizi estetici, Kant passa ad affrontare – assecondando lo schema tipico della sua analitica delle forme trascendentali – la questione della *deduzione* del giudizio di gusto. Tale deduzione è effettivamente presentata da Kant nei §§ 35-38. Mentre i paragrafi successivi a questi (§§ 38-54) avranno il compito di specificare la deduzione offerta e di svolgerne alcune implicazioni cruciali – in merito alla comunicabilità del piacere estetico, alla teoria del *sensus communis*, alla produzione artistica e al genio – Kant assegna ai paragrafi precedenti (§§ 30-34), su cui concentrerò la mia attenzione, una valenza introduttiva e preparatoria. Kant si propone

dapprima (§ 30) di determinare il compito peculiare di una deduzione dei giudizi estetici sul bello naturale, demarcandolo da quello – già esaurito, per ragioni che vedremo – della deduzione dei giudizi sul sublime; precisa poi (§ 31) il metodo adatto a tale deduzione, mettendone a fuoco i tratti per contrasto rispetto alla strategia deduttiva adeguata ai giudizi conoscitivi; nei due importanti §§ 32 e 33, esplicita le due caratteristiche fondamentali dei giudizi estetici puri delle quali occorre effettuare la deduzione; infine (nel breve § 34) identifica la deduzione dei giudizi estetici così profilata con il fondamento di una critica soggettiva, ma non relativistica, degli standard di gusto.

Se a un primo sguardo tali passaggi testuali possono apparire di facile comprensione, o persino banali nella loro ripetitività, si tratta in verità di paragrafi non privi di ambiguità lessicali e di insidie interpretative. La ragione delle difficoltà di lettura presenti in queste pagine è facile da indicare. Per un verso, Kant appare impegnato in una ripetizione, peraltro non particolarmente scorrevole né chiarificatrice, di argomenti già presentati, oltre che nell'*Introduzione* pubblicata, nelle parti dedicate all'esposizione dei momenti del giudizio di gusto: soprattutto nei momenti secondo e quarto, riguardanti rispettivamente la pretesa all'universalità dei giudizi di gusto (§§ 6-9) e il carattere necessario del piacere che li accompagna (§§ 18-22). La deduzione, è agevole accorgersene, fa blocco unico con il primo libro della KU, benché compaia alla fine del secondo libro; dell'*Analitica del bello* riprende di fatto tutti i temi, il lessico e le intenzioni fondamentali. Per altro verso, tuttavia, Kant rielabora le tematiche già esposte nel primo libro sulla base di un nuovo e ulteriore proposito filosofico, che dilata in modo rilevante il significato teorico del giudizio estetico e lo aggancia più saldamente alle basi trascendentali del progetto della KU. La difficoltà consiste appunto nel riuscire a cogliere, nell'intreccio tra ripetizione e novità, spostamenti d'accento che, pur riformulando gli stessi argomenti del primo libro, ne ampliano e ne contestualizzano il senso complessivo. Si tratta di uno sforzo di lettura che vale la pena compiere: riconsiderato esplicitamente alla luce della legittimazione della sua pretesa a valere universalmente e in modo necessario, il

giudizio sul bello palesa infatti in modo più nitido il significato del proprio fondamento a priori<sup>1</sup>.

## SINTESI A PRIORI E DEDUZIONE DEI GIUDIZI ESTETICI

Vale la pena rammentare un punto noto e preliminare: *dedurre*, in un contesto di analisi trascendentale delle forme soggettive del conoscere, dell'agire o del giudicare, significa per Kant legittimare la validità di una pretesa – nel merito, «la pretesa di un giudizio estetico alla validità universale per ogni soggetto»<sup>2</sup>. Il § V dell'*Introduzione* pubblicata (come si sa, scritta dopo l'*Analitica del bello*<sup>3</sup>) segnala che «la finalità della natura rispetto alle nostre facoltà conoscitive e al loro uso», in quanto «principio trascendentale dei giudizi», «richiede anche una deduzione trascendentale, con cui deve essere cercato *a priori* nelle fonti della conoscenza il fondamento di un tal modo di giudicare»<sup>4</sup>. In questa formulazione generale, a dover essere dedotto è il principio *a priori* mediante cui il Giudizio prescrive a sé stesso – e non alla natura – una legge per riflettere soggettivamente sulla finalità delle cose; la pretesa da legittimare trascendentalmente non riguarda la conoscenza oggettiva della natura, né la determinazione pratica della volontà, ma il principio soggettivo grazie al quale riflettiamo su prodotti naturali contingenti supponendo la loro armonia interna o la loro integrazione sistematica nelle leggi generali – una riflessione connessa *a priori* con il sentimento di piacere e dispiacere.

La rappresentazione estetica della finalità della natura costituisce un aspetto specifico della deduzione del principio trascendentale del Giudizio appena tratteggiata; ma, a ben vedere, si tratta dell'aspetto più essenziale

---

1 (Kulenkampff, 1978: 103-107) ritiene invece che la Deduzione non apporti alcun cambiamento significativo rispetto a quanto già argomentato da Kant nel primo libro.

2 KU, AA 05: 279.07-08; 1997: 235.

3 Cfr. quanto argomenta Tonelli (Tonelli, 1954).

4 KU, AA 05: 182.34-36; 1997: 35.

e qualificante<sup>5</sup>. L'apprezzamento estetico di un oggetto, con il piacere o dispiacere da esso suscitato, porta alla luce infatti l'*ea autonomia* riflessiva del Giudizio nella sua forma più genuina. In questo caso, poiché il piacere è legato con la semplice apprensione (*Auffassung, apprehensio*) della forma di un oggetto dell'intuizione, senza riferimento di essa ad un concetto in vista di una conoscenza determinata, la rappresentazione non è riferita all'oggetto, ma unicamente al soggetto; e il piacere non può esprimere altro che l'accordo dell'oggetto con le facoltà conoscitive che sono in gioco nel Giudizio riflettente, e in quanto esse sono in gioco, e quindi soltanto una finalità soggettiva formale dell'oggetto<sup>6</sup>.

L'apprensione immaginativa all'opera nell'apprezzamento estetico si accorda spontaneamente con l'intelletto senza che questo la determini in alcun modo mediante concetti, e senza che la materia data della rappresentazione (la sensazione con la sua eventuale piacevolezza) condizioni il giudizio sull'oggetto. Libera tanto dalla materialità condizionante della sensazione, quanto dalla determinazione intellettuale dell'oggetto o dall'interesse razionale per la sua esistenza, l'apprensione estetica della forma delle cose dispiega l'autonoma *inteticità* del Giudizio riflettente nel modo più puro: svela il potere del Giudizio di connettersi *a priori* al sentimento di piacere o dispiacere mediante la constatazione della semplice armonia (o disarmonia) tra la rappresentazione contingente di una cosa e le facoltà conoscitive del soggetto da essa attivate<sup>7</sup>.

Il problema della deduzione dei giudizi estetici si precisa allora come un tipo peculiare, e fondamentale, di sintesi *a priori*: l'apriorità della sintesi stabilisce il terreno comune, che viene però articolato in modi diversi, tra la deduzione trascendentale delle categorie pure della KrV, la deduzione dei principi della ragion pura pratica della KpV, e la deduzione dei giudizi di gusto della KU. In tutti e tre i casi, si tratta di giustificare il

---

5 Cfr. per una presentazione del problema i contributi di (MacMillan, 1985); (Rind, 2002), e (Wenzel, 2005: 86 ss.).

6 KU, AA 05: 189.32-190.02; 1997: 49.

7 Sulla teoria del sentimento *a priori* della terza *Critica* come compimento della teoria kantiana della sensibilità, cfr. (Nuzzo, 2008: cap. 3-4).

tentativo della ragione umana di estendersi al di là di sé stessa istituendo connessioni che forniscono a priori una legalità necessaria ai nostri giudizi (conoscitivi, pratici o estetici)<sup>8</sup>.

Questo vale anche per il potere normativo proprio del Giudizio riflettente. Il piacere estetico legato alla «percezione riflessa»<sup>9</sup> di una finalità formale nell'oggetto non è puramente singolare e incomunicabile, come nel caso della piacevolezza materiale della sensazione; ma non è neppure prodotto dall'idea razionale della libertà, né tantomeno determinato da un concetto conoscitivo dell'oggetto: si tratta di un piacere legato a una percezione soltanto soggettiva di armonia finalistica, capace di farci riflettere sulle cose ma non di determinarne conoscitivamente o praticamente la realtà. Nondimeno, tale piacere pretende di valere *a priori* per ogni soggetto, perché è connesso sinteticamente in modo necessario alla rappresentazione estetica di una finalità formale delle cose. Occorre chiarire: la sintesi a priori non concerne qui direttamente i giudizi – come insisterò anche oltre, è una sintesi a priori *non proposizionale*, che riguarda il nesso necessario tra l'*apprensione di una forma* e il *sentimento di piacere suscitato dalla sua valenza finalistica soggettiva*. Il giudizio “questo fiore è bello” esprime in forma logico-proposizionale la concomitante (e più importante) connessione tra immaginazione e sentimento di piacere – una connessione che, pur non avendo in sé una struttura logico-linguistica, ha comunque il valore di una sintesi a priori dotata di necessità per ogni soggetto<sup>10</sup>.

Sta tutto qui «ciò che vi è di strano e di singolare» nella critica del principio trascendentale dei giudizi di gusto: la rappresentazione di un oggetto empirico contingente (il fiore) viene *estesa a priori* mediante una connessione sintetica non a concetti o a idee razionali, bensì al

---

8 Per questa interpretazione estensiva della sintesi a priori come base della filosofia critica, cfr. (Ferrarin, 2015).

9 *Reflectirte Wahrnehmung*, KU, AA 05: 191.01; 1997. 51.

10 (Allison, 2001: 160 ff.), pur nel contesto di una lettura che – come il presente commento – sottolinea l'importanza della distinzione di principio tra *quid facti* e *quid juris* del giudizio di gusto, non ammette che si dia in Kant in senso proprio una sintesi *a priori* non articolata in giudizi.

sentimento di piacere, «come se fosse un predicato legato alla conoscenza dell'oggetto e debba esser congiunto con la rappresentazione dell'oggetto stesso»<sup>11</sup>. Benché non sia un principio determinante per la conoscenza o per la determinazione pratica degli oggetti, tale connessione incarna un principio a priori per la riflessione soggettiva sulla loro finalità – e come ogni principio a priori, anche la finalità riflessiva attivata dai giudizi di gusto necessita di una critica trascendentale e di una deduzione.

### DEMARCAZIONE DEL PROBLEMA DI UNA DEDUZIONE DEI GIUDIZI ESTETICI PURI: IL § 30

Dopo queste osservazioni introduttive, che hanno già delineato il quadro interpretativo d'insieme con cui affronterò i paragrafi kantiani, passo all'analisi testuale, affrontando il primo argomento di Kant: la distinzione di principio, quanto alla questione della loro deduzione, tra giudizi sul bello e giudizi sul sublime. Kant esordisce affermando che solo il giudizio estetico sul bello, nella misura in cui, a differenza del giudizio estetico sul sublime, è diretto alla *forma dell'oggetto*, richiede una deduzione posteriore e distinta rispetto all'esposizione trascendentale dei suoi momenti. La legittimazione della validità a valere universalmente è ovviamente necessaria anche nel caso del giudizio sul sublime: anche colui che apprezza la sublimità dello spettacolo di una nave in tempesta esige che il suo sentimento di piacere abbia valore universale, e che tutti i soggetti vi siano necessitati. Tuttavia, scopriamo che la deduzione dei giudizi sul sublime è già stata svolta; fa tutt'uno, infatti, con l'esposizione dei §§ 23-29. Questo non vale per i giudizi sul bello. Perché?

La ragione di questa distinzione risiede in un rapporto diverso, se non opposto, tra Giudizio e oggetti rappresentati. Nei «giudizi di gusto sul bello naturale», infatti, «la finalità è fondata nell'oggetto e nella sua figura (*Gestalt*)»<sup>12</sup> – non perché il giudizio esprima una conoscenza dell'oggetto o ne determini la rappresentazione mediante concetti, ma perché il gioco libero tra immaginazione e intelletto è attivato e stimolato dall'apprensione

---

11 KU, AA 05: 191.6-11; 1997: 53.

12 KU, AA 05: 279.13-14; 1997: 235.

di forme determinate di oggetti. In altri termini, proviamo piacere perché ci sembra che le cose belle si adattino spontaneamente, pur nella loro definita eterogeneità e molteplicità, alla nostra capacità di conoscerle. La finalità così avvertita è solo ad uso della riflessione soggettiva: la bellezza, per Kant, esiste solo per «l'occhio umano». Tuttavia, il materiale riflessivo del giudizio sul bello è la «prodigalità» delle forme naturali determinate, che la natura ha profuso anche nel «fondo dell'oceano», dove nessuno le vede. C'è nella bellezza un aspetto di oggettualità contemplativa, di passività, tale da indurre nel soggetto il senso di una continuità armonica con le cose del mondo<sup>13</sup>.

Tutt'altro vale nel caso del sublime: qui l'oggetto rappresentato è «informe o senza figura» (*formlos oder ungestalt*), per cui la finalità che esso esprime è tutta interna al soggetto e alla sua attività. Il sublime, a rigore, non riguarda la natura o le forme dei fenomeni, ma solo il soggetto. Non vi sono oggetti naturali sublimi, o che possano esser giudicati tali sulla base della loro forma data; è appunto la distruzione delle forme naturali in rapporti di sproporzione tra le loro forze o grandezze a costituire l'occasione per un apprezzamento del sublime, che altro non è se non la percezione riflessiva della sproporzione, tutta interiore al soggetto umano, tra infinità razionale e finitezza empirica. La conclusione segue subito: l'esposizione del principio del giudizio sul sublime *contiene già* la legittimazione della sua pretesa a valere universalmente e necessariamente, perché il principio di tale giudizio si identifica senza scarti con il rapporto finalistico *a priori*, costitutivo di ogni soggetto razionale, tra l'infinità dell'idea della libertà e la finitezza della nostra natura. L'apprezzamento della sublimità è semplicemente la maniera in cui avvertiamo *a priori* in modo estetico, come sentimento, l'esistenza necessaria di tale rapporto: cogliere l'essenza del giudizio sul sublime – la sproporzione tra libertà e naturalità del soggetto – significa già convalidarne la pretesa di universalità e necessità. Questo non può valere per il giudizio sul bello, in cui il rapporto finalistico *a priori*

---

13 Cfr. su questo, nel contesto della critica hegeliana a Kant (Bodei, 1981). Per una discussione del rapporto tra la teoria del libero gioco delle facoltà e la deduzione dei giudizi estetici, cfr. (Fricke, 1990: 38-71).

tra facoltà umane non si esprime immediatamente ma – per usare una terminologia hegeliana – solo in modo mediato, attraverso l'apprensione delle forme degli oggetti esterni<sup>14</sup>.

Due osservazioni sono opportune. In primo luogo, il giudizio sul bello di cui occorre validare la legittimità riguarda – nonostante l'esempio kantiano della prodigalità della bellezza naturale anche sul fondo dell'oceano – tanto il bello di natura, quanto il bello artistico: se infatti Kant nel titolo del paragrafo si riferisce solo agli «oggetti della natura», tuttavia qui “natura” appare sinonimo di “rappresentazione di oggetti esterni”, perché il contrasto rilevante istituito da Kant è tra il carattere introflesso del giudizio sul sublime e quello estroflesso del giudizio sul bello. Non a caso il § VII dell'*Introduzione*, in un contesto argomentativo simile, oppone l'*Unform* del sublime al piacere tratto «dalla riflessione sulla forma delle cose (della natura come dell'arte)»<sup>15</sup>. La deduzione del principio a priori del giudizio di gusto riguarda i prodotti dell'arte umana a pari titolo di quelli dell'arte naturale, senza alcuna distinzione significativa tra i due campi – lo paleserà in modo esplicito l'esempio del poeta del § 32<sup>16</sup>.

In secondo luogo —e questo è il punto più importante che vorrei sottolineare— la distinzione kantiana mostra, a mio parere, come sia soltanto la deduzione dei giudizi estetici sul bello a portare a compimento la deduzione del principio a priori del Giudizio riflettente annunciata nel § V dell'*Introduzione*. La legittimazione della validità universale e necessaria del giudizio sul sublime, di fatto, è già fornita dalla coscienza della nostra libertà: il Giudizio riflettente esplica sì nel sublime il proprio principio a priori di sintesi, poiché istituisce una connessione necessaria tra apprensione immaginativa e sentimento di piacere e dispiacere; ma lo fa non in modo autonomo, bensì riferito all'universalità della nostra natura morale – il piacere fornito dal sublime, dopotutto, è soltanto *negativo* e

---

14 (Wenzel, 2005: 91-92) ritiene al contrario che Kant non adduca motivi sufficienti per distinguere così nettamente la deduzione dei giudizi sul sublime da quelli sul bello.

15 KU, AA 05: 192.03-04; 1997. 55.

16 Analogamente conclude Allison (Allison, 2001: 162).

indiretto. Nella sintesi a priori che caratterizza il giudizio sul bello, invece, il Giudizio riposa interamente sul proprio principio. La pretesa che il piacere positivo per il bello valga per tutti e necessariamente non è legittimata da fonti sintetiche a priori che siano altre rispetto all'interna (auto)normatività del Giudizio stesso nel suo esercizio.

### IL METODO DELLA DEDUZIONE (§ 31): LA PECULIARITÀ (LOGICA?) DEL GIUDIZIO DI GUSTO

A partire da queste precisazioni è possibile, io credo, intendere agevolmente il successivo punto kantiano, consegnato al § 31 e destinato a indicare il procedimento metodico proprio della deduzione dei giudizi di gusto. Dopo aver ribadito che la deduzione è richiesta nella misura in cui «il giudizio pretende alla necessità»<sup>17</sup>, Kant stabilisce in termini noti i confini della necessità alla quale aspira il giudizio estetico: a differenza del giudizio conoscitivo, che ha per fondamento di validità la legislazione pura dell'intelletto, e di quello pratico puro, che ha per principio l'idea *a priori* della libertà, il giudizio di gusto esige non l'assoluta validità oggettiva, ma l'universalità soggettiva del consenso di ognuno. Privo di normatività oggettiva, il piacere che accompagna la riflessione sulla finalità soggettiva di una «rappresentazione empirica della forma d'un oggetto» può nondimeno «essere prescritto come regola agli altri»<sup>18</sup>: anche se con questa espressione un po' equivoca Kant sta alludendo, come espliciteranno i §§ 32-34, non alla precettazione di impossibili regole oggettive del corretto giudizio di gusto, bensì all'istituzione di massime esemplari utili a coltivare la nostra autonoma capacità di giudicare.

Se c'è infatti una caratteristica distintiva del giudizio estetico sul bello, come Kant precisa subito, si tratta dell'*autonomia*: la validità universale di un giudizio di gusto non può essere ricavata per via empirica dal consenso comune, dalla moda o dalle regole stabilite degli esperti d'arte, ma unicamente dalla propria indipendenza di giudizio. La massima

---

17 KU, AA 05: 280.23-24; 1997: 237.

18 «Das Wohlgefallen eines Jeden für jeden andern als Regel dürfe angekündigt werden» (KU, AA 05: 281.07-08; 1997: 239).

illuministica del “pensar da sé” in fatto di gusto, naturalmente, non è in Kant una professione di relativismo individualistico; rimanda alla spontanea vocazione all’universalità propria del principio trascendentale del giudicare, capace di stabilire a priori una normatività soggettivamente valida per tutti gli uomini. Se ha ragione Henry Allison a sottolineare come l’autonomia del giudizio di gusto invocata da Kant non abbia il senso forte dell’autonomia della volontà morale – né ovviamente quello della spontanea legislazione a priori dell’intelletto – Kant sta tuttavia a mio parere richiamando, come cifra essenziale del giudizio estetico sul bello, l’eautonomia del giudizio riflettente<sup>19</sup>. E di rimando sta alludendo al fatto cruciale che, mediante l’eautonomia riflessiva del giudizio – e *solo* mediante essa – il soggetto empirico *sente sé stesso a priori*: aspirazione al consenso universale, piacere e senso di vitalità e di armonia dell’esistenza *individuale* sono momenti indissolubili di un unico atto<sup>20</sup>. Questo è il tratto distintivo dell’autonomia irrinunciabile nel campo del gusto: pur innalzandosi all’universale, il soggetto singolare non esce mai da sé stesso, ma anzi rafforza il senso della propria singolarità. A differenza della spontaneità dell’intelletto e dell’autodeterminazione morale, il Giudizio in ambito estetico è autonomia sentita e vissuta di un soggetto individuale empirico, incarnato, pur essendo esplicazione a priori di un principio trascendentale. Kant non sta sostenendo (in una paradossale versione estetica rovesciata della morale provvisoria di Cartesio) che attenersi sempre al proprio giudizio, e non conformarsi mai passivamente a quello altrui, sia garanzia di infallibilità o di miglior gusto – come vedremo, vale spesso il contrario. Sta sostenendo che l’autonomia di giudizio, se non è condizione *sufficiente* del buon gusto, è sicuramente il suo fondamento a priori e la sua condizione necessaria.

---

19 (Allison, 2001: 167). Per una lettura invece simile a quella qui avanzata, cfr. Ginsborg (1998).

20 Cfr. la lettura di Nuzzo (Nuzzo, 2008: 267), cap. 4, che conclude : «the pure formal aesthetic feeling puts us in contact with the principle of life within ourselves and allows us to feel (not to know but to reflect on) what life in us is». Cfr. anche Menegoni (Menegoni, 2008: 67).

La specificità dell'autonomia del gusto appena profilata consente a Kant, in prima battuta, di precisare la «doppia qualità logica»<sup>21</sup> del giudizio di gusto, qualità duplice che la deduzione del suo principio trascendentale dovrà analizzare; e in seconda battuta, di annunciare il metodo della deduzione stessa. Questo è il passaggio più denso di possibili fraintendimenti, e tuttavia, laddove venga adeguatamente inteso, il più illuminante circa i propositi kantiani<sup>22</sup>. La duplice peculiarità in questione riguarda il carattere specifico dell'universalità e necessità proprie del giudizio di gusto. Dal momento che si parla di «*logische Eigenthümlichkeit*», è facile intendere il punto come se Kant assimilasse il potere di giudizio estetico a una capacità proposizionale regolata dalle tipologie logiche del giudizio, tra le quali andrebbero ricercate quelle adatte per i giudizi sul bello. Il linguaggio kantiano sembrerebbe confermare questa lettura, che tuttavia – come ho già avuto modo di rimarcare a proposito della natura della sintesi *a priori* propria del giudizio estetico, che è sintesi *non* logico-proposizionale – costituisce un fraintendimento della sua argomentazione, e comporta la proiezione sul testo kantiano di dilemmi teorici artificiali ed estrinseci. Il giudizio estetico possiede *anche* una struttura logico-linguistica – ma in modo subordinato, e solo quanto alla sua espressione esteriore. Nella sua essenza, il puro giudizio di gusto è un'attività autonoma dell'immaginazione che, schematizzando senza concetto la rappresentazione singolare e contingente della forma di

---

21 KU, AA 05: 281.15-16; 1997: 239.

22 Guyer offre a mio parere una lettura della deduzione (Guyer, 1997: cap. 7-9) che, pur acuta e utile in molti dettagli, si basa su una costruzione fuorviante del principale argomento kantiano. Identificando la pretesa universale con un'*attesa*, se non persino un'*imputazione* di condivisione collettiva, Guyer separa in modo estrinseco il piacere privato come «risposta» susseguente al giudizio sul bello dalla «universal imputation of that pleasure» (Guyer, 1997: 229), che invece si tratterebbe di dedurre. In tal modo, nell'analisi di Guyer, la pretesa alla validità universale assume, aporeticamente, un valore quasi-logico, separato dal sentimento, e la sua deduzione diventa, nella misura in cui non può appoggiarsi su concetti, un'impresa impossibile. Nella mia lettura, al contrario, sentimento di piacere e pretesa di consenso sono momenti simultanei inseparabili, immanenti all'apprezzamento estetico.

qualcosa, innesca un libero gioco tra le facoltà conoscitive che si connette a priori con un sentimento.

Insistere sulla peculiarità logica del giudizio di gusto serve a Kant per demarcarlo chiaramente dai giudizi teoretici, non per identificarlo con un tipo particolare di giudizio logico. Due, come detto, sono le sue tipicità. Quanto all'universalità alla quale aspira (il punto sarà svolto nel dettaglio nel § 32), si tratta non dell'«universalità logica secondo concetti», bensì «dell'universalità di un giudizio singolare». Quanto alla sua necessità (e qui Kant rimanda al § 33), si tratta bensì di una necessità a priori, ma *senza prove logiche o regole*, ottenuta, si potrebbe dire, per semplice “contagio” – per la forza persuasiva e vivificante degli esempi. Come si vede, e si vedrà meglio nell'analisi dei due paragrafi seguenti, la peculiarità logica del giudizio di gusto consente di portare alla luce, di fatto, il carattere *non logico*, bensì (si potrebbe dire) *antropologico* della sua universalità e necessità<sup>23</sup>.

Il metodo della deduzione, allora, è presto detto, e Kant lo esplicita nell'ultimo breve capoverso. Dal momento che la sintesi a priori da giustificare avviene tra l'attività dell'immaginazione e il sentimento di piacere o dispiacere, occorre fare astrazione dal contenuto sintetizzato, vale a dire il sentimento, e considerare in sé stesse le due qualità appena circoscritte, proprie dell'attività dell'immaginazione nell'apprensione di forme belle: la pretesa dell'apprezzamento singolare all'universalità, e la sua necessità senza prove. La deduzione potrà dirsi concretamente effettuata (e lo sarà nel § 38) quando la connessione a priori con il sentimento, da cui si fa inizialmente astrazione, si riproporrà in modo immanente a partire dalla critica delle qualità formali-trascendentali dell'apprezzamento estetico. Si coglie in questo modo un aspetto già annunciato nella *Premessa*: se per un verso Kant sta ripetendo conclusioni già raggiunte nell'*Analitica del bello*, ne sta tuttavia per altro verso approfondendo il senso trascendentale. A divenire evidente – come in ogni deduzione kantiana della sinteticità a priori dei poteri della ragione – è la maniera in cui una forma trascendentale

---

23 Cfr. la condivisibile lettura di Menegoni (Menegoni, 2008: 26 sgg.).

genera a priori, in modo universale e necessario, il proprio contenuto<sup>24</sup>: in questo caso, come l'apprensione immaginativa di forme genera a priori il sentimento di piacere e dispiacere.

## TRASCENDENTALITÀ ED EMPIRIA NEL GIUDIZIO DI GUSTO – IL § 32

Il § 32 descrive la prima qualità formale del Giudizio estetico che fa da base alla deduzione del suo principio a priori; pur non apportando argomenti nuovi, contiene alcuni esempi chiarificatori. Il punto, come visto, è l'universalità soggettiva del giudizio di gusto. Quando apprezziamo il bello, formuliamo un giudizio singolare (“questo fiore è bello”) «pretendendo il consenso *d'ognuno*, come se il piacere fosse oggettivo»<sup>25</sup>. In questa pretesa, connaturata al piacere che proviamo, oltrepassiamo la soggettività ineffabile della sensazione piacevole, senza tuttavia determinare l'oggetto con predicati teoretici che ne connotino le proprietà, e possano ricevere quindi una validazione universale sul piano logico. Il mio giudizio estetico, laddove sia puro, non predica nulla della cosa in sé stessa, ma solo della «sua proprietà di accordarsi col nostro modo di percepirla»<sup>26</sup>. Ma se, allo stesso tempo, la condizione *a priori* del Giudizio estetico è l'autonomia – se, nelle parole kantiane, «si esige che il soggetto stesso giudichi da sé, senza andare a tentoni tra i giudizi degli altri» – allora sembra aprirsi uno iato tra l'inevitabile singolarità del giudizio e la pretesa alla sua validità universale.

Proviamo a chiarire, e a capire come mai questo iato in effetti sussiste, ma non pregiudica affatto l'argomento kantiano – a meno che non vi si riversino aspettative malintese ed estranee alle sue premesse<sup>27</sup>. Quando

---

24 Cfr. (Ferrarin, 2015: 109 ff.).

25 KU, AA 05: 281.33-34; 1997: 239.

26 KU, AA 05: 282.09-10; 1997: 241.

27 (Savile, 1987: 99-181), come Guyer (1997), suggerisce che Kant non sia in grado in realtà di giustificare il passaggio tra la dimensione cognitiva e quella estetica, passaggio che sorregge l'intero argomento della deduzione; nella lettura di Savile, la coltivazione del giudizio di gusto assume allora tutto il peso della legittimazione della pretesa all'universalità. Proverò a mostrare come invece, tenendo separate la

formulo un giudizio di gusto in autonomia non posso, per convalidarlo, né appoggiarmi empiristicamente sul consenso di altri, né difenderlo con ragioni logiche inerenti alla natura dell’oggetto. Su cosa fondo allora la mia pretesa all’universalità? Una risposta naturale sarebbe: sul piacere che sto provando, ad esempio quando affermo “questa poesia è bella”. Ma si tratterebbe di una risposta circolare e fuorviante, per due motivi tra loro connessi: (1) Kant, come visto, *sta facendo astrazione* dal sentimento di piacere, il contenuto dell’apprezzamento estetico, proprio per poter giustificare il carattere sintetico a priori della *forma* di tale apprezzamento; (2) starei confondendo tra legittimazione del singolo giudizio empirico e legittimazione del principio trascendentale del Giudizio estetico come tale: per giustificare la necessità e universalità del nesso tra Giudizio e sentimento di piacere – necessità che a sua volta sta, a priori, alla base della pretesa del mio singolo giudizio a essere condiviso universalmente – non posso addurre il fatto empirico che io sto provando piacere.

L’argomento di Kant, in altre parole, pone uno scarto tra due dimensioni che – pena l’incomprensione del problema della deduzione trascendentale – non possono essere confuse, per quanto siano ovviamente intrecciate. Empiria e trascendentalità sono connesse, ma restano distinte. Una cosa è il raffinamento del mio giudizio empirico; un’altra, ben diversa, è la giustificazione trascendentale della pretesa di tale giudizio a valere universalmente e necessariamente. Quando dico “questa poesia è bella” pretendo, è vero, che il piacere che provo valga per tutti, e che tutti vi siano necessitati; ma la legittimità di questa pretesa non risiede nel mio buon gusto empirico, bensì nella natura formale-trascendentale dell’esercizio del Giudizio riflettente. Se così non fosse, *validità di ogni singolo giudizio empirico e deduzione trascendentale del Giudizio di gusto si identificherebbero*, con due esiti possibili, opposti ma altrettanto distanti

---

questione trascendentale della legittimità da quella fattuale della coltivazione, e al tempo stesso cogliendo la connessione tra le due questioni alla luce del problema della sintesi a priori, Kant riesca invece ad assicurare la coesistenza di elemento cognitivo ed estetico nel giudizio di gusto.

dalle intenzioni kantiane: ogni giudizio sul bello, nella misura in cui recasse piacere, sarebbe in quanto tale corretto e autorevole (l'autonomia del giudizio sarebbe condizione non solo *necessaria*, ma anche *sufficiente* della sua validità)<sup>28</sup>; oppure potrebbero giudicare sul bello solo gli esperti, che si tratterebbe semplicemente di imitare (l'autonomia del giudizio non sarebbe né necessaria, né sufficiente).

Per Kant, come mostra proprio l'esempio efficace del giovane poeta, non vale né l'una né l'altra cosa. Il presupposto tacito dell'esempio kantiano, non esplicitato ma evidente, è che la poesia composta dal giovane autore in realtà *sia brutta*<sup>29</sup>. Il poeta, tuttavia, *pretende comunque legittimamente* che altri la trovino bella come la trova lui: questa pretesa si esprime nel giusto e geloso attaccamento all'autonomia del suo giudizio anche di fronte alle critiche altrui – un attaccamento che incarna, come visto, la condizione necessaria del giudizio di gusto, perché coincide con il suo fondamento *a priori*. Quando il suo gusto sarà più raffinato grazie alle maggiori letture e all'esperienza, allora sarà egli stesso a condividere *autonomamente* il giudizio dei suoi critici riguardo alla bruttezza del suo tentativo giovanile.

Qui si vede bene come validità empirica del singolo giudizio sul bello e deduzione trascendentale del Giudizio estetico siano collocate su due piani diversi: il secondo piano identifica una condizione a priori, si esprime nell'autonomia formale del giudizio e fonda la pretesa al piacere universale; ma non è la fonte dell'effettivo *buon gusto* del giudizio empirico, bensì solo la necessaria condizione formale di sviluppo e

---

28 Per l'attribuzione di questa posizione a Kant, cfr. Shier (1988) e la risposta critica di Wenzel (Wenzel, 2005: 128 ff.).

29 Come nota giustamente Allison (Allison, 2001: 167). Tuttavia, Allison ritiene, contrariamente a quanto si fa qui, che un cattivo giudizio di gusto non contenga pretese di universalità: solo il *puro* giudizio di gusto, che effettivamente attiva il gioco reciproco di immaginazione e intelletto, è accompagnato da una pretesa di validità universale e necessaria, ed è l'oggetto della deduzione kantiana. A me pare che questa interpretazione si basi su un sovraccarico di senso del concetto di purezza del giudizio di gusto, che designa invece per Kant, negativamente, soltanto l'assenza di interesse o di concetto; e, inoltre, che sia smentita dall'insistenza kantiana sull'autonomia come condizione apriori del giudizio.

raffinamento di quest'ultimo. In altre parole: l'esperienza, la lettura e i buoni esempi sono alla base di giudizi estetici profondi e articolati, che innescano un gioco riflessivo tra le nostre facoltà più mobile e complesso, e quindi un piacere più intenso. Un gusto incolto, non raffinato, è capace solo di piaceri non articolati e monocolori, perché sollecita in modo debole e univoco il gioco di rimandi riflessivi tra immaginazione e intelletto, pur attivando questo gioco in qualche misura. Il poeta formula effettivamente e in piena autonomia un apprezzamento estetico positivo, che gli fornisce piacere; ma l'oggetto di tale apprezzamento, agli occhi di un gusto più formato, appare insufficiente, rozzo, e quindi brutto. Il punto è che la differenza di cultura, che sancisce lo scarto tra buon gusto e cattivo gusto, non intacca la legittimità dell'aspirazione del giovane poeta, nonostante la rozzezza della sua poesia, a giudicare da sé e a pretendere a priori il consenso di tutti.

Il valore formativo dell'esperienza e dell'esempio, d'altra parte, non rilegittima l'empiria del consenso degli esperti come fonte *a posteriori* della validità del Giudizio: giacché si tratta qui, per Kant, di giustificare la validità trascendentale di una pretesa, non il buon gusto del singolo giudizio empirico. Questo punto è espresso dall'importante differenza kantiana tra *imitare* e *seguire* un modello – differenza che, richiamata a più riprese nella KU, viene circostanziata nell'ultimo capoverso del § 32. Come il giovane poeta, privo di esperienza e poco formato, ciascuno non potrebbe effettuare che «tentativi difettosi»<sup>30</sup> se dovesse cominciare da zero nell'esercizio del proprio giudizio, e non potesse raffinarlo seguendo esempi autorevoli. Questo argomento, in sé corretto, è utilizzato in modo parziale da quanti vi si appoggiano per dichiarare insuperabili le opere degli antichi e predicare la necessità di imitarle; ma in verità, rileva Kant, ciò vale per ogni «uso delle nostre facoltà», in campo estetico così come scientifico, morale e religioso: di fronte alla «massima solidità ed eleganza nel metodo sintetico» e alla «forte intuizione» dei matematici antichi, ad esempio, la nostra ragione matematica è «imitativa e impotente»<sup>31</sup>.

---

30 KU, AA 05: 283.10; 1997: 243.

31 KU, AA 05: 283.02-05; 1997: 243.

La parzialità dei sostenitori dell'imitazione degli antichi rivela allora un'incomprensione di fondo della natura autonomia del nostro giudizio: la formazione del gusto mediante esempi e modelli, in sé indispensabile per raffinarlo, non fornisce da sola la fonte della validità dei nostri giudizi; fornisce invece «la via» per «cercare i principii in sé stessi, e così seguire l'istesso cammino [dei predecessori], e spesso uno migliore»<sup>32</sup>. Il gusto si forma *seguendo* modelli, non *imitando* in modo eteronomo regole precostituite: e seguire modelli significa *fare proprio* il cammino dei predecessori, utilizzandolo per nutrire la propria autonomia di giudizio e quindi «attingendo alle stesse sorgenti» da cui attinsero gli autori esemplari che ci formano. Per quanto essenziale per raffinare il gusto, l'aposteriorità della cultura non può dunque legittimare la pretesa del giudizio singolare di valere a priori in modo universale – solo l'autonomia di esercizio del giudizio può farlo, perché tale autonomia è, ribadisce Kant, attingimento alle *fonti comuni* e *a priori* della nostra capacità di giudicare. Anche da questo punto di vista, questione empirica della coltivazione del gusto e questione trascendentale della legittimità vanno colte nel loro nesso, poiché la seconda fa da base a priori e da condizione alla prima; ma vanno altrettanto preservate nella loro differenza.

### UNA NECESSITÀ SENZA PROVE (A POSTERIORI O A PRIORI) – IL § 33

Il § 33 mette a fuoco la seconda peculiarità formale del giudizio di gusto: la sua pretesa di generare a priori un piacere necessario come suo contenuto, ma senza che questa generazione possa essere giustificata – e quindi anticipata, prescritta, o decisa in modo oggettivo – mediante prove o argomentazioni. Senza introdurre nodi argomentativi innovativi, il paragrafo kantiano riprende punti già toccati tanto nell'*Analitica del bello*, quanto nel § 32: in particolare, approfondisce mediante alcuni esempi la questione dell'autonomia del giudizio come condizione formale a priori della validità della sua pretesa, e la differenza tra passiva

---

32 KU, AA 05: 283.12-14; 1997: 243.

ricezione di un canone e attiva coltivazione del gusto mediante esempi. Il paragrafo riformula questo duplice punto nei termini seguenti: il giudizio estetico non può essere costretto né mediante *prove a posteriori* (il consenso sociale sugli standard di gusto), né mediante presunte *prove a priori* (la prescrizione teorica di canoni del gusto artistico). Entrambi questi standard, sociale e teorico, contribuiscono a coltivare il mio gusto, ma non possono determinarlo: non possono legittimare, come visto, la pretesa *a priori* del mio giudizio di connettersi al sentimento di piacere in modo universale e necessario, ma solo rafforzare il mio giudizio empirico.

Quanto al primo punto, Kant delinea un abbozzo di fenomenologia sociale del giudizio di gusto: «quand’anco mille voci» «esaltino il valore» di oggetti che io trovo brutti, l’approvazione sociale non costituisce mai una ragione determinante del mio consenso. Il consenso di tutti potrà motivarmi ad aderire esteriormente al giudizio comune «per non essere trattato da uomo senza gusto», ma non potrà fondare il mio apprezzamento estetico, la cui fonte *a priori* risiede in un’esperienza di radicale eautonomia. Per questo motivo, occorre distinguere tra motivi di dubbio e prove capaci di generare una convinzione intrinseca: «il giudizio altrui, a noi sfavorevole, può con ragione farci dubitare del nostro, ma non convincerci della sua inesattezza»<sup>33</sup>.

Kant illustra il punto mediante un contrasto con il consenso sociale su giudizi teoretici, prendendo come esempio una situazione in cui tutti vedono in lontananza una città, mentre io vedo una foresta. Anche in questo caso, come per il gusto, il raffinamento del giudizio mediante l’esperienza è la premessa per formulare giudizi empirici corretti: solo dopo aver visto molte città divento capace di distinguerle anche in lontananza, così come il poeta saprà riconoscere belle poesie solo dopo averne lette moltissime. In entrambi i casi si tratta dell’acquisizione esperienziale di un concetto empirico: “città” o “bella poesia”. Tuttavia vi è una differenza di principio: il consenso sociale su giudizi empirici

---

33 KU, AA 05: 284.20-22; 1997: 245.

di natura teoretica può essere una «prova sufficiente»<sup>34</sup> per convincermi. Facilmente mi persuaderò di essere in errore nel vedere una foresta, se molti pensano altrimenti: il giudizio, infatti riguarda l'appartenenza logica di predicati a una rappresentazione oggettiva, appartenenza che – per i giudizi empirici – può essere legittimamente certificata dall'esperienza altrui. L'opposto, come sappiamo, vale per il giudizio su una poesia: non essendo in gioco l'accertamento di proprietà oggettive di una cosa, ma solo l'apprezzamento soggettivo per la sua forma, nessun consenso sociale potrà convincermi, ma al massimo spingermi a dubitare.

Un inciso: questo esempio è utile anche per illuminare, da un ulteriore punto di vista, il rispettivo ruolo dei principi a priori dell'intelletto e di quelli del Giudizio nei confronti dell'esperienza empirica. La base sintetica a priori fornita dalla legislazione dell'intelletto inquadra le condizioni formali degli oggetti concreti, rendendo possibile la formazione progressiva di concetti empirici (come “città”) che mi consentono di organizzare concretamente l'esperienza: senza principi a priori, non posso fare esperienza di città o foreste come di rappresentazioni *oggettive*; ma senza la formazione culturale ed esperienziale di concetti empirici, le condizioni *a priori* restano inerti e prive di appigli concreti sulla contingenza. Per i giudizi di gusto vale, pur con esiti diversi, una correlazione simile tra trascendentale ed empirico: senza principio a priori del Giudizio estetico (quello che Kant si appresta a dedurre), non potrei apprezzare la bellezza di alcunché, perché non sarei in grado di percepire riflessivamente l'armonia tra le mie facoltà conoscitive innescata dall'immaginazione – non potrei, di conseguenza, ambire a far valere per tutti il mio giudizio singolo sulla bellezza di una poesia. Ma senza la coltivazione empirica del mio giudizio di gusto (coltivazione resa possibile dalla forma trascendentale del Giudizio, ma non meccanicamente inscritta nella forma stessa) la mia capacità di giudizio estetico resta un potere vuoto, indiscriminato e privo di effettivi orientamenti di scelta sugli oggetti dell'esperienza estetica<sup>35</sup>.

---

34 KU, AA 05: 284.17; 1997: 245.

35 È Beck (1978) a sottolineare con decisione l'analogia tra giudizi estetici e giudizi d'esperienza.

Altrettanto esclusa è la possibilità di una dimostrazione *a priori* della correttezza del gusto mediante canoni definiti, che siano quelli di «Batteaux, Lessing» o di «altri critici del gusto più antichi e famosi»<sup>36</sup>. L'estetica kantiana, per quanto non relativistica, non è normativa in senso materiale: le sue basi rigettano il prescrittivismismo artistico di modelli assoluti del gusto che tanto peso ha avuto nella cultura classica tedesca, e che Kant ritiene fondato sulla commistione indebita tra giudizi di gusto e giudizi logici di perfezione oggettiva<sup>37</sup>. A questo riguardo, vale l'analogia – che traspare anche dalla polisemia del termine *Geschmack*, come osserva Kant – tra il gusto estetico e il gusto culinario: anche in questo caso, per quanto mi venga magnificata la pietanza che mangio o esaltata la sua funzione salutare, sarà soltanto il mio assaggio personale a fondare il mio giudizio sulla sua bontà. Per il bello, come sappiamo, si dà effettivamente un fondamento *a priori* della sua pretesa di necessità; ma non si tratta di una pretesa che possa essere tradotta in regole, o comprovata mediante argomenti. Per questo motivo – a conferma della validità *non logica* del gusto – il giudizio «tutti i tulipani sono belli» è «un giudizio logico, non di gusto»<sup>38</sup>: è una trascrizione logica universalizzante del giudizio singolare “questo tulipano è bello” – valutazione che non ha alla base, a sua volta, una proprietà oggettiva dei tulipani, ma soltanto il mio gusto.

## LA CRITICA DEL GUSTO TRA ARTE E SCIENZA – IL § 34

La critica kantiana al perfezionismo estetico dei teorici classici del gusto, propensi a stabilire canoni oggettivi del bello ricavandoli in primo luogo dalla perfezione dei modelli della classicità greca, è ribadita nel breve § 34, strettamente connesso all'argomentazione del paragrafo precedente: il commento, vista la ripetitività del testo kantiano in questo passaggio, potrà essere più rapido. Proseguendo l'analogia con il gusto culinario,

---

36 KU, AA 05: 284.27-29; 1997: 245.

37 Per questo, cfr. la ricostruzione di Nuzzo (Nuzzo, 2008: cap. 1).

38 KU, AA 05: 285.14; 1997: 247.

Kant puntualizza l'affermazione di Hume per cui «i critici possono ragionare più plausibilmente dei cuochi»<sup>39</sup>: se questo è vero quanto alla libera riflessione sul valore estetico dei prodotti artistici, non lo è tuttavia riguardo alla capacità oggettiva di prova – come sappiamo, «i critici non possono aspettarsi il fondamento determinante del loro giudizio dalla forza degli argomenti, ma soltanto dalla riflessione del soggetto sul proprio stato (di piacere o dispiacere), prescindendo da ogni precetto o regola»<sup>40</sup>.

Questo non significa che il gusto sia abbandonato all'irrazionalità, né tantomeno che la sua coltivazione sia refrattaria a ragionamenti critici intelligenti. Al contrario: benché la deduzione dei giudizi estetici puri non illustri alcun «principio oggettivo del gusto», essa nondimeno dischiude il campo di una utile, ben fondata e non relativistica critica estetica. Questa critica non potrà «esprimere in una formula universalmente applicabile il fondamento determinante di questa specie di giudizi estetici»<sup>41</sup>; tuttavia potrà collegare il giudizio singolare alle sue fonti a priori, mettendo in risalto il gioco libero delle facoltà conoscitive che lo innerva. La deduzione trascendentale dei giudizi estetici mostra allora, si può notare, una duplice natura “possibilitante”: fa da base tanto alla formazione empirica del mio gusto (come visto in riferimento al § 32), quanto alla critica del gusto condotta dai teorici; in questo secondo caso, Kant di fatto propone di sostituire l'impianto normativo-materiale della critica del gusto tradizionale con una riflessione normativo-formale sulle basi trascendentali del Giudizio estetico – riflessione le cui linee-guida sono tracciate dalla stessa KU.

Si tratta di una critica del gusto *soggettiva*, e ciononostante *scientifica*, perché ancorata alla critica trascendentale. Appoggiandosi alla distinzione tra scienza e arte sviluppata in altri luoghi fondamentali dei suoi scritti critici<sup>42</sup>, Kant non esclude la possibilità e la (limitata) utilità di un'arte empirica della critica di gusto, che studi le regole psicologiche

---

39 KU, AA 05: 285.33; 1997: 247.

40 KU, AA 05: 285.34-286.02; 1997: 247.

41 KU, AA 05: 286.04-06; 1997: 247.

42 A partire dalla distinzione tra artisti della ragione e filosofi in KrV, AA 03: 542.02-543-06.

o le costanti sociali del buon giudizio. Ma pare evidente da questo passo come soltanto una critica *scientifica* della possibilità a priori del giudizio estetico, nelle intenzioni di Kant, possa salvare la coltivazione del gusto dallo scetticismo, pur senza pretendere di stabilire in modo conclusivo dei principi oggettivi del corretto giudizio. È proprio questo punto, in ultima analisi, a riassumere il legame fondante che per Kant sussiste tra la deduzione trascendentale dei giudizi estetici e la legittimità di una critica del gusto. Negando l'esistenza di un principio oggettivo del gusto, e quindi separando in modo netto il giudizio estetico dal giudizio logico, Kant non abbandona l'estetica al relativismo: al contrario, è proprio la confusione tra estetica e metafisica, tra bellezza e giudizi logici di perfezione, a coinvolgere anche gli standard di gusto nello stesso scetticismo che, come una nemesi, accompagna necessariamente il naufragio delle illusioni oggettivistiche della metafisica. La critica estetica non può proporre canoni determinati del gusto – dopotutto il Giudizio, a differenza di intelletto e ragione, non ha una propria metafisica. Ma l'esame critico delle fonti a priori del giudizio estetico può fornire il quadro formale-soggettivo a partire da cui sviluppare la riflessione su esempi formativi, e può in tal modo predisporre la condizione tanto per il miglioramento del mio gusto empirico, quanto per la promozione di una solida cultura teorica del gusto.

## CONCLUSIONE

In questo contributo ho proposto un commento ai paragrafi kantiani che, per quanto il più possibile aderente al testo, ha cercato di dirimerne i principali nodi tracciando le linee di un'interpretazione più generale del principio trascendentale del Giudizio estetico. Può essere utile, a mo' di breve conclusione, ricapitolare i tre tratti principali della lettura proposta.

(a) La deduzione del giudizio estetico puro va intesa nel rigoroso senso trascendentale proprio delle deduzioni delle categorie pure in KrV e dei principi della ragione pura pratica in KpV: vale a dire, come prova ostensiva della sintesi *a priori* mediante cui una forma trascendentale – in

questo caso quella del Giudizio – si estende al di là di sé e istituisce una legalità universale e necessaria<sup>43</sup>.

(b) La sintesi *a priori* che caratterizza il principio puro del Giudizio estetico è *non* logico-proposizionale – è la connessione mediante cui l’immaginazione, nell’apprendere la forma di un oggetto, genera un sentimento di piacere che consente al soggetto di avvertire il raccordarsi armonico delle proprie facoltà come un incremento della propria potenza vitale. La forma logica del giudizio singolare (“questo tulipano è bello”) è l’espressione derivata di questa connessione, e non la fonte della sua validità universale e necessaria.

(c) La deduzione della validità trascendentale della sintesi *a priori* del giudizio di gusto va distinta dalla questione empirica della correttezza dei giudizi singolari che effettuo. La base sintetica trascendentale rende possibile l’empiria – vale a dire, tanto l’esercizio autonomo del mio giudizio sul bello, quanto la critica teorica degli standard di gusto – *ma non si esaurisce nell’empiria*. Per questo motivo, quando giudico in autonomia una cosa bella posso pretendere legittimamente che gli altri facciano altrettanto, anche se di fatto il mio giudizio empirico è ancora poco coltivato e il piacere che provo, senza che io lo sappia, è superficiale. La mia pretesa, in ogni caso, non può convincere gli altri sul piano logico, né fornire loro una prescrizione oggettiva, ma soltanto istituire un esempio dalla riflessione sul quale l’autonomia di giudizio altrui, nell’accordo o nel disaccordo, possa trarre giovamento.

Se quindi, in conclusione, leggiamo i paragrafi introduttivi alla deduzione dei giudizi estetici puri con attenzione al senso complessivo della sintesi *a priori* per il progetto kantiano di una critica dei poteri della ragione, alcuni dei più noti e rilevanti fili della teoria estetica della KU si riallacciano in un insieme più organico e coerente. A emergere, come lascito innovativo e fecondo della terza Critica, è l’idea di un potere dell’animo umano che, a partire dalla propria forma pura, genera in modo immanente il proprio contenuto, creando un nesso normativo tra l’attività

---

43 Sulla prova ostensiva come metodo della dimostrazione filosofica, cfr. KrV, AA 03: 513.03. Sul punto, più in generale, Barale (1988).

trascendentale dell'immaginazione produttiva e il sentimento incarnato di piacere o dispiacere che vivifica l'esistenza individuale e sociale dei singoli uomini.

# Deduzione dei giudizi estetici puri II (KU, §§ 35-40)

Anselmo Aportone

BREVE RETROSPETTIVA DEI §§ 30-34 (KU, AA 05: 279,1-286,28)

Come si è visto, la sezione della *Critica della facoltà di giudizio* dedicata alla deduzione dei giudizi estetici puri include già i §§ 30-34, ricordiamone ancora alcuni punti salienti. Kant afferma subito che essa è resa necessaria dall’“esigenza” di attribuire a tali giudizi una validità universale. Non si tratta qui della legittimità logica della forma del giudizio, né di quella oggettiva di un giudizio di conoscenza, che derivano da norme ‘pubblicamente universali’, ovviamente valide per tutti, bensì della “pretesa” di poter attribuire a ciascuno un compiacimento della semplice riflessione (non un piacere dei sensi, ma connesso al giudicare)

per la conformità a scopi della forma di un oggetto percepito (per il fatto che la sua “rappresentazione empirica” mostra una configurazione che pare prodotta proprio per favorire le nostre capacità cognitive). I giudizi estetici esprimono a priori – quindi sulla base di un principio soggettivo (nel senso della sua origine) – tale pretesa di validità oggettiva (senza dubbio peculiare, in quanto l’oggetto del giudizio è qui l’universale condivisione di un sentimento di piacere che non si fonda su un concetto della cosa dichiarata bella) e richiedono quindi una giustificazione, quale può essere offerta solo da una riuscita deduzione della sua possibilità (poiché non la si può attendere da una prova empirica o da una dimostrazione attraverso concetti).

Quest’ultima si limita poi a una deduzione dei giudizi di gusto sul bello della natura, perché questi sono gli unici giudizi estetici in cui la suddetta conformità a scopi si fonda davvero su un oggetto percepito indipendente dal soggetto giudicante. Infatti, nei giudizi sul sublime la forma della conformità a scopi non viene attribuita realmente all’oggetto, ma al rapporto tra le facoltà conoscitive e la volontà, cosicché la validità universale richiesta si evince già dalla loro esposizione. Il bello delle arti non viene neppure menzionato, probabilmente perché un prodotto dell’arte, considerato in quanto tale, non può essere dichiarato bello come se fosse una semplice ‘cosa bella’, bensì rispetto a una conformità a scopi non solo formale, ma anche intenzionale. Il relativo giudizio estetico (per quanto possa essere puro rispetto a interessi empirici o a finalità extra-estetiche) non esprime immediatamente la riflessione sul gioco delle facoltà innescato dalla semplice apprensione sensibile di un oggetto, ma presuppone un contesto e uno stato d’animo più complesso: le opere d’arte vengono apprese come qualcosa di reale che è già una rappresentazione (in senso ampio) e anche attraverso questa proprietà determinano la riflessione sullo stato d’animo del fruitore e il conseguente sentimento di piacere o dispiacere. Sembra quindi che debbano essere l’oggetto (prodotto dalla cultura e dal genio, non dalla natura) di giudizi estetici puri ‘di secondo ordine’, che presuppongono il principio di quelli immediati e lo estendono a nuove dimensioni dell’esperienza estetica, eventualmente congiunte con interessi empirici ed intellettuali, ma queste considerazioni

non indicano un ulteriore principio di determinazione del giudizio estetico e non appartengono dunque al contesto della deduzione. Infatti vengono avviate dopo la sua conclusione, una volta stabilita l'autonomia del gusto nella sua manifestazione originaria, nei paragrafi dell'*Analitica della facoltà estetica di giudizio* dedicati proprio all'ambito della produzione e fruizione delle arti belle.

Il giudizio di gusto si presenta dunque essenzialmente come (1) un giudizio singolare che pretende una validità universale e (2) un giudizio necessario fondato su principi a priori, ma non su concetti. Queste caratteristiche sono logiche, indipendenti dal contenuto specifico del giudizio, quindi dal relativo sentimento di piacere, e costituiscono la "forma estetica" del giudicare. Kant indica nel § 31 come metodo di deduzione il confronto di questa forma con quella dei giudizi di conoscenza e chiarisce ulteriormente le suddette peculiarità nei §§ 32 e 33.

(1) Il giudizio di gusto «dice bella una cosa per quella qualità in rapporto alla quale essa si regola sul nostro modo di apprenderla» (§ 32, AA 05: 282), ovvero valuta la relazione rappresentazionale del giudicante con un oggetto singolo e determina quest'ultimo rispetto a un compiacimento esigibile da ciascuno, come se la bellezza – intesa appunto come un piacere per quella relazione – fosse una proprietà dell'individuo in questione e l'asserita validità universale avesse un fondamento oggettivo. Proprio come avviene in un giudizio di conoscenza, il soggetto giudica autonomamente che il fiore è bello, non opina e non chiede il parere degli altri, richiede invece il loro consenso sulla base di una regola universalmente valida che però non può esibire, perché il suo giudizio non si «fonda affatto su concetti» (*ibidem*). La validità di un puro giudizio di gusto può allora essere affermata a priori, solo se si presuppone che ciascuno debba attingere alle medesime fonti nel giudicare esteticamente quell'oggetto (che, come già si sa e si ribadirà nel corso della deduzione, sono le facoltà conoscitive e il principio trascendentale della facoltà di giudizio in quanto condizioni universali della possibilità dell'esperienza).

(2) In ogni caso, non si può convincere qualcuno che non condivida un giudizio di gusto (perché non 'sente' il piacere della riflessione sulla forma dell'oggetto) attraverso ragionamenti empirici o prove a priori,

ovvero sulla base di concetti, e forse da ciò – suggerisce Kant – deriva il fatto che la facoltà estetica sia stata chiamata “gusto”. Infatti, «assaggio la pietanza con la mia lingua e il mio palato, e in funzione di essi (non di principi generali) pronuncio il mio giudizio» di piacere o dispiacere (§ 33, AA 05: 285). Analogamente un enunciato che asserisce bellezza «viene pronunciato sempre e soltanto come un giudizio singolare dell’oggetto» (*ibidem*) da un punto di vista soggettivo (quello del giudicante dotato delle facoltà e dei principi che rendono possibile l’apprensione, la riflessione e il giudizio), ma – a differenza dei giudizi sulla piacevolezza – si ha l’esigenza di considerarlo universalmente valido, come avviene per i giudizi morali (però sulla base di un principio soggettivo che ha valore oggettivo-imperativo). In tal senso si tratta di un giudizio la cui validità è «semplicemente soggettiva» (*ibidem*, non la si può pretendere, né comandare), ma che non è esso stesso «semplicemente soggettivo» (AA 05: 284), il che significa – in questo diverso uso dell’espressione – «determinabile per mezzo di argomenti» come se facesse appello a opinioni o convinzioni indipendenti dal riferimento a un fondamento oggettivo del giudizio (sia pure concettualmente indeterminato), cosicché il giudizio puro di gusto «si appella a tutti i soggetti» affinché riconoscano – ciascuno attraverso il proprio sentimento – la sua necessità, il suo essere fondato su un principio a priori (AA 05: 284-85).

Riassumendo con il titolo del § 34, «non è possibile alcun principio oggettivo del gusto» che indichi a priori la condizione di una regola che permetta di sussumere il concetto di un oggetto sotto quello del bello. Principio di determinazione dei giudizi di gusto può essere solo «la riflessione del soggetto sul proprio stato (di piacere o dispiacere)» (§ 34, AA 05: 286). Ogni critica del gusto resterà dunque soggettiva rispetto alle rappresentazioni date degli oggetti belli; quella trascendentale ha il compito di determinare a priori, cioè dal punto di vista della possibilità di una ‘esperienza estetica’, il peculiare rapporto di reciproca conformità di immaginazione e intelletto – in quanto facoltà conoscitive necessariamente coinvolte in ogni sintesi percettiva – nell’apprensione estetica di un oggetto, giustificando così «il principio soggettivo del gusto in quanto principio *a priori* della facoltà di giudizio» (*ibidem*).

Come si evince dal seguito, quest'espressione è da intendere nel senso che occorre mostrare come dalla necessità di quest'ultimo principio per la determinazione conforme a scopi conoscitivi del rapporto tra immaginazione e intelletto derivi immediatamente pure la validità soggettiva universale dei giudizi di gusto. In altri termini, il principio soggettivo del gusto è il principio a priori della facoltà di giudizio nella sua applicazione pura o puramente formale, quella in cui è costitutivo della forma (dell'esperienza estetica) dell'oggetto (e non solo regolativo rispetto alla determinazione della sua contingente conformità a leggi) e può essere direttamente esibito nell'esperienza.

### § 35: IL PRINCIPIO DI GUSTO È IL PRINCIPIO SOGGETTIVO DELLA FACOLTÀ DI GIUDIZIO (KU, AA 05: 286,29-287,32)<sup>1</sup>

Riassumendo un'altra volta con il titolo del § 35, «il principio del gusto è il principio soggettivo della facoltà di giudizio in genere». Questa prima conclusione dell'argomentazione kantiana segue dall'esposizione dei paragrafi precedenti, che a loro volta ripetono – nella prospettiva del metodo sopra indicato da Kant – i risultati della precedente analisi dei momenti del giudizio di gusto nell'*Analitica del bello*, ma è tratta in una prospettiva ancora descrittiva e ipotetica, a seguito dell'esclusione delle alternative. Il testo del § 35 è dedicato alla sua ulteriore illustrazione e spiegazione.

I giudizi logici o in senso lato oggettivi sono generali e necessari perché sussumono la rappresentazione dell'oggetto a un concetto. In tal modo, infatti, danno immediatamente la regola per verificare la loro pretesa di validità ed eventualmente impongono attraverso questo procedimento obiettivo l'approvazione di tutti. Il giudizio di gusto, com'è ormai più che chiaro, è per Kant un giudizio di riflessione che non sussume sotto

---

<sup>1</sup> Salvo diversamente indicato, le citazioni kantiane all'interno di ogni sezione sono tratte dalla limitata porzione di testo indicata nel titolo della sezione insieme con la corrispondente paginazione dell'*Akademie Ausgabe*, riportata nella traduzione italiana della *Critica della facoltà di giudizio* a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999.

concetti e non può obbligare all'assenso mediante prove, nonostante attribuisca a un oggetto (con espressione meno ellittica: alla forma della nostra rappresentazione sensibile dello stesso) un predicato che contiene e pone un'esigenza di necessità e generalità (la bellezza intesa come universale condivisibilità di un compiacimento per la suddetta forma). Esso non può dunque essere enunciato come un giudizio particolare (rispetto alla validità soggettiva di un'esperienza estetica) senza produrre una contraddizione in termini o trasformarlo in un giudizio empirico con un principio di determinazione meramente soggettivo: le caratteristiche logiche sopra riconosciute al giudizio di gusto non possono appartenere a un giudizio sull'effetto empirico dell'apprensione di un oggetto dei sensi sullo stato d'animo di un soggetto. Se, d'altra parte, si è pure escluso che il suo principio possa essere un concetto dell'oggetto, non resta che provare a identificarlo con «la condizione soggettiva formale di un giudizio in genere» (AA 05: 287), la quale evidentemente non è altro che la stessa facoltà di giudizio (capacità di giudicare fondata su un autonomo principio soggettivo a priori).

Poiché il confronto tra giudizio di conoscenza e giudizio di gusto, da cui ci si aspetta la deduzione, rimanda costantemente alla teoria delle condizioni costitutive della sintesi della percezione e del giudizio, a questo punto può essere utile un rapidissimo e parziale *résumé* dell'analisi delle condizioni trascendentali della conoscenza, del giudizio in particolare, svolta nella KrV, che la KU integra e raffina grazie e in riferimento alla scoperta di un ulteriore principio trascendentale.

Secondo la definizione generale data nell'*Introduzione*, la facoltà di giudizio è, ricordiamolo ancora una volta, la facoltà di pensare il particolare come caso dell'universale (AA 05: 179-80). Se quest'ultimo – «regola, principio o legge» – è noto, il compito della facoltà di giudizio consiste nel sussumere ad esso il particolare, che risulterà così determinato rispetto a dei concetti. Se invece è dato il particolare ed essa deve risalire all'universale, quindi se non si tratta di applicare delle regole, ma dell'esigenza di trovarle, la sua riflessione procede in modo “eautonomo”, in quanto può basarsi soltanto sul suo proprio principio soggettivo, ovvero sul presupposto trascendentale della conformità formale della natura a scopi. Così, ad

esempio, nella forma del principio di generalizzazione o di specificazione quest'ultimo guida le inferenze per induzione o per analogia, portando a giudizi indispensabili per ampliare la conoscenza della natura e scoprire le sue leggi, ma che in sé hanno una generalità empirica e una validità 'soggettiva' derivata da quella del principio regolativo su cui si fonda la loro stessa possibilità.

Poiché la materia dei giudizi dipende dall'intuizione, la facoltà delle regole è l'intelletto e la facoltà dei principi che richiede di risalire dal condizionato alle sue condizioni generali è la ragione, si può dire concisamente che la facoltà di giudizio, nella sua riflessione, deve connettere – in entrambe le direzioni – sensibilità e ragione attraverso le rappresentazioni o regole dell'unità dell'intelletto. L'interazione sinergica delle facoltà a cui si è appena fatto cenno, più facilmente decifrabile sul piano del loro uso logico e attraverso l'analisi della possibilità dei vari tipi di giudizio, ha luogo anche nella sintesi con cui un oggetto è dato anzitutto nell'intuizione. Infatti, la sintesi in generale viene presentata da Kant – ad esempio nel § 10 della KrV – come una tale duplice o bifronte funzione di composizione e unificazione (e del molteplice dei sensi e dei concetti). Se l'oggetto è un fenomeno, ovvero, secondo la risaputa definizione del § 17 della KrV, ciò nel cui concetto è unificato il molteplice sensibile dato, la nostra rappresentazione dell'oggetto e il suo essere-per-noi (oggetto di rappresentazioni) dipendono dalle condizioni trascendentali della sintesi, ovvero dalla forma dell'intuizione attraverso cui un molteplice sensibile è dato e dai concetti puri dell'intelletto per mezzo dei quali esso viene unificato e pensato.

La *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto* non si occupa delle condizioni della loro applicazione ai fenomeni e dunque della facoltà di giudizio, ma una dottrina di questa facoltà è svolta nelle sezioni seguenti dedicate agli schemi prodotti dalla capacità d'immaginazione e alle proposizioni fondamentali dell'intelletto, con l'intento di chiarire le condizioni sensibili del significato e dell'uso oggettivo dei concetti puri dell'intelletto (quindi di mostrare in modo sistematico, seguendo il filo conduttore della tavola delle categorie, come essi si applicano ai fenomeni in generale, specificando le regole a priori che sono a

fondamento di tutte le conoscenze). Kant definisce il secondo libro dell'*Analitica* della KrV un "canone" per l'uso della facoltà di giudizio (A 132/B 171), benché – alla luce della KU – esso possa essere considerato tale solo rispetto alla facoltà di giudizio determinante. Nonostante nella KrV la facoltà di giudizio non sia ancora adeguatamente compresa nel suo fondarsi su un proprio principio trascendentale, bensì considerata – in un modo che si rivelerà provvisorio – un talento naturale, una capacità data esercitabile ma non riconducibile a regole concettuali (A 132-34/B 171-73), è chiaro che essa è necessaria per l'applicazione dei concetti a priori alla forma dell'intuizione, condizione soggettivo-constitutiva del darsi dei fenomeni in generale.

Retrospectivamente il § 9 della KU rimanda allo «schematismo oggettivo *della facoltà di giudizio*, di cui tratta la critica» (AA 05: 218), riferendosi presumibilmente allo schematismo *dell'intelletto* esposto nella KrV, solo che il genitivo oggettivo dell'ultima denominazione, una volta scoperti la funzione eautonoma e il principio a priori della facoltà di giudizio riflettente, viene sostituito con il genitivo soggettivo della prima, più adeguato al punto di vista di una riflessione trascendentale. Infatti, quando s'interroga in modo specifico la sintesi e il giudizio empirici, il principio del giudizio riflettente emerge più chiaramente come condizione soggettiva eppure necessaria della conoscenza: se la regola che rende possibile la determinazione particolare del dato non è nota a priori e non può essere derivata direttamente dalle condizioni trascendentali di cui si è occupata la KrV (perché riguarda la regolarità empirica contingente), ma dev'essere comunque trovata, naturalmente in conformità a quelle condizioni necessarie e all'esigenza della ragione di risalire alla totalità delle condizioni di ogni condizionato (che assegna all'intelletto e alla facoltà di giudizio un compito inestinguibile), se i concetti puri dell'intelletto (che valgono per ogni oggetto) e le idee della ragione (a cui nessun oggetto dell'esperienza può essere adeguato) non sono sufficienti a orientare l'uso empirico della facoltà di giudizio (riflettente), allora questa deve potersi dare autonomamente un principio soggettivo-regolativo per la sua riflessione sul particolare dato.

Torniamo ora all'identificazione del principio del gusto con quello della facoltà di giudizio in genere, che Kant ha annunciato di voler chiarire nel titolo del § 35. La facoltà di giudizio «usata nei riguardi di una rappresentazione con cui è dato un oggetto, richiede l'armonizzarsi delle due facoltà rappresentative: vale a dire, dell'immaginazione (per l'intuizione e la composizione del suo molteplice) e dell'intelletto (per il concetto quale rappresentazione dell'unità di tale composizione)». Ricordando la concezione kantiana della sintesi, la quale esclude che una delle facoltà conoscitive possa produrre da sola una rappresentazione, e l'annuncio del confronto tra due tipi di giudizio come filo conduttore della deduzione, s'intende che Kant in queste righe sta considerando la riflessione che ha per scopo un giudizio di conoscenza: per poter determinare la conoscenza di un oggetto si deve appurare che un concetto dell'oggetto sia effettivamente adeguato alla rappresentazione attraverso cui esso ci è dato nell'intuizione. Quest'ultima, anche se appare come una semplice presentazione dell'oggetto alla coscienza, va intesa dal punto di vista trascendentale come un prodotto della sintesi dell'immaginazione, della capacità intellettuale (in quanto facoltà spontanea e rispetto all'origine delle regole dell'apprensione dell'oggetto) che compone il molteplice dei sensi nell'unità di un'intuizione o percezione dell'oggetto. Un giudizio di conoscenza sull'oggetto dato in siffatto modo discorsivo è l'esito di una riflessione che confronta la rappresentazione prodotta dall'immaginazione con un concetto dell'intelletto, inteso qui non come la regola dell'unità della composizione del molteplice che guida la suddetta sintesi di un oggetto particolare, ma come una rappresentazione generale di questa unità attraverso note comuni che possono riferirsi a un insieme di oggetti. Se l'unità 'immaginata' della rappresentazione con cui è dato l'oggetto  $x$  si armonizza con quella del concetto  $y$ , pensato come principio del giudizio su  $x$ , allora la facoltà di giudizio può determinare  $x$  come un caso di  $y$ .

«Ora, poiché [nel giudizio di gusto] non sta a fondamento del giudizio alcun concetto dell'oggetto», l'armonia tra le suddette diverse funzioni cognitive (generare schemi e pensare regole) che rende possibile in generale un giudizio (la determinazione di un oggetto rispetto all'unità

dell'esperienza attraverso la sussunzione del particolare al generale) non può essere identificata con quella dei prodotti delle loro rispettive attività (l'accordo di intuizione e concetto in una conoscenza dell'oggetto). Nel giudizio di gusto non si può che determinare direttamente l'armonia delle stesse funzioni cognitive; esso «può consistere soltanto nella sussunzione dell'immaginazione stessa (in una rappresentazione con cui è dato un oggetto) sotto le condizioni per cui l'intelletto in genere procede dall'intuizione a concetti».

L'unità dell'intuizione di qualcosa viene rappresentata nell'istante in cui l'oggetto è dato alla coscienza, annullando la gradualità dell'apprensione del suo molteplice: la processualità della sintesi dell'immaginazione, in relazione costante con l'intelletto, si eclissa dietro la raggiunta unità della rappresentazione, che in quel momento diviene disponibile come materia 'concettualmente preformata' per dei giudizi di conoscenza sull'oggetto rappresentato. In questi la sussunzione della funzione dell'immaginazione alle condizioni dell'intelletto non viene assunta come tema del giudizio, anche se è sempre presupposta come condizione necessaria del giudicare – perché la sua spontaneità altro non è in ultima analisi che quella dell'intelletto (il che spiega la possibilità che i concetti dell'intelletto possano valere per gli oggetti dati nell'intuizione) e perché ogni mia rappresentazione (nel momento stesso in cui mi è data) è conforme all'unità dell'appercezione e quindi determinabile concettualmente attraverso giudizi. Tale sussunzione è semplicemente necessaria rispetto allo scopo della conoscenza, sulla quale si fonda la stessa unità dell'esperienza, tuttavia ciò non significa che la sintesi empirica dell'immaginazione sia di per sé eterodiretta da giudizi logici (che si basano sull'uso dei concetti in senso proprio: rappresentazioni dell'unità della regola dell'intelletto).

La capacità d'immaginazione deve poter schematizzare 'spontaneamente' – ovviamente in accordo con le sue condizioni trascendentali – per apprendere ciò che non è ancora noto attraverso concetti (come ciò sia possibile e quale sia esattamente il ruolo della facoltà di giudizio nello schematismo oggettivo è un tema a sé, che non si può approfondire in questo contesto, ma è parte delle riflessioni kantiane sui giudizi di gusto). In breve, la sinergia della facoltà delle

regole e della capacità di schematizzare è una condizione necessaria dei giudizi in generale, che ‘si mostra’ nei giudizi di conoscenza – nel fatto che le intuizioni risultano determinabili sulla base di concetti attraverso le funzioni del giudizio – e può essere tematizzata in una riflessione trascendentale sulla possibilità dell’esperienza. Nel giudizio di gusto si tratta invece proprio di un caso speciale del rapporto tra le facoltà cognitive, generato in occasione di una specifica sintesi dell’immaginazione (di un oggetto bello) e non determinabile *ab origine* attraverso concetti, il quale evidenzia come il loro accordo sia condizione di possibilità delle rappresentazioni in genere, dunque anche dei concetti.

Vale a dire: poiché la libertà dell’immaginazione consiste proprio nello schematizzare senza concetto, il giudizio di gusto deve riposare su una semplice sensazione del reciproco vivificarsi dell’immaginazione nella sua libertà e dell’intelletto con la sua conformità a leggi, e quindi su un sentimento che ci permette di giudicare l’oggetto secondo la conformità a scopi della rappresentazione (con cui l’oggetto è dato) ad agevolazione delle facoltà conoscitive nel loro libero gioco (AA 05: 287).

La sintesi dell’immaginazione è per sé stessa un’azione conforme a leggi (cioè alle condizioni generali dell’intelletto, da cui dipende in quanto capacità di schematizzare) e tuttavia spontanea, cioè libera di produrre da sé lo schema per l’apprensione e la composizione di uno specifico molteplice nella rappresentazione unitaria dell’oggetto dato (la regola del processo di sintesi della sua rappresentazione individuale). Lo schema empirico è in sé irrepresentabile, perché la sua unità non coincide né con quella dell’intuizione dell’oggetto dei sensi, né con quella del concetto empirico dell’oggetto (la cui materia è astratta dalle rappresentazioni prodotte dalla sintesi dell’intuizione), dunque non può essere presentata in un’intuizione e confrontata in un giudizio con una rappresentazione generale della medesima unità per stabilire una concordanza e operare una sussunzione: essa è l’unità di una specifica e individuale azione rappresentativa, non di una rappresentazione particolare sussumibile ad altre, ovvero è condizione del rappresentare e non unità (che sia intuitiva o concettuale) della rappresentazione. Questo sembra essere anche il motivo per cui un’intuizione data non rivela automaticamente

il concetto dell'oggetto rappresentato: la percezione di un fenomeno non è necessariamente accompagnata dalla coscienza che si tratta del caso particolare di una certa legge generale della natura, anche se assumiamo che le cose stiano sempre proprio così. Gli elementi contingenti delle nostre rappresentazioni empiriche sono pertanto costantemente in tensione con l'esigenza razionale di condurle o sussumerle all'unità sistematica dell'esperienza possibile.

Nel giudizio di gusto la rappresentazione intuitiva dell'oggetto non viene considerata rispetto al suo contenuto sensibile concreto (eventualmente connesso a interessi, ma soprattutto essenziale alla riflessione che conduce a un concetto determinato dell'oggetto), bensì per la sua forma, che non coincide con lo schema empirico della sua apprensione e composizione, eppure sembra 'esibirlo' nel modo più diretto possibile nella figura dell'oggetto. La riflessione rileva la conformità di quella forma sensibile alla legalità dell'intelletto e un sentimento di piacere rivela quello che direttamente non si può apprendere nell'intuizione, cioè come la sintesi dell'immaginazione nella sua libertà – indipendentemente dalla sua relazione con la facoltà logica dei concetti in vista dei giudizi di conoscenza – sia originariamente in accordo con l'intelletto in quanto facoltà della conformità a leggi in generale, tanto che la sua sintesi produce rappresentazioni individuali che a priori consideriamo determinabili secondo concetti. Come, però, si può produrre questa coscienza in concreto, anzi rispetto a un individuo con le sue caratteristiche contingenti, e senza l'intervento di concetti?

Il giudizio di gusto è innescato dalla speciale rappresentazione sensibile della forma particolare di un oggetto che produce una sensazione di facilità nell'apprensione e composizione dell'oggetto in relazione immediata all'unità concettuale dello stesso (alla sua determinabilità in un giudizio), ovvero che esibisce una conformità – ancora indeterminata, eppure già significativa e appagante – alle possibili determinazioni predicative dell'intelletto relative a quell'oggetto. Nell'unità percettiva della rappresentazione dell'oggetto bello (della sua forma estetica pura), la processualità della sintesi dell'immaginazione resta viva e presente nella coscienza del proprio stato d'animo, perché l'azione di entrambe le facoltà

risulta vivificata in quanto ognuna agevola il compito dell'altra in vista dello scopo comune generale (la sintesi dell'unità dell'esperienza), senza però che venga posto direttamente lo scopo della conoscenza determinata di quell'oggetto. La facoltà di giudizio non deve dunque determinare uno specifico rapporto delle facoltà cognitive, che sussiste quindi di per sé stesso per la sua finalità generale, ma senza uno scopo determinato, nella forma di un libero gioco, che può essere di per sé oggetto della riflessione e del conseguente giudizio di gusto. Questa sensazione del proprio stato è il sentimento puro di piacere o dispiacere a cui Kant ha legato la facoltà di giudicare; esso è ciò che nella riflessione estetica sull'oggetto – non in riferimento a concetti o alle leggi della natura, ma al modo in cui esso si presenta alle nostre facoltà cognitive «secondo la conformità a scopi della rappresentazione (con cui l'oggetto è dato)» – permette di giudicare l'oggetto come bello, cioè appunto di riconoscere la rappresentazione attraverso cui esso è dato alla coscienza come non soltanto genericamente conforme, bensì particolarmente favorevole al fine comune delle facoltà conoscitive (come se a tale scopo fosse stato appositamente prodotto secondo quella forma), tanto da agevolarne le rispettive funzioni e il libero gioco nella sintesi dell'intuizione e nel giudicare.

Si può così concludere che, attraverso questo sentimento, «*il gusto, in quanto facoltà di giudizio soggettiva* [dato che i suoi giudizi non determinano concettualmente la rappresentazione intuitiva dell'oggetto considerata in sé e per sé, ma, sulla base di un principio soggettivo, il modo puramente estetico della sua presentazione, che produce un sentimento di piacere, il quale si pretende universale, come se dipendesse da una proprietà dell'oggetto], *contiene un principio della sussunzione* [cioè per pensare una specifica esperienza soggettiva —la conformità, sentita nella riflessione, della sintesi figurata della rappresentazione dell'oggetto alle condizioni concettuali in genere del giudicare— come un caso particolare di una legge universale: il generale accordo di principio delle facoltà cognitive che si deve presupporre in ogni conoscenza], *non però* [della 'consueta' sussunzione] *delle intuizioni a concetti* [nei giudizi di conoscenza], *ma della facoltà delle intuizioni o esibizioni (cioè dell'immaginazione) sotto la facoltà dei concetti (cioè dell'intelletto), in*

*quanto la prima nella sua libertà si armonizza con la seconda nella sua conformità a leggi*» (testo di Kant in corsivo, in parentesi quadre le nostre interpolazioni) in un rapporto vivace, non ristretto allo scopo della sua sussunzione a un concetto determinato dell'oggetto come nella sintesi cognitiva.

Kant scrive qui che il gusto “contiene” un tale principio di sussunzione; questo è ciò che lo rende una facoltà di giudizio. Similmente nella KrV, dopo avere presentato la tavola delle categorie, chiosava:

Questo è dunque l'elenco di tutti gli originari concetti puri della sintesi, che l'intelletto *contiene* a priori in se stesso, e grazie ai quali soltanto è un intelletto puro, giacché è solo per mezzo loro che esso può comprendere qualcosa del molteplice dell'intuizione, e cioè può pensare un oggetto dell'intuizione (KrV, A 80/B 106, trad. it. a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2002, corsivo aggiunto).

Entrambi i passi si riferiscono a un *quid facti*, ovvero a principi posseduti a priori da facoltà del soggetto, dei quali si è appena portata a termine un'esposizione metafisica. Con queste illustrazioni o 'certificazioni' del fatto non è, tuttavia, ancora acquisito il relativo *quid iuris*, ovvero la giustificazione della pretesa di validità universale di detti principi. Questo è il compito delle rispettive deduzioni – nella KrV dei concetti puri dell'intelletto e in quella di cui ci stiamo occupando del § 38 – che, sebbene prefigurato nei paragrafi precedenti, dev'essere ancora svolto. E infatti Kant conclude il § 35 ricordando ancora una volta che «per poter scoprire con una deduzione dei giudizi di gusto questo *titolo di diritto*, possono servirci come filo conduttore solo le peculiarità formali di questa specie di giudizi» (corsivo aggiunto). I giudizi di gusto sono giudizi soggettivi su individui, pretendono però una validità universale e si basano su un principio soggettivo dell'accordo delle facoltà conoscitive, attraverso cui si è finora spiegata la loro possibilità; è possibile anche identificare il fondamento di legittimità della loro pretesa di essere giudizi sintetici universalmente validi a priori? Il sentimento di piacere o dispiacere per la forma dell'oggetto/per l'armonia delle facoltà conoscitive è il fondamento di determinazione del giudizio individuale di gusto, ma per quale motivo possiamo legittimamente presupporlo in ciascuno?

## § 36: DEL COMPITO DI UNA DEDUZIONE DEI GIUDIZI DI GUSTO (KU, AA 05: 287,33-289,5)

Il § 36 ha la funzione di caratterizzare nello specifico il compito della deduzione dei giudizi di gusto e a tal fine si presta un confronto con la deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto nella KrV. Il compito di quest'ultima è mostrare che essi «stanno a fondamento dell'unità sintetica del molteplice dell'intuizione», quindi rappresentano i modi dell'unità dell'appercezione e valgono universalmente per tutte le nostre rappresentazioni in quanto le rendono possibili. Alla percezione di un oggetto, pertanto, «può essere legato immediatamente [...] il concetto di un oggetto in genere, di cui quella contiene i predicati empirici, e con ciò può essere prodotto un giudizio d'esperienza». L'uso del verbo modale "può" è qui coerente con la prospettiva di una considerazione generale e inizialmente indifferenziata delle operazioni della facoltà di giudizio, ma – in virtù della suddetta deduzione – l'oggetto di un'intuizione data è di diritto anche l'oggetto di un giudizio *teoretico*; la sua rappresentazione intuitiva presuppone necessariamente il concetto di un oggetto in genere determinabile con predicati empirici nei giudizi d'esperienza. A questo tipo di giudizi stanno a fondamento i giudizi sintetici a priori che indicano, in quanto regole a priori dell'uso immanente delle categorie, come sussumere o «riferire le condizioni formali dell'intuizione a priori, la sintesi della capacità di immaginazione e la sua unità necessaria in un'appercezione trascendentale, ad una possibile conoscenza empirica in genere», ovvero stabiliscono le condizioni per giudicare gli oggetti d'esperienza in conformità a quelle dell'esperienza in genere (KrV A 158/B 197; KrV A 721-22/B 749-50) e quindi per «pensa[re il giudizio così prodotto in relazione al contenuto empirico della percezione] come determinazione di un oggetto». La deduzione della KrV, in sintesi, riguarda i principi a priori dell'intelletto ed è un passo essenziale per rispondere alla domanda «come sono possibili i giudizi sintetici a priori di conoscenza?».

«Ma con una percezione può anche essere legato immediatamente un sentimento di piacere (o dispiacere), un compiacimento che accompagna la rappresentazione dell'oggetto e sta ad essa in luogo di predicato, e così

può nascere un giudizio estetico che non è un giudizio conoscitivo». Kant esclude poi di nuovo il «semplice giudizio della sensazione» e ribadisce che «un giudizio formale di riflessione che esige da ciascuno quel compiacimento come necessario» non può che basarsi su un principio a priori soltanto soggettivo. Questo «ha bisogno di una deduzione con la quale si comprenda come un giudizio estetico possa avanzare un'esigenza di necessità», il cui compito – analogamente a quanto avviene nella KrV – si può ricondurre a quello di rispondere alla domanda «come sono possibili i giudizi di gusto?». Già nel § 35 è detto che, oltre le condizioni sensibili private e quelle oggettive (entrambe escluse), tra i principi a priori del giudicare si può annoverare soltanto la condizione soggettiva formale di tutti i giudizi, che coincide con la stessa capacità di giudicare. Essa è ora da considerare nella veste di «pura facoltà di giudizio nei giudizi estetici».

Negli altri tipi di giudizi la facoltà di giudizio opera in modo 'impuro' rispetto alla propria autonoma capacità di riflessione, in quanto il suo principio a priori è, per così dire, ancillare nell'applicazione dei principi dell'intelletto e della ragione. Nei giudizi teoretici, ad esempio, essa deve "semplicemente" sussumere la rappresentazione data (nell'intuizione e con ciò pensabile come particolare di un universale in virtù del concetto generale dell'oggetto immediatamente connesso all'unità del suo molteplice) «a concetti oggettivi dell'intelletto e sottostà a una legge». In questo caso la sua riflessione è libera soltanto nel senso che la legge la orientata verso uno scopo conoscitivo, ma non dà di per sé la regola della sussunzione; tale libertà si può forse illustrare in analogia a quella di un architetto che riceve un incarico ben definito, un progetto di massima, e sulla base di ciò deve elaborare i piani esecutivi per un certo lotto edificabile.

Nei giudizi estetici di gusto, invece, la facoltà di giudizio «è a sé stessa, soggettivamente, e oggetto e legge». Infatti, da un lato, il principio della conformità formale dei fenomeni è legge della riflessione sullo stato d'animo connesso alla rappresentazione dell'oggetto e principio di determinazione del giudicare, perché in questa specie di giudizi si tratta proprio del riconoscimento di una conformità a scopi soggettiva (quella dell'oggetto rispetto alla rappresentazione del soggetto). D'altra parte, il

predicato ‘bello’ viene attribuito all’oggetto, ma in realtà il giudizio di gusto verte su un caso speciale (particolarmente armonico) di sussunzione della libertà della capacità d’immaginazione alla legalità formale dell’intelletto, ovvero sulla stessa facoltà di giudizio (riflettente), in quanto il suo principio a priori costituisce in genere la condizione di possibilità di ogni riflessione che conduca a una ‘sintonizzazione’ delle facoltà conoscitive, e – nel caso specifico di una sintonia indipendente da scopi (concetti) determinati – è anche il principio costitutivo dell’esperienza estetica pura. Si può così dire che nel giudizio estetico di gusto viene – almeno in modo implicito, o meglio traverso – esposto e tematizzato in concreto il reale status trascendentale del principio della facoltà di giudizio (già provato nella deduzione trascendentale dell’*Introduzione*, ma come necessità soggettiva che nasce dal *bisogno* «di pensare la natura nei riguardi [delle leggi empiriche] secondo un principio della conformità a scopi per la nostra facoltà conoscitiva» (KU, Einleitung, § V, AA 05:184), escludendo del tutto la possibilità di comprenderlo come un principio logico-euristico della ragione, che sembra ancora sussistere nell’*Appendice* alla *Dialettica* della KrV.

Evidenziata l’implicazione sistematica della deduzione dei giudizi di gusto rispetto a quella generale del principio della facoltà di giudizio, Kant stesso parafrasa la domanda con cui ha già indicato il compito della deduzione un po’ più estesamente nei termini, già esaminati, della precedente analisi del giudizio di gusto:

come è possibile un giudizio che, solo a partire dal *proprio* sentimento del piacere per un oggetto, indipendentemente dal suo concetto, giudichi a priori, cioè senza che sia lecito attendere un consenso estraneo [senza poter fondare il giudizio su un consenso di fatto, dato a posteriori], quel piacere come inerente alla rappresentazione di quell’oggetto *in ogni altro soggetto?* (AA 05: 288)

Infine, nell’ultimo capoverso del paragrafo egli rafforza l’analogia con il compito della deduzione della KrV sussumendo la domanda sulla possibilità dei giudizi di gusto al «problema generale della filosofia trascendentale: come sono possibili giudizi sintetici a priori?» in ragione del fatto che tali giudizi – «è facile vederlo» – sono sintetici e a priori. L’apriorità non attiene

evidentemente al proprio sentimento di piacere, che è connesso a una rappresentazione empirica, ma alla richiesta rivolta a ciascuno di consentire con quel sentimento puro per la forma dell'oggetto, espressa come un'esigenza necessaria e universale dal predicato 'bello', cosicché essa è parte essenziale del concetto stesso di giudizio di gusto. Anche se questo giudizio non è certo a priori nel senso forte di «*assolutamente* indipendente da ogni esperienza» (KrV, B 3), evidentemente lo è (perlomeno pretende di esserlo) rispetto all'affermazione della validità (dell'attribuzione) di quel predicato. Un giudizio, poi, per definizione è sintetico, se la sua negazione non contiene una contraddizione e questo di sicuro non può avvenire nei giudizi di gusto *puri* di cui qui soltanto si tratta, poiché il predicato 'bello' non può essere contenuto nel *concetto* dell'oggetto al quale è attribuito, altrimenti avremmo un giudizio oggettivo di conoscenza. I giudizi di gusto «eccedono il concetto e forse la stessa intuizione dell'oggetto». La prima indicazione ci ricorda che non abbiamo a che fare con giudizi da concetti; la seconda che in essi la rappresentazione data si presenta in modo conforme a un punto di vista disinteressato/contemplativo rivolto alla forma della figura dell'oggetto (che sopra si è cercato di chiarire un poco in senso teoretico con il riferimento a ciò che nell'intuizione più direttamente corrisponde allo schema empirico dell'apprensione e composizione di un oggetto, ma la disinvoltura del "forse" indica che non è questo il contesto da cui attendersi un approfondimento dell'esperienza del bello). Di nuovo, poiché non sono affatto giudizi teoretici, a rigore i giudizi di gusto non sarebbero da chiamare né analitici, né sintetici, ma sono sintetici in senso lato, in quanto aggiungono qualcosa a una (speciale) rappresentazione intuitiva dell'oggetto: non un predicato in senso stretto (altrimenti sarebbe una sintesi cognitiva), ma un sentimento. Inoltre, essi sono giudizi sintetici da un punto di vista semplicemente logico, poiché congiungono rappresentazioni diverse e concettualmente non derivabili l'una dall'altra portandole all'unità dell'appercezione.

Contrariamente a quanto si potrebbe pure pensare, questa sussunzione al problema generale della filosofia trascendentale contribuisce, per così dire, solo all'eleganza architettonica o alla veste sistematica del complessivo «sistema della critica della ragion pura» (EEKU, § XI, AA 20:

241 sgg.). Infatti, non sembra avere particolare rilevanza teoretica rispetto alle strutture delle diverse deduzioni dei principi a priori, che non sono affatto isomorfe: i giudizi sintetici a priori della KrV (giudizi matematici o principi di possibilità dell'esperienza) e la loro giustificazione si fondano sul rapporto tra concetti puri dell'intelletto e forme dell'intuizione sensibile, mentre l'imperativo categorico è una proposizione sintetica a priori pratica (GMS, AA 04: 420) e la sua validità non si fonda affatto sul rapporto tra principio razionale e sensibilità. Anche il modo di essere sintetici a priori dei giudizi di gusto e la loro deduzione sono, come stiamo vedendo, peculiari. Affermare che dei giudizi teoretici, pratici ed estetici sono sintetici a priori significa soltanto dichiarare che esprimono differenti condizioni costitutive delle diverse modalità dell'esperienza possibile e che hanno bisogno di una deduzione delle rispettive pretese di validità, poiché non si basano semplicemente su concetti comuni e non dipendono da esperienze empiriche. In fin dei conti, invocare la deduzione dei concetti puri dell'intelletto e il compito di spiegare la possibilità dei giudizi sintetici a priori di conoscenza è servito più per indicare la differenza specifica della nostra deduzione, che per derivare qualcosa dalla relativamente scontata appartenenza a un genere comune.

§ 37: CHE COSA PROPRIAMENTE SI ASSERTISCE A PRIORI IN UN GIUDIZIO DI GUSTO SU UN OGGETTO? (KU, AA 05: 289,6-29)

I due capoversi del § 37 sono un commento alla domanda-guida riportata sopra. Cosa significa esattamente che si giudica a priori il proprio sentimento di piacere per la rappresentazione di un oggetto come caso di una relazione necessaria tra quella rappresentazione e il sentimento di ciascuno? O, con le parole del titolo di questo paragrafo, «che cosa propriamente si asserisce a priori in un giudizio di gusto su un oggetto?».

Un piacere non si può prescrivere o anticipare; è piuttosto un fatto che in un soggetto una certa rappresentazione di un oggetto sia legata a un sentimento di piacere. Ciò «può essere percepito solo internamente» come sensazione o, in quanto ha valore esclusivamente soggettivo, come sentimento del proprio stato d'animo nel rappresentare quell'oggetto

esterno. «*A priori* io non posso legare a nessuna rappresentazione un sentimento *determinato*» (corsivi aggiunti), tranne nel caso del sentimento morale, che è “la conseguenza” di un principio a priori della ragione pratica che determina la volontà e in quanto sentimento del rispetto per una legge non è affatto paragonabile con il piacere del gusto (cfr. KU §§ 4-5). Questo «deve essere legato immediatamente al semplice giudizio, prima di ogni concetto. Perciò tutti i giudizi di gusto sono giudizi singolari, perché legano il loro predicato, il compiacimento, non a un concetto, ma a una rappresentazione empirica singola data». Com'è possibile che un tale giudizio singolare sia a priori e non semplicemente empirico?

«Che io percepisca e giudichi con piacere un oggetto è un giudizio empirico», il quale asserisce soltanto che in occasione della rappresentazione dell'oggetto provo un sentimento di piacere, sia anche un piacere puro della riflessione. «Ma che io lo trovi bello, cioè che possa esigere come necessario quel compiacimento da ciascuno, questo è un giudizio a priori». Il giudizio di gusto rappresenta dunque a priori «non il piacere, ma *la validità universale di questo piacere*, percepita come legata nell'animo con un semplice giudizio [*Beurteilung*] su un oggetto». Questa precisazione non dovrebbe sorprendere, poiché già nel § 31 Kant indica che in questa deduzione si deve astrarre dal contenuto specifico dei giudizi di gusto, cioè dal sentimento di piacere immediatamente legato alla rappresentazione di uno specifico oggetto, e semplicemente paragonare la forma estetica con la forma logica dei giudizi. La forma o funzione dei giudizi di gusto consiste appunto nel rappresentare un sentimento di piacere (sP) connesso alla rappresentazione dell'oggetto (rO) «come valido per ciascuno». Il piacere è co-rappresentato empiricamente insieme all'oggetto percepito, ma il vero contenuto a priori del giudizio di gusto è che questa connessione tra sP e rO nel mio animo, sentita internamente nella riflessione sulla rappresentazione dell'oggetto, è un'occorrenza di un nesso necessario e vale come «regola universale per la facoltà di giudizio». Per questo, se giudico bello un oggetto, posso assumere (con alcune qualificazioni che Kant esplicherà tra breve) che un altro essere umano, il quale si rappresenti quell'oggetto, deve poter provare un sentimento di piacere puro della riflessione per quella rappresentazione.

§ 38: DEDUZIONE DEI GIUDIZI DI GUSTO  
(KU, AA 05: 289,30-290,14)

Il § 38 tira le fila delle considerazioni precedenti per risalire al fondamento della suddetta pretesa di validità dei giudizi sintetici a priori estetici di gusto e quindi, come indica il suo titolo, contiene l'effettiva deduzione dei giudizi di gusto. I risultati dell'intera analisi finora condotta costituiscono la premessa del breve argomento e potrebbero essere richiamati per spiegare il primo periodo del paragrafo, che però a questo punto risulta di per sé sufficientemente chiaro. Lo riportiamo perciò solo con piccole interpolazioni tra parentesi quadre e un breve commento:

«*Se si concede che in un puro giudizio di gusto il compiacimento per l'oggetto è legato con il semplice giudizio sulla sua forma* [e non sembra poter essere altrimenti, se in considerazione delle peculiarità logiche di questo tipo di giudizi si deve escludere che si tratti di un compiacimento dei sensi o di un sentimento che presuppone un concetto (cfr. il secondo momento del giudizio di gusto, in particolare il § 11, rievocato nel § 31, 2° cpv. e nel § 34, 2° cpv.)], *allora nient'altro che la conformità soggettiva a scopi di tale forma rispetto alla facoltà di giudizio* [e tale conformità dev'essere soggettiva (§§ 34-35), anche perché altrimenti si tratterebbe di un giudizio teleologico fondato su un concetto e implicherebbe la concezione dogmatica di una finalità oggettiva della natura] è ciò che sentiamo legato nell'animo con *la rappresentazione dell'oggetto* [§ 35]».

Il compiacimento estetico per un oggetto sensibile dato e valutato a priori in un giudizio (*Urteil*) di gusto come universalmente condivisibile non è dunque altro che il sentimento immediato prodotto dal giudicare (*Beurteilung*) la sua forma come soggettivamente conforme allo scopo della facoltà di giudizio di risalire alle condizioni generali della sua rappresentazione. Quest'ultima, esponendo non la particolare unità cognitiva dell'oggetto percepito, ma il modo in cui esso viene appreso e congiunto, mostra soltanto la forma della conformità, ovvero una conformità a scopi formale, indeterminata rispetto a concetti particolari dell'oggetto, che a ragione viene definita "soggettiva", perché si basa su un principio

soggettivo dell'accordo tra capacità d'immaginazione e intelletto e perché rende possibile la riflessione senza determinare l'oggetto. Il sentimento puro legato alla rappresentazione dell'oggetto giudicato bello vale come principio soggettivo a priori della conoscenza proposizionale – quale di fatto è *sui generis* un giudizio di gusto (*Geschmacksurteil*) – che determina in generale, ovvero per ciascuno, quale deve poter essere il rapporto delle facoltà cognitive nella sintesi della rappresentazione di quell'oggetto. Naturalmente, come hanno chiarito i §§ 36 e 37, questa pretesa di validità necessaria – al pari di quella di ogni altro giudizio sintetico a priori – dev'essere giustificata risalendo al suo "titolo di diritto". Fare questo è l'intento del secondo periodo del paragrafo:

Ora, poiché la facoltà di giudizio riguardo alle regole formali del giudicare, a prescindere da ogni materia (e sensazione dei sensi e concetto), può essere rivolta solo alle condizioni soggettive dell'uso della facoltà di giudizio in genere (che non è limitata a una particolare specie di senso, né a un particolare concetto dell'intelletto), quindi a ciò che di soggettivo può essere presupposto in tutti gli uomini (in quanto richiesto per la conoscenza possibile in genere), allora deve poter essere ammesso come valido a priori per ciascuno l'accordo di una rappresentazione con queste condizioni della facoltà di giudizio (AA 05: 290).

Per brevità lo riproponiamo di nuovo alla lettura, in corsivo, con concise glosse tra parentesi quadre:

*Ora, poiché la facoltà di giudizio riguardo alle regole formali del giudicare [ovvero come facoltà autonoma della riflessione], a prescindere da ogni materia (e sensazione dei sensi e concetto) [perché questa, se data come contenuto determinabile della riflessione, dev'essere anche raccolta e congiunta secondo concetti ai fini dell'unità dell'esperienza possibile, ponendo immediatamente alla facoltà di giudizio lo scopo di determinare secondo regole il rapporto delle facoltà conoscitive], può essere rivolta solo alle condizioni soggettive dell'uso della facoltà di giudizio in genere (che non è limitata a una particolare specie di senso, né a un particolare concetto dell'intelletto) [infatti, "facoltà" significa essenzialmente possesso del principio di possibilità di un agire (Refl. 3585, AA 17:73) – nel nostro caso il principio della riflessione in quanto applicazione delle regole, o*

della sussunzione, in genere – e dunque la facoltà di giudizio con il suo principio della conformità a scopi formale delle nostre rappresentazioni non è determinata dalla natura particolare della materia del giudicare, fornita da un modo di apprensione sensibile o da specifici concetti. Se esaminiamo la funzione della sintesi delle rappresentazioni indipendentemente dalla materia di ogni sintesi particolare, possiamo ancora soltanto riflettere su questa funzione in sé stessa – ovvero sulle regole che la individuano e, applicate a un molteplice dato, rendono possibili le nostre rappresentazioni riguardo alla loro forma – dunque, in definitiva, sulla relazione a priori tra le funzioni dell'unità dell'appercezione e la forma dell'intuizione. Similmente, se consideriamo la facoltà di giudizio nella sua autonomia dai principi delle facoltà conoscitive e dalla materia da determinare in conformità a questi ultimi (ad esempio sussumendo una rappresentazione intuitiva data sotto un concetto), è ancora soltanto possibile valutare le condizioni soggettive del suo uso, cioè rivolgere la riflessione al rapporto delle due facoltà conoscitive il cui accordo è richiesto in ogni giudizio: la capacità d'immaginazione, attraverso cui l'oggetto è dato singolarmente e immediatamente nell'intuizione, e l'intelletto, che pensa l'unità dell'oggetto rispetto al tutto dell'esperienza attraverso concetti (v. ancora il § 35)], *quindi a ciò che di soggettivo può essere presupposto in tutti gli uomini (in quanto richiesto per la conoscenza possibile in genere)* [le facoltà conoscitive e il loro accordo nel giudizio sono appunto condizioni soggettive necessarie della conoscenza in genere, definita nella KrV «un tutto (*ein Ganzes*) di rappresentazioni comparate e connesse», A 97], *allora deve poter essere ammesso come valido a priori per ciascuno l'accordo di una rappresentazione con queste condizioni della facoltà di giudizio.*

Se, infatti, una rappresentazione sensibile (e con essa l'oggetto fenomenico che si presenta immediatamente alla coscienza nell'intuizione) deve poter stare a fondamento di una conoscenza o comunque di un giudizio, la sua unità deve «stare sotto le condizioni per cui l'intelletto in genere procede dall'intuizione ai concetti» (come si legge già nel § 35), cioè la sua unità particolare deve poter essere pensata e determinata in accordo con concetti che la rappresentino in generale, il che permette la sussunzione del fenomeno a leggi. E poiché questo è proprio ciò che,

in virtù del principio della facoltà di giudizio, viene assunto in genere nella riflessione che conduce alla determinazione del rapporto tra unità percettiva e unità proposizionale in un giudizio, dalla necessità e universalità di principio dell'accordo delle facoltà cognitive ai fini della conoscenza dell'oggetto (provata nella deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto della KrV rispetto alla forma e alle leggi generali dei fenomeni ed estesa come principio regolativo della riflessione sulle loro proprietà particolari e contingenti nell'*Introduzione* della KU) si deduce immediatamente a priori, come condizione o regola universale, l'accordo della rappresentazione data con le condizioni soggettive universali dell'uso della facoltà di giudizio.

Rispetto ai giudizi di conoscenza si ha il diritto di presumere un tale accordo in tutti, perché esso deriva immediatamente da quello tra il concetto-regola che guida la sintesi dell'immaginazione (l'apprensione e comprensione del molteplice sensibile nell'unità dell'intuizione), attraverso cui l'oggetto ci è dato, e il concetto-predicato, attraverso cui si pensa e si determina (con riferimento diretto all'intuizione o tramite un concetto-segno) quell'oggetto. Fosse altrimenti non avremmo una vera conoscenza, cioè una rappresentazione oggettiva, generale e comunicabile del fenomeno (KU § 21). Nei giudizi estetici di gusto, si ha ugualmente il diritto di assumere come necessario l'accordo tra la rappresentazione sensibile del suo oggetto e le condizioni soggettive del giudizio, perché si basa sulle medesime condizioni trascendentali del caso precedente, le quali rendono possibile in genere un confronto e una connessione di rappresentazioni nell'unità del giudizio. Qui, tuttavia, questa necessità non può essere ricondotta a quella di una legge formulabile concettualmente, ma viene pensata 'estheticamente' come «una necessità dell'accordo di tutti in un giudizio che viene considerato come esempio di una regola universale che non si può addurre» (KU § 18, AA 05: 237). Ciò che però si può esibire in concreto nell'esempio (il giudizio di gusto), anche se non si può esporre in una regola, è il rapporto di sussunzione tra una rappresentazione empirica, benché puramente formale dell'oggetto ('contemplativa', svincolata da interessi specifici che presuppongono o richiedono una determinazione concettuale) e «il *proprio* piacere legato con la [riflessione

sulla] rappresentazione» (KU § 36, AA 05: 288), che assume il ruolo di un predicato empirico che determina in modo necessario e universale l'oggetto: «*Vale a dire: il piacere, ovvero la conformità soggettiva a scopi della rappresentazione rispetto al rapporto delle facoltà conoscitive nel giudizio [Beurteilung] di un oggetto sensibile in genere* [ancora in altri termini: il sentimento puro che funge da regola per il riconoscimento della modalità estetica dell'accordo tra rappresentazione e condizioni del giudicare, il quale può essere presupposto in ogni conoscenza della natura, ma anche – ancora più in generale – in ogni giudizio che costituisca un'esperienza di qualunque tipo e contribuisca all'unità dell'esperienza in genere], *lo si potrà con ragione esigere da ciascuno*» (§ 38, AA 05: 290).

E questa affermazione, espressa nel terzo e ultimo periodo del paragrafo, sancisce il risultato inseguito nella deduzione dei giudizi di gusto. Essa si desume effettivamente – come Kant aveva indicato – dalla loro analisi, svolta nell'*Analitica del bello* ed esposta da altra prospettiva nei §§ 30-37 seguendo il filo conduttore del confronto tra la forma logica dei giudizi conoscitivi e la forma estetica dei giudizi di gusto, che permette infine, per così dire, di trasferire la necessità e universalità della validità oggettiva dei primi alla validità puramente soggettiva dei secondi. Entrambi i tipi di giudizio si presentano come specie distinte di rappresentazione del fondamentale e necessario rapporto di conformità reciproca dell'azione di sintesi dell'immaginazione e della legalità dell'intelletto, nonché dell'accordo conseguente tra una rappresentazione intuitiva (materiale o formale, ma comunque immediata e singolare) e una rappresentazione generale (concettuale o estetica), sul quale si fonda ogni giudizio (e quindi l'unità sistematica dell'esperienza).

Per Kant la forma paradigmatica di giudizio è senza dubbio quella teoretica; come recita il titolo del § 19 della KrV «la forma logica di tutti i giudizi consiste nell'unità oggettiva dell'appercezione dei concetti che vi sono contenuti» (B 140):

se esamino più attentamente la relazione che sussiste fra le *conoscenze* date in un giudizio, e la distinguo – in quanto relazione appartenente all'intelletto – dalla relazione secondo le leggi della facoltà riproduttiva dell'immaginazione (e che possiede soltanto una validità soggettiva),

troverò che un giudizio non è altro che il modo di portare delle *conoscenze* date all'unità o g g e t t i v a dell'appercezione (B 141, corsivi aggiunti, spaziato di Kant).

Tuttavia, questa forma fondamentale del pensiero si può articolare in modalità diverse o subire delle modificazioni, altrimenti non avrebbe nemmeno senso parlare di giudizio estetico. «Attraverso la denominazione di giudizio estetico su un oggetto si indica subito che, pur riferendosi una data rappresentazione ad un oggetto, nel giudizio però non si intende la determinazione dell'oggetto, ma del soggetto e del suo sentimento» (EEKU, § VIII, AA 20:223).

NOTA A PIÈ DI PAGINA DEL § 38 E NOTA  
(KU, AA 05: 290,15-291,20)

Questa quasi esplicita formulazione del significato 'trasversalmente' trascendentale dei giudizi estetici, di gusto in particolare (il loro implicito risalire dall'oggetto empirico di una apprensione e composizione 'pura' del molteplice dei sensi alle condizioni a priori soggettive del giudicare in genere, quindi al principio dell'accordo delle facoltà conoscitive), ci porta al testo della *Nota* posta in appendice al § 38, che inizia spiegando perché «questa deduzione è così facile» (e, una volta compresa l'*Analitica del bello*, la si può anche considerare relativamente facile, almeno se la pietra di paragone è la deduzione dei concetti puri dell'intelletto della KrV). Prima di proseguire, però, ricordiamo anche la nota a piè di pagina del § 38, in cui Kant esplicita due premesse della deduzione appena compiuta, anzitutto un presupposto che sulle prime può sembrare ovvio nel suo riguardare apparentemente un *quid facti*, ma poi non tanto, se si considera che i §§ 20-22 (cfr. *supra* il commento relativo in questo volume) e 40 ne danno un'esposizione trascendentale:

Per essere autorizzati ad avanzare l'esigenza di un accordo universale per un giudizio della facoltà estetica di giudizio, che riposi semplicemente su principi soggettivi, è sufficiente che si conceda: 1) Che in tutti gli uomini le condizioni soggettive di tale facoltà sono le stesse, per quanto riguarda il rapporto delle facoltà conoscitive che vi sono messe in attività per una conoscenza in genere; il che deve essere vero, ché altrimenti gli

uomini non potrebbero comunicarsi le loro rappresentazione, né la stessa conoscenza. (AA 05: 290 n.)

Occorre dunque ammettere che gli umani hanno tutti le stesse facoltà conoscitive, ovvero possono far uso degli stessi principi a priori, e che in ciascuno è il medesimo pure «l'effetto del loro libero gioco» nella sintesi in genere secondo il principio soggettivo a priori della loro applicazione o “senso comune” (sotto questo rispetto, che l'accordo delle facoltà abbia per scopo la conoscenza o la riflessione estetica non fa differenza, come si è appena visto). Questa non è però una conoscenza di fatto, ma un'assunzione necessaria: «la condizione della necessità, pretesa da un giudizio di gusto, è l'*idea* di un senso comune» (corsivo aggiunto). Nel quarto momento dell'*Analitica del bello* si riconosce la distinzione tra il senso comune logico, che «giudica secondo concetti», e senso comune estetico, «che giudica secondo il sentimento» (citazioni tratte dal § 20, AA 05: 237-38), poi il § 21 argomenta che si può «presupporre con ragione un senso comune» logico (AA 05: 239) e il § 22 che la necessità soggettiva del giudizio di gusto può essere pensata come universale in analogia con quella oggettiva dei giudizi di conoscenza, «sotto la presupposizione di un senso comune» estetico (*ibidem*). Ma è la deduzione a riportare finalmente entrambi alla loro radice comune, la condizione soggettiva dell'uso delle facoltà conoscitive nella sintesi in genere, che coincide con il principio regolativo della facoltà di giudizio ed è appunto, per così dire, al servizio dell'*idea* del senso comune, già sempre formalmente anticipato nel suddetto principio e compito empiricamente inestinguibile di *una* ragione *plurale e dialogica*. Il § 39 ci riporterà su questi temi.

La seconda premessa quasi non richiede ulteriori commenti, perché si può considerare un rafforzamento di quanto già espresso nel primo periodo del § 38: si conceda

2) che il giudizio prende in considerazione semplicemente questo rapporto (quindi la condizione formale della facoltà di giudizio) ed è puro, cioè non mischiato a concetti dell'oggetto né a sensazioni, quali principi di determinazione. E, seppure si sbaglia per ciò che riguarda quest'ultimo punto, ciò riguarda solo la non giusta applicazione di un

diritto datoci da una legge a un caso particolare, per cui quel diritto in genere non viene tolto. (AA 05: 290)

È importante la precisazione che il giudizio di gusto prende sì in considerazione solo il rapporto tra la forma di un oggetto e un sentimento di piacere disinteressato della riflessione (quindi – come più volte ricordato – la conformità formale a scopi della rappresentazione dell’oggetto rispetto all’accordo delle facoltà conoscitive e cioè la condizione formale della facoltà di giudizio), ma resta ciononostante un giudizio empirico individuale, che sarebbe certo difficile immaginare come un rapporto di rappresentazioni a priori pure (un giudizio di gusto semplice come “questo fiore è bello” e l’esperienza sensibile che esso esprime sono ovviamente impregnati di sensazioni e concetti). Tuttavia, non è affatto necessario tentare di farlo, perché già nelle riflessioni sulla natura sintetica a priori del giudizio di gusto si è visto che puro, ovvero indipendente da sensazioni e concetti empirici, dev’essere soltanto il suo principio di determinazione, poiché esso riguarda la necessità e universalità del rapporto tra l’intuizione della forma di un oggetto e un sentimento della riflessione e si fonda sulle condizioni trascendentali del giudicare in genere. L’essenziale è che concetti e sensazioni non vengano assunti surrettiziamente come principi di determinazione del rapporto sul quale si giudica esteticamente. In tal caso si finirebbe per sussumere illecitamente la rappresentazione dell’oggetto a una condizione generale o legge che pone e giustifica l’esigenza di un consenso o di una condivisione universale soltanto rispetto al sentimento di piacere puro.

L’applicazione errata di un principio a priori non inficia, tuttavia, la validità dello stesso. Su ciò torna più estesamente la *Nota*, facendo tra l’altro notare che, allo stesso modo, una sussunzione logica sbagliata non fa dubitare dei principi della facoltà di giudizio logica. La differenza è che una sussunzione secondo concetti è oggettiva e quindi la si sbaglia «non così spesso e così facilmente» come avviene nella sussunzione di una rappresentazione intuitiva «sotto un rapporto, che può solo essere sentito». Tuttavia – e questo ci sembra il punto centrale della *Nota*, che si ricollega alla caratterizzazione del giudizio estetico della *Prima introduzione* sopra citata – il fatto di non poter essere oggettivamente certi «che abbiamo sussunto

giustamente l'oggetto dato» sotto le universali condizioni soggettive della facoltà di giudizio, non «toglie nulla alla legittimità dell'esigenza della facoltà di giudizio di contare su un accordo universale, la quale si risolve solo in ciò: giudicare come valida per ciascuno, a partire da fondamenti soggettivi, la giustezza del principio» (KU, AA 05: 291).

Le condizioni oggettive della conoscenza – le forme pure dell'intuizione, spazio e tempo, e i concetti puri dell'intelletto, con il loro accordo nelle intuizioni pure, nello schematismo trascendentale e nelle proposizioni fondamentali – possono essere dedotte in quanto tali, sebbene ciò si sia rivelato difficile nelle complesse argomentazioni della KrV, perché sono condizioni sì soggettive, ma costitutive del modo in cui possiamo apprendere e giudicare gli oggetti dei sensi. Le condizioni generali della possibilità dell'esperienza si sono rivelate essere anche le condizioni generali della possibilità degli oggetti dell'esperienza (A 158/B 197), così che si può parlare in senso figurato di leggi trascendentali che prescriviamo alla natura, anche se, con formulazione più parca, si tratta in primo luogo delle funzioni fondamentali della sintesi cognitiva (processo o azione del soggetto attraverso cui soltanto, però, gli oggetti possono essere dati alla nostra coscienza) emerse dall'analisi e dalla verifica delle nostre facoltà. In modo analogo, nel giudizio di gusto puro (spontaneo e non mescolato ad altri elementi, né a interessi) chiamiamo bello l'oggetto (e in tal modo lo costituiamo come oggetto dell'esperienza estetica) per confermare in primo luogo una funzione cognitiva del soggetto, il principio del generale accordo delle nostre facoltà a partire dalla rappresentazione di un oggetto sensibile dato (un individuo con caratteristiche contingenti rispetto alle leggi trascendentali della natura). Solo che questo principio è una condizione trascendentale soggettiva che non prescrive una forma generale ai fenomeni, ma serve piuttosto per apprendere ciò che non si può anticipare a priori degli stessi, quindi, per quanto esso sia stato dedotto come principio a priori della possibilità dell'esperienza empirica in genere, la sua validità necessaria e universale non è immediatamente giustificata dalla possibilità dell'esperienza esibita da ogni fenomeno che è oggetto delle nostre rappresentazioni, ma dev'essere sempre presunta e volta per volta confermata.

L'analisi del giudizio di gusto, mostrando come in esso – oltre la forma dell'oggetto – venga interrogata direttamente la stessa facoltà di giudizio, rende pure manifesto che l'esigenza di ritenere universalmente valido il sentimento di piacere legato a quella forma sorge anche dal bisogno di considerare il principio della conformità formale a scopi a suo modo 'oggettivamente' valido a priori, oltre che soggettivamente necessario per la riflessione, senza attendere caso per caso il buon esito della sintesi. Tale urgenza può essere soddisfatta, sempre «a partire da fondamenti soggettivi», nei giudizi di gusto grazie all'occorrenza di un sentimento di piacere puro della riflessione al quale si attribuisce a priori validità universale, in quanto “espone” nel caso particolare una condizione soggettiva universale, confermando così la necessità oggettiva del principio della facoltà di giudizio. Il caso specifico della sua applicazione nei giudizi di gusto e nell'esperienza estetica – l'unico in cui esercita una funzione costitutiva, dandosi da sé il principio della sintesi comunicabile e 'intersoggettiva' dell'oggetto bello – anticipa e prefigura in maniera esemplare ogni accordo possibile sotto concetti dell'intelletto e dell'immaginazione nella sintesi e nei giudizi empirici.

Nell'oggetto di un giudizio di gusto la natura ci appare come se fosse intenzionalmente favorevole agli scopi del soggetto conoscente e sembra confermare *motu proprio* (non in base alle prescrizioni dell'intelletto) il valore oggettivo della conformità a scopi formale presupposta dalla facoltà di giudizio. Alla fine della deduzione si comprende così meglio, da un punto di vista non più soltanto logico, l'iniziale restrizione del suo compito a mostrare la validità dei soli giudizi estetici sugli oggetti della natura che diciamo belli. Questo non significa, però, che si possa «assumere a priori la natura come insieme di oggetti del gusto», cioè che la bellezza sia uno scopo oggettivo della natura, anzi «c'è ancora molto da dubitare sulla giustezza di questa assunzione, mentre la realtà delle bellezze naturali è manifesta all'esperienza» (AA 05: 291).

La deduzione dei giudizi di gusto è quindi “così facile” perché dal punto di vista del “titolo di diritto” si basa sulle deduzioni precedenti dei principi puri dell'intelletto e della facoltà di giudizio e soprattutto «perché non ha bisogno di legittimare la realtà oggettiva di un concetto,

ché la bellezza non è un concetto dell'oggetto e il giudizio di gusto non è un giudizio conoscitivo» (AA 05: 290). Riassumendo, essa deve soltanto mostrare che, quando la riflessione porta alla coscienza un gioco libero e vivificante delle facoltà conoscitive nella sintesi dell'intuizione occasionata da un oggetto sensibile particolare, il quale si presenta come se avesse una forma prodotta appositamente in conformità allo scopo della conoscenza (la quale nasce dall'accordo di quelle facoltà nel giudizio) e dunque alla condizione soggettiva della facoltà di giudizio (esemplificando così la giustezza del principio a priori di tale facoltà che presuppone e richiede una tale condizione), siamo legittimati a giudicare il piacere della riflessione che deriva da questa circostanza empirica particolare come valido per ciascuno, insieme ovviamente al principio su cui esso si fonda e che è dunque costitutivo dell'esperienza della bellezza dell'oggetto.

### COMUNICABILITÀ E ACCORDO DELLE FACOLTÀ

Dato che «valido per ciascuno» (§ 38 e Nota, AA 05: 290 e 291) implica “universalmente e oggettivamente comunicabile” e la validità in questione riguarda un sentimento è opportuno richiamare ora un passo del § 21 dedicato alla comunicabilità di uno stato d'animo, anche per rendere più evidenti le ragioni del passaggio dalla deduzione del § 38 ai temi trattati nel § 39:

Si deve poter comunicare universalmente anche lo stato d'animo, vale a dire la disposizione all'accordo delle facoltà conoscitive per una conoscenza in genere, e precisamente quella proporzione che si addice a una rappresentazione (mediante cui ci è dato un oggetto), per farne una conoscenza, perché senza questa proporzione, come condizione soggettiva del conoscere, la conoscenza, quale effetto, non potrebbe nascere [...] questa disposizione all'accordo ha una diversa proporzione, secondo la diversità degli oggetti che sono dati. Tuttavia ce ne deve essere una, in cui questo interno rapporto per il ravvivamento (dell'una facoltà con l'altra), sia il più favorevole possibile per entrambe le facoltà dell'animo rispetto a una conoscenza (di oggetti dati) in genere; e questa disposizione all'accordo non può essere determinata altrimenti che mediante il sentimento (non secondo concetti). (AA 05: 238-39)

La questione della disposizione all'accordo delle facoltà conoscitive in generale e del rapporto tra la proporzione richiesta per una conoscenza e quella espressa dal giudizio di gusto in particolare è complessa, controversa e qui non può essere approfondita [sulla proporzione (*Proportion*) e disposizione (*Stimmung*) delle facoltà conoscitive cfr. KU § 9; § 21 e § 49, AA 05: 317-18]. Avendo letto la *Deduzione dei giudizi di gusto* come connessione dell'analisi dei giudizi estetici con il problema generale della filosofia trascendentale, ovvero del risalimento alle condizioni soggettive a priori dell'esperienza in genere e della loro giustificazione, ci limitiamo a proporre di leggere le considerazioni del § 21, e del passo citato in particolare, come riferite esclusivamente alla critica della conoscenza e allo scopo di delineare la base per l'analogia tra necessità del giudizio di conoscenza e necessità del giudizio di gusto che conclude l'analisi di quest'ultimo nel § 22. In questo modo non si prospetta il caso, evidentemente indesiderabile, che la proporzione estetica sia in qualche modo a fondamento della conoscenza o che ogni oggetto di conoscenza sia bello: ciò indurrebbe a ritenere il principio della facoltà di giudizio costitutivo e oggettivo, al pari o forse a maggior ragione dei principi dell'intelletto.

Sembra piuttosto che Kant ammetta la possibilità di un piacere della riflessione in ogni caso di accordo tra capacità d'immaginazione e intelletto (che in generale, però, non rende scopo a se stesso il libero gioco delle facoltà, non lo 'libera' dal riferimento all'unità determinata – prescritta o ricercata – di un concetto) e prenda perciò molto seriamente il legame da lui riconosciuto tra facoltà conoscitiva di giudizio e la facoltà dell'animo del sentimento di piacere e dispiacere, legando il principio logico regolativo della prima con la capacità di sentire (i) la conformità di schema e concetti (*in statu nascendi* nel processo della sintesi dell'intuizione), che farebbe così parte dell'"arte nascosta" dello schematismo, e (ii) l'accordo delle facoltà richiesto affinché l'oggetto nell'intuizione possa essere sussunto a un concetto-predicato. Occorre cioè "sentire" nel rapporto interno di capacità d'immaginazione e intelletto quale possibile modulazione dell'accordo tra le due facoltà sia la più favorevole per ciascuna ai fini della conoscenza di un particolare oggetto dato, perché solo questo sentimento (e non regole

o concetti di un accordo) può determinare la composizione del molteplice dato rispetto all'unità del concetto rappresentata dall'intelletto. Su questo torna la seconda parte del § 39 (e bisognerà tornare più estesamente in un'altra occasione).

### § 39: DELLA COMUNICABILITÀ DI UNA SENSAZIONE (KU, AA 05: 291,21-293,7)<sup>2</sup>

I §§ 39 e 40 collocati tra la deduzione vera e propria del § 38 e i paragrafi che iniziano ad ampliare l'orizzonte della critica alla facoltà estetica di giudizio oltre la dimensione del giudizio estetico puro, contribuiscono a chiarire che la questione dei giudizi di gusto non soltanto “rientra nel problema generale” della filosofia trascendentale sulla possibilità dei giudizi sintetici a priori, come rivendica il § 36, ma ha un significato di rilievo per la critica della facoltà conoscitiva.

Il § 39 tratta, nel primo capoverso, «della comunicabilità di una sensazione» nelle sue diverse specie. Il tema della comunicabilità delle rappresentazioni è già ricordato nella nota del § 38, e prima ancora sollevato in paragrafi centrali dell'*Analitica del bello* – in particolare nei §§ 9, 21 e 22 – dove Kant, però, assume impegni soltanto per quella che potremmo chiamare l'esposizione metafisica dei giudizi di gusto, che deve precedere e fornire i concetti per la loro deduzione, e rimanda le questioni legate alla validità dei giudizi estetici a priori. Tuttavia, è subito chiaro che la pretesa all'universalità soggettiva dei giudizi di gusto implica «il poter comunicare il proprio stato dell'animo» (§ 9, AA 05: 218): essa si basa su un sentimento che rappresenta non uno stato d'animo privato, bensì un sentire che possiamo e *dobbiamo* avere in comune con ciascuno. Nel § 39 Kant procede anzitutto a una rapida ricognizione della comunicabilità degli altri tipi di rappresentazioni soggettive sensibili.

Sappiamo dalla KrV che le sensazioni in sé e per sé non sono rappresentazioni: non rappresentano oggetti e nemmeno stati d'animo privati o assolutamente interni, poiché il concetto di stati siffatti implica

---

2 Questo paragrafo e il seguente si basano essenzialmente sull'interpretazione già proposta dallo scrivente in (Aportone, 2018: 163-178).

la congettura, in realtà incoerente, che un io possa ascrivere una rappresentazione in senso proprio (che possa essere la “mia”), senza poterla comunicare ad altri. Ciò che, secondo Kant, porta a coscienza il molteplice dei sensi è la loro sintesi in un’intuizione e questa, una volta data, è determinabile attraverso concetti e quindi comunicabile in linea di principio. La sensazione, quando «viene riferita alla conoscenza», sta per «ciò che è reale della percezione» (AA 05: 291; KrV B 207-208 e A 175-76/B 217-18), quindi è comunicabile solo come nota o qualità dell’oggetto percepito, appreso e rappresentato attraverso una sintesi. Tuttavia, il sentire dei sensi (*Sinnesempfindung*) si presenta anche con una qualità generale specifica, che sembra essere comunicabile e condizione necessaria ma non sufficiente della comunicabilità in quanto forma sensibile empirica dell’apprensione, ovvero come specifica modalità sensoriale. Kant fa l’esempio dell’odorato: non si può chiedere di condividere una rappresentazione olfattiva a chi manchi di questo senso «e, anche se non gli manca, non si può essere sicuri che egli abbia, di un fiore, proprio quella medesima sensazione che ne abbiamo noi» (AA 05: 291), perché questo aspetto qualitativo individuale dipende da una passività soggetta alle caratteristiche accidentali della costituzione empirica del soggetto. I confini della comunicabilità tendono così a coincidere con l’insieme delle rappresentazioni che sorgono da un’attività dell’animo guidata da un principio a priori e riferibili a un senso che abbiamo in comune. Riassumendo, sono comunicabili il prodotto della sintesi delle sensazioni (conoscenza dell’oggetto percepito), la qualità sensibile formale degli oggetti in generale (avere una quantità), le qualità generali legate alle modalità sensoriali che ci accomunano, ma non la sensazione singola come pura affezione sensibile.

Alla percezione di un oggetto è poi associata, o almeno può essere connessa, una piacevolezza o spiacevolezza che «giunge all’anima tramite il senso»; in ciò siamo del tutto passivi e quindi, secondo Kant, «non si può assolutamente pretendere» che un piacere di questo tipo – da lui definito «piacere del godimento» – «sia ammesso da ciascuno» (*ibidem*).

Nel secondo e terzo capoverso, ricordiamolo rapidamente, anche il sentimento morale e quello del sublime della natura sono ritenuti

comunicabili, perché fondati sulla legge morale e sulla spontaneità del soggetto, il primo direttamente, l'altro tramite una «contemplazione ragionante secondo idee» (AA 05: 292).

Riassumendo ancora, si può dire che le sensazioni – sia il sentito dei sensi che i sentimenti – possono essere comunicate quando non sono riducibili alla semplice passività dell'apprensione e, di conseguenza, attraverso la mediazione o meglio la funzione costitutiva di principi non sensibili. La comunicabilità appartiene invece essenzialmente al sentimento di piacere puro, che non è un piacere privato di godimento, ma un piacere della riflessione, che poggia sulla legalità dell'intelletto. La riflessione mira normalmente alla determinazione oggettiva della rappresentazione, ovvero alla ricognizione del concetto, di solito dopo aver incontrato e superato delle resistenze nel trovare la regola dell'unità del molteplice nel caso specifico; invece essa viene, per così dire, particolarmente invitata e facilitata da un oggetto bello e da questa circostanza deriva il puro sentimento di piacere e il giudizio di gusto. Questo, a confronto con un giudizio d'esperienza, rappresenta perciò, almeno per un verso, il decorso ideale di una sintesi empirica in generale, che può portare a un giudizio di conoscenza empirico, ma che intanto – in presenza della bellezza – viene esercitata in modo spontaneo ed armonico e soltanto per percepire con piacere la conformità del fenomeno all'attività armonica delle facoltà conoscitive. Quest'ultima, sebbene con una diversa disposizione di immaginazione e intelletto, è però necessaria in ogni conoscenza e si può quindi presupporre che sia sempre accompagnata dal sentimento della giusta proporzione delle facoltà nello stato rappresentativo in atto, cioè dal piacere puro della riflessione, che tuttavia nel caso della sintesi cognitiva non diviene principio di determinazione di un giudizio, perché la «proporzione di queste facoltà conoscitive» non è senza scopo o scopo a se stessa, bensì persegue il fine della determinazione concettuale. Con le parole di Kant, nel giudizio di gusto

senza avere per norma un qualche scopo o un principio, questo piacere accompagna la comune apprensione di un oggetto mediante l'immaginazione, in quanto facoltà delle intuizioni, in riferimento all'intelletto, in quanto facoltà dei concetti, per mezzo di un procedimento

della facoltà di giudizio, che questa deve esercitare anche nei riguardi della più comune esperienza. (AA 05: 292)

Poniamo attenzione all'esplicita dichiarazione di Kant che il piacere della riflessione accompagna in realtà la normale apprensione di un oggetto e che è compito generale della facoltà di giudizio riflettente, anche nel caso della più comune esperienza empirica, governare, se così si può dire, il procedimento della sintesi, mettendo l'immaginazione e l'intelletto in una relazione specifica e tendenzialmente sempre più adeguata all'oggetto che si apprende. In questa prospettiva Kant afferma che

tale piacere deve necessariamente riposare in ciascuno sulle medesime condizioni, poiché esse sono condizioni soggettive della possibilità di una conoscenza in genere, e la proporzione di queste facoltà conoscitive, che è richiesta per il gusto, è richiesta pure per quel comune e sano intelletto che è lecito presupporre in ciascuno. (AA 05: 292-93)

Per evitare la già ricordata obiezione secondo cui per questa via si finirebbe per dover rinunciare alla stessa differenza tra giudizi estetici e giudizi di conoscenza, sembra sufficiente precisare che «proporzione delle facoltà» significa coordinazione armonica delle stesse e non un certo rapporto predefinito. Che una proporzione sia *sempre* richiesta come condizione soggettiva in ogni sintesi di rappresentazioni riferite a oggetti rende lecito, per un verso, usare i risultati della riflessione trascendentale sull'esperienza possibile per illuminare un tipo particolare di esperienza, qual è quella estetica, e quindi dedurre la validità dei giudizi di gusto sulla base del loro fondarsi sulle stesse facoltà soggettive della conoscenza, oppure, nell'altra direzione, usare la più chiara comprensione della dinamica delle facoltà emersa nell'*Analitica del bello* per esporre e confermare il presupposto del senso comune come condizione soggettiva dell'ordinaria esperienza empirica. Tuttavia, ciò non implica in alcun modo che la proporzione delle facoltà nei due tipi di sintesi sia la stessa, anzi proprio le diverse realizzazioni della necessaria sinergia delle facoltà permettono di rendere conto della differenza specifica tra i giudizi d'esperienza e i giudizi di gusto, senza immaginare un abisso insuperabile tra i vari tipi di giudizio, che sarebbe pure in contrasto con la missione sistematica della KU.

La comunicabilità universale dei giudizi di gusto, giustificata nel § 38, conferma di rimando e contribuisce a intendere in positivo il presupposto di un senso comune per la conoscenza empirica, che – come già visto nel § 21 – è necessario a una logica della conoscenza non scettica, ma – non potendo essere direttamente dedotto dalle condizioni a priori dell’esperienza possibile in genere – potrebbe sembrare, come pure già accennato, un principio ipotetico, semplicemente euristico, che attende la sua validità a posteriori dall’esperienza empirica *data*, piuttosto che un principio a priori, necessario e normativo. L’esperienza del bello anticipa, nella *forma* di un oggetto dato, la forma generale della conformità a scopi che dobbiamo presupporre e cercare di determinare in ogni oggetto per scoprire attraverso la riflessione la legalità del contingente. In un sentimento di compiacimento che pretende di essere condiviso e comunicabile si rivela, nella sua piena spontaneità e libertà rispetto a scopi determinati della sintesi, un senso comune estetico, che può valere con le dovute qualificazioni come senso comune *tout court* e corrisponde alla stessa facoltà di giudizio riflettente, il cui principio dev’essere presupposto anche in ogni determinazione oggettiva delle nostre rappresentazioni.

Nel giudizio estetico si comunica soltanto un sentimento, non una conoscenza, ma comunque in relazione all’oggetto dato (dunque percepito e conoscibile) a cui si riferisce il predicato “bello”, e, soprattutto, il piacere che sentiamo nel rappresentarci un oggetto bello non è altro, secondo Kant, che il compiacimento per «la conformità soggettiva a scopi [della sua] forma rispetto alla facoltà di giudizio» (§ 38, AA 05: 289-90). Poiché la forma è il determinante rispetto alla materia (il determinabile), essa decide della conformità dell’oggetto alla facoltà del giudizio, ovvero alla più favorevole disposizione delle facoltà cognitive tramite un senso comune, anche se il giudizio di gusto verte sull’oggetto concreto, sinolo di forma e materia. Si può quindi presupporre, oltre allo schematismo trascendentale, uno schematismo “estetico” generale (guidato non da concetti, bensì da un principio regolativo dell’accordo delle facoltà cognitive nell’azione della sintesi) che può assumere o una funzione estetica in senso proprio, rispetto al bello, o una funzione cognitiva, preparatoria in vista della determinazione oggettiva dell’esperienza empirica, e di conseguenza

si può considerare la facoltà dei giudizi di gusto (che, se «il principio del gusto è il principio soggettivo della facoltà di giudizio in genere», § 35, AA 05: 286, può essere ritenuto l'«espressione pura» della facoltà del giudizio riflettente) un senso comune.

#### § 40: DEL GUSTO COME DI UNA SPECIE DI SENSUS COMMUNIS (KU, AA 05: 293,9-296,13)

E con ciò siamo al § 40, intitolato «Del gusto come di una specie di *sensus communis*», un paragrafo importante e denso, che ora però considereremo esclusivamente rispetto allo scopo della deduzione dei giudizi di gusto. Kant si avvia a concluderlo, asserendo

che il gusto può essere detto *sensus communis* con più ragione del sano intelletto, e che la facoltà estetica di giudizio, piuttosto che quella intellettuale, può portare il nome di senso che abbiamo in comune, se si vuole usare la parola senso per un effetto della semplice riflessione sull'animo: e infatti s'intende qui per senso il sentimento del piacere. Si potrebbe addirittura definire il gusto come la facoltà di giudicare ciò che, in una rappresentazione data, rende il nostro sentimento universalmente comunicabile, senza mediazione di un concetto. (AA 05: 295)

Invece, quando giudichiamo l'oggetto della rappresentazione e ci comunichiamo pensieri e conoscenze, «l'armonizzarsi di entrambe le facoltà dell'animo è conforme a leggi sotto la costrizione di concetti determinati». Il gusto quindi, per quanto fondato su intelletto e immaginazione e sul loro rapporto in base a un principio soggettivo necessario ad ogni rappresentazione, è certamente per Kant diverso dalla capacità conoscitiva: è «la facoltà di giudicare a priori la comunicabilità dei sentimenti che sono legati a una rappresentazione data (senza mediazione di un concetto)» (AA 05: 296). Questa definizione conclusiva del concetto di gusto, ormai non più semplicemente nominale, si può considerare la conclusione del capitolo sulla deduzione dei giudizi di gusto. Subito prima Kant ha ribadito che «solo là dove l'immaginazione nella sua libertà risveglia l'intelletto e questo, senza concetto, mette l'immaginazione in un gioco conforme a regole, là si comunica

la rappresentazione non in quanto pensiero, ma in quanto interno sentimento di uno stato dell'animo conforme a scopi» (AA 05: 296, corsivo aggiunto). Nel caso della comune esperienza empirica la migliore proporzione delle facoltà richiesta dalla sintesi dell'immaginazione non si dà spontaneamente, tramite una facile e immediata corrispondenza del rapporto di immaginazione e intelletto con la forma dell'oggetto; qui l'armonia non si instaura da sé, ma è qualcosa a cui occorre tendere: in generale è un presupposto trascendentale regolativo, ma è pure uno scopo della stessa attività sintetica e quindi il piacere del raggiungimento di una proporzione adeguata (la formazione di uno schema) non può essere contemplativo e disponibile a una riflessione libera da scopi determinati. Infatti, dopo il primo capoverso di messa a punto della nozione di senso comune rispetto agli usi correnti dell'espressione, su tale "tendere" verte il vero densissimo *incipit* teorico del § 40:

con *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione ha riguardo (a priori) nel pensiero al modo rappresentativo di ogni altro, per mettere a fronte, per così dire, il suo giudizio con la ragione umana nel suo complesso e con ciò sfuggire a un'illusione che, sulla base di condizioni soggettive private che potrebbero essere tenute facilmente per oggettive, avrebbe un'influenza svantaggiosa sul giudizio. (AA 05: 293)

Se il significato profondo del senso comune è nel rapporto soggettivo armonico delle facoltà della conoscenza nel corso della loro attività – rapporto che dà vita a uno stato d'animo e a una rappresentazione comunicabili e condivisibili con ciascuno almeno rispetto alle loro «peculiarità formali» (AA 05: 294) – e se il risultato di quest'attività, ovvero la sintesi, è una spontaneità conforme alle regole dell'intelletto, allora la proporzione delle stesse facoltà non può essere determinata passivamente come effetto dell'affezione di un oggetto, come un comune senso. Il senso comune dev'essere uno con il principio della facoltà di giudizio che orienta la riflessione nella ricerca della specifica proporzione armonica per l'apprensione di un particolare oggetto e la determina mettendo in rapporto la facoltà della conoscenza in generale con la facoltà

del sentimento, la necessaria conformità a leggi con la necessariamente presupposta conformità a scopi, attraverso il legame della facoltà di giudizio con il sentimento di piacere e dispiacere. Il senso comune non può essere un senso passivo, pertanto il sentimento della riflessione è l'espressione di una spontaneità autonoma. Fosse altrimenti, lo stato d'animo che determina una rappresentazione non sarebbe né comunicabile, né oggettivo, come la sensazione dei sensi e il piacere del godimento di cui nel paragrafo precedente.

Nel passo appena letto si dice suggestivamente che il senso comune è un'*idea*, ma probabilmente non s'intende un'idea della ragione in senso stretto, cioè un concetto «al quale non può esser dato alcun oggetto corrispondente nei sensi» (KrV, A 327/B 383), bensì uno scopo razionale immanente all'attività rappresentativa, che persegue ad un tempo – come due facce della stessa medaglia – (i) la ricerca nel molteplice dei sensi di rapporti oggettivi, che appartengono effettivamente all'oggetto, indipendentemente da ciò che nell'apprensione produce attrattiva ed emozione nel giudicante e (ii) una forma ideale di riflessione che tenga in considerazione il modo rappresentativo di ogni altro. La reazione passiva ad alcune sensazioni può infatti falsare o disturbare la corretta proporzione delle facoltà, fino a compromettere l'armonia della loro attività e quindi l'oggettività o perfino l'unità dell'esperienza empirica, ma questo non dipende in primo luogo dalla materia dei sensi, che non percepiscono e ancor meno giudicano, bensì da condizioni soggettive *private* dell'apprensione e soprattutto del giudizio. Per questo bisogna «mettere a fronte, per così dire, il [proprio] giudizio con la ragione umana nel suo complesso e con ciò sfuggire a un'illusione che, sulla base di condizioni soggettive private che potrebbero essere tenute facilmente per oggettive, avrebbe un'influenza svantaggiosa sul giudizio» (AA 05: 293, cit. *supra*).

La ragione umana nel suo complesso è insieme autonoma e comune, mentre le condizioni private sono eteronome e meramente soggettive, quindi insidiose per la possibilità dell'esperienza; perciò la spontaneità della ragione è in essenza e *deve* aspirare a divenire in modo sempre più coerente *pubblica*, per motivi prettamente cognitivi, prima ancor

che si giunga a considerare la dimensione della socialità e le aspirazioni illuministe o si consideri l'autonomia della ragione pratica, aspetti che ad ogni modo il § 40 già suggerisce o sottintende. Non a caso, Kant inserisce qui quello che lui stesso definisce un "episodio" che non appartiene alla critica del gusto, ma serve a chiarire i suoi principi, che come abbiamo visto sono gli stessi della riflessione in generale, ovvero il lungo e importante capoverso sulle massime del comune intelletto umano: pensare da sé, pensare mettendosi al posto di ciascun altro e pensare sempre in accordo con se stessi, su cui qui non diremo più nulla, salvo ricordare che la terza si può realizzare solo mettendo nel giusto rapporto le prime due e quindi come un pensare autonomo ma comune, che fa da *pendant* al sentire autonomo ma comune della riflessione estetica.



# Il rivoluzionario solitario. Natura, cultura e moralità nella concezione kantiana del genio (KU, §§ 41-47)

Francesca Iannelli

*Il genio è massimamente ingiusto verso i geni, se essi sono suoi contemporanei: da un lato crede di non averne bisogno e li reputa perciò in genere superflui – giacché egli è ciò che è senza di loro – dall'altro il loro influsso impedisce l'azione della sua corrente elettrica: per cui egli li dice addirittura dannosi.*

(F. Nietzsche, *Umano troppo umano*)

Nel 1887, a quasi un secolo dalla pubblicazione della *Critica della Facoltà di Giudizio*, Nietzsche accusava Kant nella *Genealogia della morale* non solo di essersi troppo concentrato sulla ricezione dello “spettatore” del bello, fraintendendola<sup>1</sup>, ma anche di aver trascurato la fase della creazione

---

1 L'attacco nietzschiano costituisce solo una delle tante violente critiche rivolte al concetto kantiano di piacere disinteressato che arrivano fino ai nostri giorni. Si pensi ad un testo come *La Distinction. Critique sociale du jugement* del 1979 di Pierre Bourdieu, secondo il quale non esiste una universale disposizione estetica «disinteressata» come vorrebbe l'estetica «accademica» di Kant o a *The Biological Origins of Art* del 1998 di Nancy Aiken, secondo la quale sostenere che l'arte è disinteressata è contraddittorio, come del resto lo sarebbe per qualsiasi altro comportamento che persiste fin dalle origini e che dunque deve essere risultato

geniale dell'opera d'arte<sup>2</sup>. In realtà le lamentele di Nietzsche non erano del tutto fondate, in quanto Kant iniziò a riflettere sul genio circa venti anni prima della pubblicazione della terza *Critica*, nella quale confluirono e si cristallizzarono una serie di suggestioni sparse sul genio e sul gusto che il filosofo aveva elaborato nell'arco di ben due decenni<sup>3</sup>.

Quando Kant si rese conto che era possibile fondare trascendentalmente l'estetica<sup>4</sup>, i suoi sforzi teorici si focalizzarono su questo ambizioso obiettivo, in sintonia con l'architettura delle prime due critiche<sup>5</sup>. Avendo capito che, come dichiarò a Carl Leonhard Reinhold in una famosa lettera del dicembre 1787<sup>6</sup>, esistono dei principi a priori che possono garantire

---

in qualche modo vantaggioso per la specie umana, essendo stato confermato e consolidato generazione dopo generazione. Cfr. (Bourdieu, 1983: 494) e (Aiken, 1998: 27).

2 Con le parole di Nietzsche: «Fosse stato almeno questo “spettatore” sufficientemente noto ai filosofi del bello – vale a dire, come un grande dato di fatto e una esperienza *personale*, come una pienezza di particolarissime, incisive esperienze, bramosie, sorprese, estasi nella sfera del bello! Ma che si sia sempre verificato il caso opposto: e così sin dal principio riceviamo da costoro definizioni nelle quali, come in quella famosa definizione che Kant dà del bello, la mancanza di una più sottile esperienza personale si presenta con l'aspetto di un grosso verme, di un errore radicale. «Bello – ha detto Kant – è quel che piace *in guisa disinteressata*». Disinteressata! Si confronti questa definizione con quell'altra espressa da uno «spettatore» e artista vero – Stendhal, che chiama il bello *une promesse de bonheur*. Qui è comunque *rifiutata* e cancellata proprio quell'unica cosa che Kant mette in rilievo nella condizione estetica: le *désintéressement*. Chi ha ragione? Kant o Stendhal?» (Nietzsche, 1994: 96).

3 Mi riferisco agli appunti che Kant prendeva in occasione dei suoi corsi universitari, in particolare alle riflessioni sull'antropologia di carattere estetologico, cfr. (Kant, 2013). Sulla gestazione sotterranea della concezione kantiana del genio cfr. (Giordanetti, 1995).

4 Per approfondimenti si veda D'Angelo in (Kant, 1997: VII-IX).

5 Il che non vuol dire ovviamente che sia possibile una “scienza del bello”, come Kant ribadisce ampiamente, ad es. al § 44 e al § 60.

6 «Così, al momento mi sto occupando della critica del gusto. In questa occasione ho scoperto un tipo di principi *a priori* nuovo rispetto ai precedenti. Le facoltà dell'animo sono infatti tre: facoltà conoscitiva, sentimento di piacere e dispiacere, facoltà di desiderare. Ho trovato principi *a priori* per la prima nella *Critica della ragion pura* (teoretica) e per la terza nella *Critica della ragion pratica*. Li

una fondazione trascendentale del gusto come facoltà di giudicare il bello, l'intento che mosse Kant era innanzitutto trascendentale<sup>7</sup>. Questo interesse non impedì tuttavia al filosofo di abbozzare una teoria dell'arte (*Kunstlehre*), seppur priva di opere e tutt'altro che sistematica<sup>8</sup>, dedicando nella *Critica della Facoltà di Giudizio* alla controversa figura del genio una serie di significative riflessioni tra loro profondamente interconnesse che si declinano su tre differenti scenari: quello della natura (§§ 46-47), della cultura (§§ 48-50) e della morale (§§ 57-60).

Nel passare da una dimensione all'altra non mancano oscillazioni e colpi di scena, soprattutto nel considerare la relazione tra genio e gusto, che verrà ripensata nell'Appendice del § 60 alla luce della fondazione morale del genio, che dona a tutto il percorso maggior luce e unità<sup>9</sup>. Il ritmo che scandisce lo svilupparsi dell'argomentazione kantiana sul talento geniale può dunque essere schematizzato così: ad una iniziale problematizzazione della figura del genio (§§ 46-47) segue un intervento di contenimento della potenziale anarchia creativa (§§ 48-50) per concludere con una riabilitazione della genialità sullo sfondo della missione soprasensibile della bellezza (§§ 57-60).

---

cercavo anche per il secondo; e, sebbene prima ritenessi impossibile trovarne, sono stato messo su questa strada dalla sistematicità che l'analisi delle facoltà prima menzionate mi ha fatto scoprire nell'animo umano e che mi ha messo a disposizione una materia sufficiente per il resto della mia vita, perché io abbia di che meravigliarmene e – ove possibile – perché la penetri a fondo.» Lettera di Kant a Reinhold del 28-31 dicembre del 1787, cfr. Br, AA 10: 514.24-35; (Kant 1990: 163-164). Sul *Briefwechsel* tra Reinhold e Kant cfr. (Bondeli, 2015).

7 In questo non si può che concordare con quanto sostiene Francesca Menegoni per cui «Kant non intende asserire nulla circa il significato, la natura o la missione dell'arte, sia essa considerata dal punto di vista della produzione o del giudizio, ma solo su ciò che in ogni uomo è condizione, perché esso faccia esperienza di ciò che è bello» (Menegoni, 1995: 104). Anche Leonardo Amoroso sottolinea la priorità attribuita da Kant all'indagine della facoltà di giudizio, anziché alla contemplazione estetica o alla produzione, cfr. (Amoroso, 1984: 78).

8 Cfr. D'Angelo in (Kant, 1997: XX). Per l'influenza della *Critica* sulla storia dell'arte si veda (Cheetham, 2001).

9 Cfr. (Giordanetti, 2011: 168-169 e 180-183), per cui il fondamento del genio è, in ultima analisi, il soprasensibile.

## L'OMBRA DELL'INCOMUNICABILITÀ

Nei paragrafi 46 e 47 della *Critica della Facoltà di Giudizio* che si trovano all'interno della *Deduzione dei giudizi estetici puri* (§§ 30-54), lì dove Kant si propone di legittimare la pretesa alla validità universale dei giudizi di gusto sul bello, Kant problematizza la figura del genio, proponendoci un salto teorico significativo e una virata prospettica notevole che ci conduce dalla fruizione del bello alla sua produzione. Come è ben noto qui Kant vuole indagare i legami tra arte e natura e le differenze tra arte e scienza, considerando la genialità un talento esclusivo della dimensione artistica<sup>10</sup>. Gli scienziati più brillanti della storia dell'umanità non possono essere a ragione definiti "geni", solo gli artisti possono esserlo perché capaci di inventare, lì dove gli altri si limitano a trovare quella x oggi ancora mancante che sarà scoperta domani. Molto eloquente è a tal riguardo un passo della *Antropologia pragmatica* del 1798:

Inventare qualcosa è del tutto diverso dallo scoprire. Infatti la cosa che si scopre, si ammette come già preesistente, solo che non era conosciuta, come l'America prima di Colombo; quello invece che si inventa, come la polvere da sparo, non era affatto conosciuto prima di colui che lo inventò. In entrambi i casi si può parlare di merito. Nel caso però in cui si trova qualcosa che non si cercava affatto (come quando l'alchimista trovò il fosforo), non c'è nessun merito. – Ora, il talento di inventare si chiama genio. Ma si dà sempre questo nome soltanto a un artista, cioè a colui che sa fare qualcosa, non a colui che soltanto conosce e sa molto.<sup>11</sup>

---

10 Qui Kant procede diversamente da Alexander Gerard che nel suo saggio *Essay on Genius* del 1774, ben noto a Kant, accomuna le due espressioni della facoltà di inventare sia in ambito artistico che scientifico. Per approfondimenti cfr. (Giordanetti, 1991). Del resto lo stesso Kant arriva progressivamente a riconoscere la genialità una prerogativa esclusiva dell'artista - ossia negli anni Ottanta del XVIII secolo - come Piero Giordanetti ha ben ricostruito, cfr. (Giordanetti, 1995).

11 Anth AA 07, 224.8-17; Kant 1994 a: 112-113.

Se questa netta separazione kantiana tra scienziati e artisti apparirà ad alcuni Romantici obsoleta<sup>12</sup> e a Nietzsche puerile<sup>13</sup>, la differenza kantiana tra l'atto di "scoprire" un principio scientifico o una legge dell'universo e quello di "creare" un'opera d'arte sembra, seppur con qualche perplessità<sup>14</sup>, ancora condivisibile<sup>15</sup>. Il lavoro di ciascuno scienziato costituirebbe pertanto la maglia di una ideale catena del sapere che volge secondo Kant al "perfezionamento delle conoscenze"<sup>16</sup> del genere umano, per cui le generazioni future si avvalgono delle conquiste dei loro predecessori e le raffzano, spesso avvalorandole.

Al contrario nella storia dell'arte, pur non mancando risonanze, riprese e reciproche influenze tra il linguaggio degli artisti più geniali, sembra impossibile parlare di un lavoro corale tendente verso un fine, più o meno condiviso o condivisibile<sup>17</sup>, come quello del progresso in ambito scientifico, tale da saldare assieme le generazioni. Tanto che Kant, come alcuni critici hanno evidenziato, parlando del genio, sembra presentire un tema che diventerà infuocato a partire dagli anni Trenta del XIX secolo, ossia il tema della "fine" o più enfaticamente della "morte dell'arte". Kant certamente non pensa ad una fine dell'arte come depotenziamento del suo significato culturale per la dissonante società

---

12 Si pensi alle affermazioni di Novalis, secondo cui «il genio è necessario per tutto» e dunque la genialità artistica non è che «il genio del genio» (Novalis, 1993, I: 365 e 464). Al contrario, Schelling condivideva con Kant che l'opera geniale dovesse essere considerata esclusivamente un prodotto artistico. Per approfondimenti sulle teorizzazioni romantiche del genio cfr. (D'Angelo, 2008).

13 Così si esprime Nietzsche in *Umano, troppo umano*: «Ogni attività dell'uomo è complicata fino a sbalordire, non solo quella del genio: ma nessuna è un *miracolo*. [...] Ora nell'opera dell'artista nessuno può vedere come sia *divenuta*; questo è il suo vantaggio, perché ovunque si possa vedere il divenire ci si raffredda alquanto» (Nietzsche, 1992: 129-130).

14 Per Crawford in verità anche gli scienziati spesso non sanno chiarire come sono arrivati a formulare una teoria, che dunque non esclude un elemento creativo. Cfr. (Crawford, 1982: 151-178).

15 Per approfondimenti cfr. (Robinson, 2011: 82-91).

16 KU, AA 05: 309.16; (Kant, 1997, da ora in poi *CdG*, qui § 47: 295).

17 Sui due possibili paradigmi unificatori della storia dell'arte come imitazione e espressione, cfr. (Danto, 2008a).

moderna, come sarà in Hegel<sup>18</sup>, ma introduce l'idea di un'arte geniale che è destinata a rimanere senza successori, in quanto la produzione del genio è a tal punto misteriosa e imperscrutabile che la sua eredità non è inseribile all'interno di un percorso narrativo omogeneo e lineare<sup>19</sup>. Se nella Prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* del 1787 Kant poteva definire "sicura"<sup>20</sup> e regale la via della scienza, tortuosa e oscura appare invece quella dell'arte, anche perché quest'ultima non è del tutto autonoma, non potendosi autoregolare attraverso regole esplicitabili e imponibili ai suoi adepti.

Come Kant ben chiarisce al § 46 della terza *Critica*, è dunque la natura a conferire la regola all'arte e, se per "natura" intendiamo l'elemento genetico che non può essere manipolabile ma solo stimolato quando già c'è, nessuno può aspirare a diventare un genio, se manca dei presupposti biologici. È la natura a stabilirlo, quale unica arbitra e dispensatrice della umana genialità, per cui non si può che aspettare «finché la natura un giorno non dia il dono ad un altro, che non abbia bisogno d'altro che di un esempio per esercitare in modo simile il talento, di cui egli è cosciente».<sup>21</sup> La via dell'arte e della sua storia è quindi inevitabilmente zigzagante e audace, perché seguire un esempio geniale significa produrre un nuovo esempio altrettanto geniale. Kant stesso non sembra trovare facilmente le parole per questa contaminazione tra geni: «È difficile spiegare come ciò sia possibile. Le idee dell'artista suscitano idee analoghe nell'allievo, se questi è stato dotato dalla natura di una analoga proporzione delle facoltà dell'animo.»<sup>22</sup> Per cui quello che il genio realizza non può essere in senso stretto appreso da nessuno

---

18 Per una più ampia contestualizzazione cfr. (Iannelli, 2016).

19 Questa mancanza di linearità caratterizza ampiamente la produzione geniale sia nella sua globalità che nella sua specificità. In generale, sulla scomparsa della cornice narrativa della storia dell'arte cfr. (Danto, 2008b) e (Belting, 1990). Sul travaglio che accompagna la produzione geniale e sulla malattia - in particolare sui disturbi dissociativi - come compensazione agli insuccessi e al declino si veda esemplarmente (Baum, 2015) che si concentra sulle patologie di Haendel.

20 KrV, AA 03: 7.2; Kant, 2005: 13.

21 KU, AA 05: 309. 24-27; *CdG*, § 47: 297.

22 KU, AA 05: 309. 34-37; *ibidem*.

dei suoi discepoli, pur potendo essere certamente evocato nelle libere reinterpretazioni dagli allievi più dotati, ma non ripetuto nella sua unicità, cosa che invece accade nell'ambito scientifico e soprattutto sperimentale, come Kant ben esemplifica menzionando un'autorità come Isaac Newton, che differisce solo di grado da uno dei suoi più pedissequi allievi:

Così, tutto ciò che Newton ha esposto nella sua immortale opera dei principi della filosofia naturale, per quanto a scoprirlo sia stata necessaria una grande mente, si può bene imparare; ma non si può imparare a poetare genialmente, per quanto possano essere minuti i precetti della poetica, ed eccellenti i modelli. La ragione è questa, che Newton avrebbe potuto, non solo a se stesso, ma ad ogni altro, render visibili ed additare precisamente all'imitazione tutti i suoi passi, dai primi elementi della geometria fino alle grandi e profonde scoperte; ma nessuno Omero o Wieland potrebbe mostrare come si siano prodotte e combinate nella sua testa le sue idee, ricche di fantasia e dense di pensiero, perché non lo sa egli stesso, e non può quindi insegnarlo agli altri.<sup>23</sup>

Il bersaglio teorico è qui chiaramente l'allievo che copia scimmiettando il maestro (ossia fa della *Nachmachung*), poiché la genialità artistica esclude ogni forma di accademismo, servilismo o plagio, ma incoraggia, attraverso una emulazione (*Nachahmung*) virtuosa, altra genialità, mentre la scienza è una vera e propria consegna di sapere nelle mani dei posteri che attende di essere confermato e espanso attraverso nuove e più avanzate tecnologie.<sup>24</sup> Ci sarebbe da aggiungere che nessun filosofo può quindi essere considerato un genio, poiché i suoi sforzi teorici sono da intendersi piuttosto come un «progredire lentamente e con circospezione»<sup>25</sup> che parte dalla critica della propria facoltà di conoscere per arrivare fino alla conoscenza dogmatica, in sintonia con le tendenze della scuola.

---

23 KU, AA 05: 308.32-35; *CdG*, § 47: 295.

24 Si pensi alla sensazionale scoperta delle onde gravitazionali, quelle increspature del tessuto spazio-tempo previste dalla teoria della relatività di Einstein già un secolo fa, ma rilevate solo nel settembre 2015 grazie agli interferometri LIGO. Cfr. (Graziano, 2016) e (Ciarlariello, 2017).

25 VT AA 08: 390.21-22; Kant 1991: 258.

Vari sono dunque gli ingredienti individuati da Kant per garantire la produzione geniale: innanzitutto un'originalità sorprendente, poiché il genio è "il talento di produrre ciò di cui non si può dare una regola determinata"<sup>26</sup> che però non vuol dire anarchia o totale assenza di regole, ma neanche improvvisazione, visto che il duro lavoro non può mancare per realizzare un capolavoro. Il genio è piuttosto «signore (*Meister*) delle regole» e non loro «schiavo» (*Slave*)<sup>27</sup>, creatore di novità concepite dalla potenza della sua immaginazione che non sono semplicemente il risultato atteso di un paziente e fervido lavoro<sup>28</sup>, pur indispensabile.

In questo senso rimangono memorabili le critiche di Kant agli artisti pseudo-geniali, considerati dei venditori di fumo che incantano un pubblico facilmente suggestionabile da stranezze incomprensibili, apprezzate con soggezione e reverenza, quando non c'è nulla da capire:

Ma è qualche cosa di perfettamente ridicolo quando qualcuno parla e decide come un genio in quelle cose che esigono dalla ragione le più laboriose ricerche; e non si sa di chi si debba ridere di più, se del ciarlatano che spande tanto fumo intorno a sé che non si possa veder niente chiaramente, ma immaginare quanto si vuole, o del pubblico il quale crede ingenuamente che la sua incapacità a discernere chiaramente e a comprendere quel capolavoro dell'intelligenza dipenda dal fatto che gli si danno delle nuove verità in grande abbondanza, mentre poi gli pare un lavoro da ciabattino quello che è fatto con le definizioni appropriate e l'esame metodico dei principii.<sup>29</sup>

I "prescelti della natura" non possono dunque che raffinarsi nella fatica dell'esercizio e della pratica<sup>30</sup>. Le improvvise epifanie o illuminazioni geniali sono pertanto il risultato di una lunga, non poco sofferta, gestazione

---

26 KU, AA 05: 307. 33-34. *CdG*, § 46: 293. Per questo aspetto cfr. (Garroni, 2010). Qui non può che venire in mente il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* per cui le regole del gioco cambiano mano a mano, ossia mentre si gioca, ma anche la regola individuale di Pareyson. Cfr. (Wittgenstein, 2009) e (Pareyson, 1991: 67). Per una più ampia contestualizzazione mi sia consentito rinviare a (Iannelli, 2018).

27 V-Anth/Mensch AA 25: 1056.17-18.

28 V-Anth/Mensch AA 25: 1061.28-30;

29 KU, AA 05: 310. 23-33; *CdG*, § 47: 299.

30 Cfr. anche il § 43, per cui è sempre necessario un elemento di costrizione

sotterranea<sup>31</sup>. Intuire come un'idea debba prendere corpo “senza che trasparisca la forma scolastica, vale a dire senza che per alcuna traccia si veda che l'artista ebbe la regola sotto gli occhi e le facoltà del suo animo furono inceppate”<sup>32</sup>, dare ad un prodotto artificiale l'apparenza di esser spontaneo e non intenzionale è dunque l'ambizioso compito del genio, e tanto questo artificio sarà originale, tanto più l'opera sarà —come Kant chiarisce al § 49— ricca di spirito<sup>33</sup>. Questi prodotti esemplari, non nati da imitazione, serviranno poi ad altri come ispirazione, misura e regola di giudizio.

L'attività del genio è dunque plasmata da una originalità esemplare. A questi due aspetti —originalità e esemplarità— si aggiunge tuttavia un ulteriore elemento, quello della irriducibilità, che contribuisce a problematizzare notevolmente il profilo che qui Kant definisce dell'artista geniale, per cui il genio non può disporre a suo piacimento delle idee che hanno guidato la sua creazione, ma soprattutto non può spiegarsi o spiegare come ha portato a termine un'opera d'arte. Il che lascia concludere che ci sia un presupposto, inespresso e inesprimibile, che fa scaturire la rapsodica produzione geniale come «mediazione originaria»<sup>34</sup> e proprio per questo non è possibile quel passaggio del testimone che avviene in ambito scientifico.

Questo intermezzo dedicato al genio —spesso considerato prezioso da un punto di vista squisitamente sistematico o storico-filosofico<sup>35</sup>—

31 Sulla gestazione dei cosiddetti “eureka moments” cfr. (Robinson, 2011: 82-91).

32 KU, AA 05: 307. 6-8; *CdG*, § 45: 291.

33 KU, AA 05: 313-314; *CdG*, § 49: 303-305.

34 Cfr. anche (Wang, 2000: 15-37, in particolare 27-28).

35 Secondo alcuni —come Allison (Allison, 2001: 272 e ss.)— queste riflessioni avrebbero un significato meramente sistematico, come connessione tra la bellezza naturale e quella artistica, in quanto il genio come “talento naturale che dà la regola all'arte” rappresenterebbe un punto di raccordo tra arte e natura. Per altri questa parentesi su un tema apparentemente marginale per il criticismo kantiano, avrà tale risonanza tra i romantici —da August Wilhelm von Schlegel a Schelling— da costituire una sorta di finestra spalancata sul futuro. Non c'è dubbio infatti che una questione esplosiva che al paragrafo 48 Kant consegna al Romanticismo riguarda la netta separazione che qui propone tra la facoltà attiva e produttiva del genio e quella

sembra dunque custodire una riflessione potenzialmente de-costruttrice della filosofia della comunicabilità universale kantiana. Non solo si passa bruscamente dall'analisi della fruizione (degli spettatori) a quella della produzione (dell'attore), ossia da una dimensione collettiva ad una individuale, ma soprattutto si crea una sorta di sfilatura all'interno della trama costruita fino ad ora e tenuta insieme dall'aspirazione alla comunicabilità che scandisce le riflessioni kantiane sul giudizio di gusto e sul senso comune. Certamente anche il genio, in qualità di fruitore, esigerà il consenso con la virtuale comunità estetica che presuppone nel pronunciare giudizi di gusto, ma sarà condannato in qualità di produttore a non poter condividere i segreti della sua creazione con coloro che gli sono più prossimi, tanto che il suo talento si esaurirà nell'arco della sua parabola esistenziale, anche se delle risonanze della sua produzione continueranno a farsi sentire<sup>36</sup>. Con le parole di Kant: «L'abilità dell'artista non è comunicabile (*sich auch nicht mitteilen läßt*), ma vuole essere data ad ognuno direttamente dalla mano della natura, e muore con lui». <sup>37</sup>

Nella figura del genio, trattata ai §§ 46-47, Kant condensa pertanto una serie di paradossi (regola / assenza di regola; spontaneità / artificio; irriducibilità / modello) in linea con gli equilibri instabili che tengono

---

ricettiva e giudicatrice del gusto che pur incontrandosi nell'opera d'arte rimangono tra loro irriducibili. Sarà proprio per saldare questa spaccatura tra produzione e ricezione che si adopereranno i romantici, come A. W. Schlegel dimostra esemplarmente nel *Corso di letteratura drammatica* del 1809 dove afferma che “il genio è gusto produttivo”. Sulla ripresa di motivi kantiani nel Romanticismo tedesco si veda D'Angelo in (Kant, 1997: 115-122). Cfr. anche (Wang, 2000).

36 Sulle risonanze della produzione geniale si veda il § 49. Pertanto, non possiamo che condividere le riflessioni di Alberto L. Siani, per cui nella terza *Critica* vengono gettate le basi per una nuova concezione della soggettività, fortemente intersoggettiva, che poi sarà ampiamente sviluppata nella filosofia hegeliana (cfr. Siani. 2015). Aggiungeremmo tuttavia che la figura del genio rappresenta una anomalia concettuale in tale trama intersoggettiva.

37 KU, AA 05: 309.22-24; *CdG*, § 47: 295-297. Il tono di questa affermazione di Kant può forse sembrare apocalittico, visti gli studi degli ultimi anni sulla plasticità del nostro cervello, in verità si deve convenire che può certamente coltivare un talento ma non si può creare un genio. Sappiamo che Leonardo fu trascurato totalmente dai genitori, mentre Nannerl Mozart pur essendo seguita quotidianamente dal padre, il

insieme la trama fluttuante della terza *Critica*, ma uno di questi paradossi sembra più destabilizzante degli altri, giacché quel produttore geniale che con le sue opere consente ai fruitori di pronunciare giudizi di gusto e permette di fare, indirettamente, l'esperienza della stessa possibilità di comunicare<sup>38</sup>, non riesce egli stesso a descrivere (*beschreiben*) le dinamiche della sua produzione, cosicché un'ombra si allunga progressivamente su una troppo incondizionata fiducia nella socievolezza (*Geselligkeit*) della specie umana e nella comunicabilità universale (*allgemeine Mittelbarkeit*).

Come talento innato il genio è infatti fortemente dipendente dalla natura<sup>39</sup>, e di questo Kant era già a tal punto convinto che in alcune riflessioni risalenti al 1772 paragonava il genio ad una «selva (*Wald*), in cui la natura libera e feconda spande la sua ricchezza»<sup>40</sup>, per cui la natura indirettamente orienterebbe e deciderebbe in parte delle incerte sorti della cultura, che tuttavia sembra subito riprendersi la rivincita cercando di domare il talento naturale del genio attraverso la disciplina (*Disziplin*) e l'educazione (*Zucht*)<sup>41</sup>. Mentre nelle precritiche *Riflessioni sul gusto* Kant è ben consapevole che «il genio può essere grezzo», ma «polirlo gli toglie qualcosa del contenuto»<sup>42</sup>, e a polirlo (e impoverirlo) è

---

compositore Leopold Mozart, non ha condiviso lo stesso destino e fortuna artistica del fratello. Per approfondimenti cfr. (Robinson, 2011: 17-27).

38 Per l'intimo legame tra problema estetico e epistemologico in Kant cfr. (Garroni, 1976: 10).

39 Da quel “*genius*” che gli è stato affidato al momento della nascita, che lo guida e lo protegge. Kant usa significativamente l'aggettivo “*angeboren*” (innato), cfr. KU, AA 05: 307. 12 e 14. *CdG*, §46: 291. Per una panoramica sul genio come spirito guida e protettore nella cultura latina si veda (Ortland, 2001: 665-667).

40 Refl 754, AA 15.1: 330.2-3; Kant 2013: 42.

41 KU, AA 05: 319. 28-29; *CdG*, § 50: 317. Questa aspirazione kantiana all'ordine è già presente nelle stesse riflessioni precritiche, anche se sembra riguardare non tanto il genio, quanto l'arte accademica e non geniale, che viene paragonata ad un giardino “in cui tutto avviene secondo metodo e si è subordinati alle regole, che precedono, mentre per contro nel genio la natura fornisce materiale ed esempio”. Refl 754, AA 15.1: 330.3-4; Kant 2013: 43.

42 Refl 806, AA 15.1: 356.1-2; Kant 2013: 47.

inevitabilmente il gusto (come “politezza”)<sup>43</sup>, nella terza *Critica* sembra determinato a sottoporre il genio al severo «tribunale del gusto»<sup>44</sup>, che «portando chiarezza e ordine nella massa dei pensieri»<sup>45</sup> ha una indispensabile funzione normalizzante, ma anche inibente.

## DISCIPLINARE IL GENIO CON IL GUSTO

Una significativa azione mitigante della esuberanza geniale ha luogo nella seconda fase della riflessione kantiana sul genio all’interno della *Deduzione* con un intervento di contenimento della potenziale anarchia creativa del genio che inizia sul finire del § 47 nella volontà di arginare le stravaganze insensate degli artisti da quattro soldi che si propongono ad un pubblico inesperto e credulone come geni, quando sono solo degli impostori. Questo secondo gruppo di paragrafi (ossia quelli che vanno dal § 48 al § 50) testimonia infatti un atteggiamento al quanto cauto da parte di Kant nei confronti della facoltà produttiva<sup>46</sup>, nella consapevolezza che le zone d’ombra presentate ai §§ 46-47 potrebbero diventare dei veri e propri buchi neri.

Nei paragrafi che vanno dal 48 al 50 il genio viene considerato sullo sfondo della cultura<sup>47</sup> e definito come quella «originalità esemplare del talento di un soggetto nel libero uso delle sue facoltà di conoscere»<sup>48</sup>. Ciò che qui viene messo in risalto è l’esuberanza dell’immaginazione e la capacità del genio di infondere spirito nelle opere da lui realizzate, vivificandole tramite idee estetiche —ossia rappresentazioni inesponibili dell’immaginazione, intuizioni proprie della facoltà immaginativa produttiva— che non possono divenire conoscenze, ma danno molto da pensare, pur non essendo mai esauribili concettualmente<sup>49</sup>. La libertà

---

43 *Ibidem*

44 Refl 876, AA 15.1: 384.18; Kant 2013: 56.

45 KU, AA 05: 319. 32. *CdG*, § 50: 317.

46 Sul tono esitante di Kant insiste anche (Guyer, 2007).

47 Sulla complessa nozione di cultura si veda in particolare il § 83 della *Critica*, dove viene definita come quella capacità di far uso della natura, cfr. KU, AA 05:430. 3-4; *CdG*: 545. Per una più ampia contestualizzazione cfr. (Menegoni, 1995: 155-160).

48 KU, AA 05: 318.6-8; *CdG*, § 49: 313.

49 KU, AA 05: 342-343; *CdG*, Nota I, § 57: 361-365.

dell'immaginazione geniale che si sforza di esprimere l'inesprimibile non può tuttavia rimanere incontrollata.

Kant sembra dunque esorcizzare i rischi latenti nella produzione geniale, ribadendo che la condizione per giudicare la bellezza è la facoltà non produttiva del gusto, e che, se si dovesse scegliere a cosa rinunciare tra il genio produttore o il gusto giudicante, certamente bisognerebbe mantenere quest'ultimo e sacrificare «la ricchezza dell'immaginazione»<sup>50</sup> che può sconfinare nella «stravaganza»<sup>51</sup>. La prassi geniale viene dunque subordinata al giudizio e in particolare al gusto che è «la disciplina (l'educazione) del genio; gli ritaglia le ali e lo rende costumato e polito; ma nel tempo stesso gli dà una guida, mostrandogli dove e fin a che punto possa estendersi per non smarrirsi»<sup>52</sup>. Questo intervento contenitivo, facilmente liquidabile come una conseguenza dell'Illuminismo estetico di Kant, potrebbe essere interpretato tuttavia anche come un indizio di un più radicale atteggiamento di prudenza speculativa, come se Kant fosse intimorito dalle possibili conseguenze teoriche implicite in questa figura, che se si guarda bene può essere considerata non solo in termini artistici, come è ovvio che sia, ma anche antropologici e persino politici.

Questo sembra confermato da alcune riflessioni contenute nelle lezioni del semestre invernale 1781/82 dedicate alla *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie* che furono pubblicate a Lipsia da Fr. Ch. Starke nel 1831. Qui Kant, in alcuni densi passaggi dedicati a mappare sia i tratti nazionali che il profilo universale della genialità, medita sulla episodicità e scomodità del genio che è una figura a tal punto originale e innovativa da risultare potenzialmente destabilizzante per l'equilibrio sociale di una comunità che è inevitabilmente frutto di una faticosa costruzione politico-culturale. Si legge:

Un genio, che dista immensamente da un'intelligenza meccanica, è colui che nel corso degli eventi segna un'epoca; egli compare solo in certi momenti storici e procura miglioramenti. Per questo però, i geni

---

50 KU, AA 05: 319.25; *CdG*, § 50: 315-317.

51 KU, AA 05: 319.26; *CdG*, § 50: 317.

52 KU, AA 05: 319.28-31; *CdG*, § 50: 317.

in genere non sono benvenuti e non vengono molto considerati poiché sollevano inquietudine e portano scompiglio negli Stati.<sup>53</sup>

Nella complessa, e a tratti contraddittoria, figura del genio sembra inoltre latente una più ampia riflessione sulla fragilità ontologica della condizione umana, nonché sui limiti della comunicazione intersoggettiva, per cui pur nel variare del tasso di precarietà esistenziale che nel genio raggiunge picchi più alti, la labilità di una costruzione culturale del mondo edificata su fondamenta non del tutto stabili è costante. Quel fondo oscuro e inconscio che alimenta l'immaginazione geniale e la ricollega alle forze della natura è infatti presente in ogni uomo che, come Kant sosteneva nell' *Antropologia pragmatica*, è un «gioco di rappresentazioni oscure (*ein Spiel dunkeler Vorstellungen*)»<sup>54</sup> non del tutto articolabili ma cionondimeno preziose<sup>55</sup>. Nella sua straordinarietà il genio acutizza dunque le contraddizioni implicite nella natura umana, per cui un fondo naturale e oscuro - si sarebbe tentati di dire "selvatico"<sup>56</sup>, riprendendo l'immagine proposta dallo stesso Kant nelle sue riflessioni precritiche - sottostà alle produzioni e azioni umane, siano queste artistiche, politiche o linguistiche.

Oltre a ciò - anche considerando l'anno della pubblicazione della *Critica della Facoltà di Giudizio*, ossia il 1790 - non sembra così azzardato ipotizzare che la riflessione sul genio possa essere riletta sullo sfondo del

---

53 Ringrazio vivamente per questo riferimento Hansmichael Hohenegger. V-Anth/ Mensch AA 25, 2: 1058.22-24 (trad. mia).

54 Anth AA 07: 136.21-22; Kant 1994a: 19. «Noi infatti spesso giochiamo con le rappresentazioni oscure e abbiamo interesse a porre nell'ombra davanti all'immaginazione oggetti che ci piacciono o che non ci piacciono; ma più spesso ancora siamo noi stessi gioco di rappresentazioni oscure, e il nostro intelletto non può salvarsi dalle assurdità nelle quali lo getta la loro influenza, se anche ne riconosca la natura illusoria». Anth AA 07: 136.19-24; Kant 1994 a: 19. Per approfondimenti cfr. (La Rocca, 2006 e 2007).

55 «La conoscenza oscura è una conoscenza, proprio come un quadro rimane un quadro, anche se è appeso in una stanza buia.» Refl. 2338, AA16: 322.

56 Se non addirittura irrazionale, anche pensando alle successive riletture del genio kantiano in Schopenhauer. Per approfondimenti si rimanda a (Molina Flores, 2001) e a (Otabe, 2012).

terremoto valoriale provocato dalla Rivoluzione francese, riprendendo la suggestiva lettura proposta da Hannah Arendt con le sue *Lectures on Kant's Political Philosophy* tenute nell'autunno del 1970 alla New School for Social Research di New York. Che questo passaggio dall'estetica alla politica non sia un salto mortale senza rete di protezione sembra provato dal parallelismo, individuato da Arendt, tra la dialettica che si definisce tra comunità dei fruitori e genio nel "mondo dell'arte" e la polarizzazione che si istituisce tra comunità di spettatori e agente rivoluzionario in ambito politico, nella convinzione che, anche per motivi di censura<sup>57</sup>, vi siano dei latenti echi politici anche lì dove Kant affronta ben altre questioni, come accade nella *Critica della Facoltà del Giudizio*.<sup>58</sup>

---

57 È stato in particolare Frederick C. Beiser a sostenere che per motivi di censura Kant avrebbe dissolto e sparpagliato prudentemente le sue riflessioni politiche nei luoghi più inaspettati della sua teoria, non senza apparenti contraddizioni. Proprio per questa mancanza di trasparenza la concezione kantiana della Rivoluzione francese apparirebbe sulle prime alquanto incoerente, visto che da una parte il filosofo la considera un volano per il progresso umano ma dall'altro nega un esplicito diritto alla rivoluzione. Questo perché, come ben spiega Beiser, Kant scorge nei principi della Rivoluzione francese l'avverarsi del sogno dei diritti umani, tuttavia non può condividere i violenti metodi attuativi dei rivoluzionari che sconfinano nell'anarchia. Di qui la negazione teorica del diritto alla rivoluzione per la sua contraddittorietà, in quanto non può essere universalizzato se non con conseguenze destabilizzanti per gli equilibri geopolitici mondiali. Cfr. (Beiser, 1992: 44-46). Per una ben più radicale critica della Rivoluzione francese come fonte delle tendenze pre-totalitarie del XX secolo si veda (Arendt, 1993).

58 Non a caso si intravedono *in nuce* nella terza *Critica* temi che saranno successivamente affrontati negli scritti politici, come ad esempio nel saggio *Il Conflitto delle facoltà* del 1798, dove Kant collega l'eredità delle grandi rivoluzioni non tanto con le gesta eroiche dell'uomo politico che agisce, ma soprattutto con il cambiamento di sguardo provocato nella folla di spettatori che simpatizzano con entusiasmo con il rivoluzionario, anche se le sue azioni non sono prive di contraddizioni e di violenza: "Quest' avvenimento non consiste in importanti fatti o misfatti compiuti dagli uomini, in azioni che sviluppano ciò che tra essi fu grande o innalzano ciò che era vile, e nemmeno nel modo in cui scompaiono come per incanto antiche splendide costruzioni politiche, e altre al posto loro ne sorgono quasi uscendo dalle viscere della terra. No, nulla di tutto questo. Si tratta solo del modo di pensare degli spettatori, che in questo gioco si palesa *pubblicamente* e manifesta a gran voce una generale e tuttavia disinteressata simpatia per i giocatori di una parte contro quelli dell'altra, nonostante il rischio che lo

Lecita o azzardata che sia, la lettura arendtiana di Kant<sup>59</sup>, la filosofa si concentra sulle dinamiche virtuose del parallelismo tra prassi rivoluzionaria e teoria normalizzante, sia in ambito estetico che in ambito politico, insistendo sulla imprescindibilità della pluralità di sguardi degli spettatori per cui soltanto questi riescono a rintracciare un senso a volte oscuro per chi agisce<sup>60</sup>, tanto che Arendt non ha dubbi nel sostenere che: «Kant è persuaso che il mondo senza l'uomo sarebbe un deserto e, per lui, un mondo senza l'uomo significa: senza spettatore»<sup>61</sup>. Ora, se il senso comune è per Arendt la nozione più politica e comunitaria della *Critica della Facoltà del Giudizio*, in quanto implica quella mentalità ampliata che è preclusa al *sensus privatus* del folle, ci si chiede se il genio, con la sua latente incomunicabilità, non costituisca al contrario la nozione meno politica della terza *Critica*, e pertanto la più problematica<sup>62</sup>. Quel che si vuol indagare è —ammesso che sia condivisibile la tesi per cui la filosofia politica di Kant sia più sotterranea che in superficie— se Kant tenda a

---

spirito di parte possa risolversi in un non piccolo danno; ma così questo atteggiamento mostra (per via della sua generale diffusione) un carattere dell'umanità nel complesso, e ad un tempo prospetta (per il suo disinteresse) un carattere morale del genere umano, almeno nella disposizione di base che non solo fa sperare il progresso verso il meglio, ma lo è già esso stesso per quanto è ora possibile." SF, AA 07: 85.4-18; Kant 1994b: 165. Sui risvolti politici della terza *Critica* si veda anche (Sánchez Madrid, 2016).

59 Il dibattito è ampio, si veda (Forti, 1992: 123-155), così come (Bazzicalupo, 2001).

60 Arendt ricorda un passo illuminante preso dal saggio *Il Conflitto delle facoltà* (Arendt, 2005: 71) nel quale Kant afferma: «La rivoluzione di un popolo ricco di spirito, rivoluzione che abbiamo visto accadere ai nostri giorni, può riuscire o fallire; può essere a tal punto colma di miserie e atrocità che un uomo di retto pensiero, se potesse sperare di condurla felicemente a termine intraprendendola per la seconda volta, mai deciderebbe di tentare l'esperimento a tal prezzo - questa rivoluzione, dico, trova però nell'animo di tutti gli spettatori (che non siano direttamente coinvolti nel gioco) una *partecipazione*, sul piano del desiderio prossima all'entusiasmo e la cui stessa manifestazione comporta dei rischi: una partecipazione che può essere causata solo da una disposizione morale intrinseca al genere umano.» SF, AA 07: 85.19-29; Kant 1994b: 165-166. Per approfondimenti (Tavani, 2000).

61 (Arendt, 2005: 95).

62 Come se l'irriducibilità della produzione geniale potesse incrinare la funzione rassicurante che Garroni attribuisce all'esperienza estetica, cfr. (Garroni, 1976: 96).

circoscrivere e a disciplinare l'azione del genio tramite il gusto, perché intravede in questo una sorta di controfigura del rivoluzionario, la cui azione di drammatica riscrittura delle regole sociali vigenti con il sangue dei nobili e del clero stava sconfinando nell'anarchia più radicale<sup>63</sup>. Detto in altri termini: del genio Kant teme forse l'individualismo sovversivo e estremo ed è (anche) per questo che lo subordina al gusto, come subordina le conquiste politiche dei sanguinari rivoluzionari francesi all'interpretazione degli spettatori<sup>64</sup>?

Se degli spettatori, come sottolinea Arendt, dobbiamo infatti sempre parlare al plurale, del genio invece possiamo sempre e solo parlare al singolare. Dallo strabismo estetico della terza *Critica* che implica sempre la presenza, seppur virtuale, dell'altro, si scivolerebbe in una claustrofobica prospettiva individuale. Kant stesso ribadisce la rarità del talento geniale, destinato ad una solitudine artistica ai limiti di quel *sensus privatus* del folle<sup>65</sup>. Così come il genio anche il rivoluzionario del resto non domina completamente la portata del suo fare e ha bisogno della comunità degli spettatori (degli storici e dei critici d'arte) per comprenderla. Ma c'è da

---

63 La crescente preoccupazione kantiana di disciplinare il genio - che dagli anni Settanta in cui sono scritte le riflessioni precritiche al 1790 aumenta progressivamente - potrebbe nascondere cioè una implicita preoccupazione nei confronti di ben altri agenti rivoluzionari che stavano riscrivendo gli equilibri internazionali, le cui risonanze si sarebbero fatte sentire non solo in ambito politico ma anche filosofico, come dimostreranno i giovani Hegel, Hölderlin e Schelling. Si pensi in tal senso alla enorme influenza della Rivoluzione francese sul giovane Hegel e a quel passaggio del testimone dalla Francia alla Germania che Hegel propone nel sesto capitolo della *Fenomenologia dello spirito*. Mi sia consentito rinviare per una più adeguata contestualizzazione a (Iannelli, 2006: 81-128). Sul pensiero di Kant interpretato nell'idealismo con spirito militante cfr. (Pinkard, 2014: 104).

64 In termini hegeliani si direbbe che chi agisce è sempre colpevole, mentre chi giudica è in una situazione di apparente vantaggio, in realtà, come Hegel mostrerà nella *Fenomenologia dello spirito* sono momenti entrambi unilaterali e entrambi limitati, Kant invece sembra essere preoccupato di assolvere lo spettatore, che risulta per certi versi egli stesso attivo nel giudicare. Su questo aspetto, cfr. (Hohenegger, 2004: 217).

65 Questa prossimità sarà poi ampiamente studiata, si pensi al bel saggio di Karl Jaspers su Hölderlin (cfr. Jaspers 2001: 119-134), ma anche agli studi dei nostri giorni, per esempio Abraham 2015.

chiedersi se questo “elogio della platea” o “apologia della passività” che dir si voglia, non sia radicato nel timore che una figura individualista e trasgressiva come quella di genio, pur indispensabile per la produzione e fruizione della bellezza artistica, possa far tremare il castello della socievolezza (*Geselligkeit*) della terza *Critica*<sup>66</sup>. È possibile che chi produce opere d’arte belle che rasentano l’inesprimibile e consentono agli altri giudizi di gusto che esigono la condivisibilità universale non sia in grado di condividere?

### LA TRASFIGURAZIONE DEL GENIO E IL FONDAMENTO ESTETICO NEL SOVRASENSIBILE

Va detto però che la riflessione kantiana sul genio non si esaurisce con la “rivincita” teorica della facoltà giudicatrice su quella produttrice tematizzata nei paragrafi che vanno dal 48 al 50. Segue, per così dire, un terzo (e ultimo) atto<sup>67</sup> che si delinea tra il paragrafo 57 e il 60 della terza *Critica* nella fondazione morale, dove i rapporti tra gusto e genio sembrano, se non ribaltarsi, quanto meno ridefinirsi sullo sfondo della riabilitazione “morale” del genio, la cui produzione viene qui elevata da Kant a espressione estetica del soprasensibile<sup>68</sup>. Il genio, inteso sia come

---

66 Sui timori di Kant nei confronti della figura del genio cfr. anche (Desmond, 1998).

67 Almeno all’interno della terza *Critica*, visto che la tematizzazione del genio continua nell’*Antropologia pragmatica*.

68 La critica non è unanime nel constatare un legame tra opera d’arte e moralità (come fanno Guyer e Ostratic) oppure nel negarlo (come propone Baxley). Secondo Paul Guyer nel saggio *Exemplarity originality* del 2003 il genio nella teleologia kantiana rappresenta infatti una preziosa conferma che possiamo armonizzare la nostra natura sensibile con la moralità. È una testimonianza che la realizzazione della nostra vocazione morale è possibile, per cui l’opera d’arte ha un significato morale pari a quello della bellezza naturale. Di contro Baxley, sostiene che le opere d’arte come prodotto non naturale non possono provocare in noi la finalità naturale. Tali tracce di finalità della natura sono rintracciabili solo nella bellezza naturale che ci dà piacere perché ci lascia sperare che i nostri sforzi morali non siano invano (Baxley, 2005). Riprendendo gli spunti offerti da Guyer, Ostratic nel suo saggio del 2010 ribadisce come l’opera del genio sia dunque una fonte di motivazione morale. Per ulteriori spunti di riflessione sull’intreccio gusto, cultura e moralità cfr. (Szilágyi-Gál, 2017: 61-65).

talento naturale - secondo i §§ 46-47 - che come facoltà delle idee estetiche (*Vermögen ästhetischer Ideen*) - secondo i §§ 48-50 - rende sensibile il sostrato soprasensibile (*das übersinnliche Substrat*) di tutte le sue facoltà, conferendo espressione estetica a ciò che non si può comprendere con concetti intellettuali, e che dunque sfugge alla ragione teoretica<sup>69</sup>.

Qui Kant ritorna di nuovo a trattare quella contaminazione geniale che aveva ammesso al § 47 di non riuscir facilmente a spiegare e chiarisce che l'unico modo per stimolare un talento geniale consiste nel sollecitarne l'immaginazione:

Solo svegliando l'immaginazione dell'allievo all'adeguatezza ad un concetto dato; facendogli notare l'insufficienza dell'espressione rispetto all'idea che il concetto stesso non raggiunge, perché è un'idea estetica; e mediante una critica rigorosa, si potrà impedire che gli esempi che gli sono proposti siano considerati da lui senz'altro come tipi e modelli da imitare, i quali non possano essere sottoposti ad una norma più alta e al suo proprio giudizio; il che soffocherebbe il genio e con esso anche la libertà dell'immaginazione nella sua conformità a leggi, senza cui non è possibile alcun'arte bella e nemmeno un gusto che la giudichi esattamente.<sup>70</sup>

Se il genio venisse soffocato da una rigida "metodologia" estetico-artistica<sup>71</sup>, allora ne risulterebbe limitata anche l'immaginazione, senza la quale non c'è arte bella e dunque nemmeno gusto, ma oltre a ciò, possiamo aggiungere, anche l'espressione artistica del sostrato sovrasensibile ne risulterebbe compromessa. Con ciò il genio non viene subordinato da Kant alla dimensione morale, né diventa un iniziato o un mistico la cui attività è ispirata e regolata da potenze superne, né tantomeno aspira a varcare i limiti del finito per inabissarsi nell'inconoscibile. Ciò nondimeno il riconoscimento della straordinarietà della produzione geniale può trovare il suo pieno compimento solo sullo sfondo della moralità, nella constatazione che il produttore geniale è l'unico che

---

69 KU, AA 05: 344.12-13 *CdG*, § 57, nota 1: 367.

70 KU, AA 05: 355.13-23; *CdG*, § 60: 391.

71 La Dottrina del Metodo, ovviamente, non può trovar posto nella terza *Critica*, per ulteriori chiarimenti cfr. (Menegoni, 1995: 123-125).

osa esprimere, poeticamente o nei linguaggi specifici delle altre arti, il sovrasensibile, rendendo intuibile e fruibile quanto provoca un senso di vertigine all'umana conoscenza.

La riflessione kantiana sul genio risulta dunque tanto frammentata quanto stratificata: per cui la natura decide della produttività del genio (§§ 46-47), e il gusto, come facoltà giudicatrice ne orienta e disciplina gli eccessi (§§ 48-50). Il pericolo di ridurre il genio a mero artefatto modellato a suo piacimento dalla comunità di spettatori —come se il cuore nero del talento geniale dovesse essere sbiancato dalla storia della ricezione— viene tuttavia scampato proprio grazie alla fondazione morale, ove il rischio dell'anarchia creativa sembra bilanciato dal compito temerario ma insostituibile di farsi testimone (o ambasciatore) del sovrasensibile (§ 57) ed esprimere quel che gli altri (spettatori) possono limitarsi a pensare senza conoscere. D'altra parte anche la facoltà giudicatrice del gusto, sembra poter beneficiare del valore propedeutico della morale: incrementare e sviluppare idee morali e coltivare il sentimento morale appare infatti a Kant come l'unico modo per fondare il gusto come norma ideale a cui tendere, senza poterla mai realizzare del tutto<sup>72</sup>.

L'opera del genio come talento naturale ci ricorda dunque della nostra origine oscura<sup>73</sup> e allo stesso tempo, come facoltà delle idee estetiche che plasma con i linguaggi dell'arte il sovrasensibile, ci indica anche la nostra destinazione morale. In un complesso volteggio orientato all'indietro per proiettarsi in avanti, il genio - sensibilizzando il sovrasensibile - media,

---

72 Si veda KU, AA 05: 356.20-22; *CdG* § 60: 395; Cfr. anche (Hohenegger, 2004: 174).

73 Questa dimensione oscura, non del tutto condivisibile o articolabile linguisticamente che emerge problematicamente nella produzione geniale, accompagna l'essere umano da sempre e viene ulteriormente tematizzata da Kant nella parte dedicata al giudizio teleologico, lì dove il filosofo riflette sul carattere derivato della disposizione alla bellezza e alla produzione artistica che presuppone una rappresentazione rozza e oscura della destinazione finalistica e morale. La ricerca della bellezza sarebbe pertanto un rafforzamento della primigenia ricerca di un fine. Come Kant ribadisce al § 88 (nota), prima di ogni conoscenza si ha un concetto di finalità morale ed è proprio tale interesse morale che ha risvegliato nei nostri antenati l'attenzione per la bellezza. KU, AA 05: 459.1-3.

seppur provvisoriamente, natura e libertà<sup>74</sup>, come un funambolo sospeso sull' «immensurabile abisso»<sup>75</sup> (*unübersehbare Kluft*) che si apre tra due domini che non si incontrano, se non di rado, come nello sguardo di chi compie un'esperienza estetica del bello che gli spiriti più geniali della storia dell'umanità e la natura consentono di fare.

---

74 Sull'arte come “tappa” e non come “punto di arrivo” della liberazione dalla legalità dell'universo sensibile cfr. (Carchia, 1981: 141).

75 KU, AA 05: 175.36. *CdG*, Introduzione, § II: 21.



# L'arte bella (KU, §§ 48-54)

Serena Feloj

La *Deduzione dei giudizi estetici puri* si articola, nella sua seconda parte, attraverso una definizione dell'arte bella, della sua fruizione e della sua creazione. In particolare, i §§ dal 48 al 54 possono essere restituiti attraverso tre tematiche, strettamente connesse tra loro: la definizione di arte bella, la teoria delle idee estetiche e la figura del genio. Questi tre elementi rispondono anzitutto a un generale problema teorico che caratterizza l'estetica kantiana, ossia la distinzione tra arte e natura, che Kant sviluppa nei §§ 46-47: questa distinzione costituisce il problema di cui la teoria dell'arte, l'idea estetica e il genio costituiscono la risposta kantiana. Proprio alla luce della distinzione con la natura, è infatti da intendere la definizione di arte bella che è ricondotta da Kant a tre istanze fondamentali: lo statuto non mimetico dell'arte, la

necessità dell'illusione estetica e la perfezione come principio della rappresentazione artistica. Si vuole quindi proporre una lettura dei paragrafi che Kant dedica all'arte bella affrontando i temi della *mimesis*, dell'illusione e della perfezione, sempre avendo presente la stretta connessione tra arte, idea estetica e genio.

## LO STATUTO NON MIMETICO DELL'ARTE

Nella storia dell'estetica è ben noto come Kant elabori anzitutto un'estetica della natura, laddove il principio di finalità, ossia il principio a priori della capacità di giudizio, si sviluppa a partire dall'osservazione dell'ordine naturale. È sulla base della priorità della natura che Kant elabora dunque la propria definizione di arte e per questo motivo la questione dello statuto mimetico del prodotto artistico si pone per Kant come il primo elemento da chiarire nella sua teoria dell'arte. In tal senso, Kant scrive: «la natura è bella quando ha l'apparenza dell'arte; l'arte, a sua volta, non può esser chiamata bella se non quando noi, pur essendo coscienti che essa sia arte, la riguardiamo come natura» (KU, AA 05: 306.20-3; 289). A nostro avviso questo passaggio del § 45, che chiarisce la relazione tra arte e natura, è da considerarsi come punto di avvio fondamentale per la definizione di arte bella. È chiaro che, nella relazione tra arte e natura, è la natura ad avere il primato, per una ragione che è, anzitutto, morale, oltre che sistematica: «questo vantaggio che ha la bellezza naturale sulla bellezza artistica, di destare essa sola un interesse immediato, sebbene possa essere superata dall'altra per ciò che riguarda la forma, si accorda col carattere raffinato e solido di tutti gli uomini che hanno coltivato il proprio sentimento morale» (KU, AA05: 299.32-6; 277).

Posta questa premessa, verrebbe da pensare che la concezione kantiana dell'arte sia da intendere secondo un paradigma meramente mimetico che considera l'arte bella come l'arte che meglio imita la natura. Kant, tuttavia, ben consapevole della teoria mendelssohniana dell'illusione estetica (cf. *Lettere sui sentimenti*, in Mendelssohn, 1771; Vesper, 2013), non aderisce affatto a un modello mimetico di arte e, anzi, proprio un'imitazione della natura troppo fedele rischia di generare una

sensazione, se non disgustosa, per lo meno sgradevole (cf. Feloj, 2017: 83-101). Per Kant, l'arte, per poter essere giudicata natura, non deve esserne una mera imitazione, generando un inganno, ma deve piuttosto costituire un prodotto che al tempo stesso rivela la propria natura artificiale e nasconde la mano di chi l'ha prodotto.

Kant propone l'esempio di un fiore artificiale: nel suo essere eccessivamente somigliante alla natura costituisce una forma di inganno, che, non appena svelato, farebbe svanire ogni interesse nell'osservatore. Ancora un altro esempio risulta significativo: «Che cosa è più altamente vantato dai poeti se non il canto affascinante dell'usignolo, in un boschetto solitario, in una placida sera estiva, al dolce chiaror della luna? È accaduto, però, qualche volta, che non vi fosse realmente un tal cantore: un ospite allegro, per contentare maggiormente i suoi amici, invitati ai piaceri campestri, li prese in giro, facendo nascondere in un boschetto un furbo ragazzo, che sapesse imitare al naturale quel canto, con una canna od un tubo. Non appena si scoprì l'inganno nessuno volle più udire quel canto, che poco prima era stato tanto piacevole» (KU, AA 05: 302.23-33; 281).

Gli esempi proposti da Kant possono essere senz'altro accostati al caso delle statue dipinte, che già per Mendelssohn costituivano una fonte certa di disgusto in quanto esemplari di una malriuscita illusione estetica, eccessivamente somigliante al reale<sup>1</sup>: dato per assodato che l'arte non può che essere una forma di illusione, quando l'osservatore diviene consapevole di essere stato vittima di un deliberato inganno, non trova più alcun tipo di piacere nell'oggetto. L'arte quindi non deve avere deliberatamente lo scopo di apparire come un oggetto della natura, non deve dunque essere imitazione, e tuttavia deve sembrare natura, cioè deve poter essere guardata *come se* fosse un oggetto naturale.

Il primato che Kant attribuisce alla natura nella contemplazione estetica genera così una sorta di impasse: se l'arte deve essere natura, ma non deve essere mera imitazione di essa, se deve illudere lo spettatore,

---

1 Il tema delle statue dipinte si trova esplicitamente in Kant nelle *Lezioni di antropologia*: V-Anth/Pillau, AA 27: 171.

ma, per risultare piacevole, non deve eccedere nell'inganno, allora risulta estremamente difficile comprendere come si possa trovare un equilibrio tra la teoria dell'illusione e un modello meramente mimetico di arte.

## L'ARTE BELLA TRA INGANNO E ILLUSIONE

La teoria dell'illusione estetica, che caratterizza le riflessioni sull'arte per tutto il XVIII secolo, stabilisce l'essenza stessa dell'arte attraverso una complessa dinamica che si muove tra finzione e realtà. Superata una visione dell'arte come esibizione tecnica e dunque come esercizio mimetico, si impone una definizione del prodotto artistico che certamente muove dalle riflessioni sul fruitore: nel definire l'oggetto artistico si prendono le mosse dalla reazione del fruitore che deve esser emotivamente coinvolto dall'opera d'arte ma anche intellettualmente consapevole del suo statuto finzionale (cf. Vesper, 2013). Kant è certamente debitore al dibattito di metà Settecento che definisce l'arte attraverso la teoria dell'illusione estetica e, tuttavia, è interessato anche a correlare la teoria dell'arte con i propri interessi sistematici. Attraverso il principio di finalità, Kant restituisce quindi una giustificazione trascendentale della natura intesa come arte: nei suoi prodotti belli la natura appare *come se* fosse creata da un artista, «quasi con intenzione, secondo un ordine regolare», senza alcun fine determinato, ma finalisticamente, ossia in conformità al fine della nostra stessa esistenza: la destinazione morale (KU, AA 05: 301.19; 279).

Nel caso dell'arte bella non vi è tuttavia alcun principio che possa giustificare un compiacimento libero da parte del soggetto e non è dunque possibile avere per essa un interesse immediato: «difatti, l'arte bella o è un'imitazione, fino all'illusione, della bella natura, e allora fa lo stesso effetto della bellezza naturale (è tenuta per tale); o è un'arte evidentemente diretta con intenzione al nostro piacere; ma allora il piacere per i suoi prodotti starebbe sì immediatamente nel gusto, eppure non vi sarebbe alcun interesse mediato per la causa produttrice, cioè per l'arte, la quale può interessare solo per il suo scopo, non mai per se stessa» (KU, AA 05: 301.28-36; 279-81).

La via kantiana per uscire dall'impasse che si genera nel rapporto tra imitazione e illusione ricorre allora al tema della libertà e a una concezione dell'arte come libera creazione dello spirito. Kant precisa, infatti, che «a rigore non si dovrebbe dare il nome di arte se non alla produzione mediante libertà, cioè per mezzo di una volontà che pone la ragione a fondamento delle sue azioni» (KU, AA 05: 303.11-3; 283). Diversamente dalla natura, ma anche dalla scienza e dall'artigianato, l'arte, pur essendo governata da regole come la metrica o la ricchezza linguistica in poesia, è tuttavia «vivificata» unicamente da uno spirito, che deve essere libero, privo cioè di un fine determinato ed estrinseco.

Per Kant l'arte bella si definisce quindi attraverso tre complesse caratteristiche, che la distinguono dall'arte semplicemente gradevole. In primo luogo, il fine dell'arte è che il piacere accompagni rappresentazioni che sono «modi di conoscenza (*Erkenntnißarten*)» (KU, AA 05: 305.23; 287). L'ambiguità e la vaghezza con cui Kant qui si esprime possono essere spiegate facendo riferimento all'*Analitica del bello* e cioè all'esigenza di dare un significato trascendentale anche alle rappresentazioni estetiche, pur distinguendole da quelle logiche, secondo la convinzione già di Meier per cui ogni forma di rappresentazione è una forma di conoscenza (cfr. Rumore, 2007: 109-11; Makkreel, 1995: 66; Garroni, 1998; Rajiva, 2006: 114-26).

In secondo luogo, l'arte bella è «una specie di rappresentazione che ha il suo scopo in se stessa, e nondimeno, pur non avendo altro fine, favorisce la coltura delle facoltà dell'animo sotto il riguardo della socievolezza» (KU, AA 05: 306.03-5; 289): conformemente alla definizione del bello secondo il terzo momento dell'*Analitica*, l'arte bella non deve rispondere a un fine esterno, non deve cioè avere altro scopo se non la promozione dell'umano, mediante la vivificazione delle sue facoltà e in riferimento alla comunicazione quale effetto dell'universalità soggettiva che caratterizza il bello (cf. KU, AA 05: 218-19; 102-3).

L'arte bella, infine, non può fare unicamente affidamento ai sensi, ma, proprio perché genera rappresentazioni che sono «modi di conoscenza», deve rispondere alla capacità di giudizio riflettente: l'arte bella deve cioè essere elemento di quel processo trascendentale che vuole trovare

l'universale per un particolare dato, promuovendo una conciliazione tra la natura teoretica e la libertà morale.

Secondo questa tripartita definizione dell'arte bella, Kant può attribuire una dignità trascendentale all'arte e risolvere l'ambiguità relativa al suo effetto illusorio: «davanti a un prodotto dell'arte bella bisogna aver la coscienza che esso è arte e non natura; ma la finalità della sua forma deve apparire libera da ogni costrizione di regole volontarie, come se fosse un prodotto semplicemente della natura» (KU, AA 05: 306.14-7; 289).

Come ricorda Achim Vesper, Kant accoglie dunque la mendelssohniana *Illusionstheorie* non riducendo l'illusione all'inganno dei sensi<sup>2</sup>, ma facendone un elemento necessario per la sua teoria dell'arte bella. Come per Mendelssohn e per Lessing lo spettatore di fronte alla tragedia doveva essere al tempo stesso coinvolto nell'azione sulla scena e consapevole del carattere fittizio dello spettacolo teatrale, così per Kant l'arte deve essere libera *come se* fosse natura, l'opera deve cioè rispondere a una finalità libera da fini, e, d'altra parte, occorre che lo spettatore, pur essendo coinvolto nell'illusione estetica, sia consapevole del carattere artificiale dell'opera d'arte bella.

Dunque, da un lato «l'arte, a sua volta, non può esser chiamata bella se non quando noi, pur essendo coscienti che essa sia arte, la riguardiamo come natura» (KU, AA 05: 306.21-3; 289); dall'altro, «la finalità nei prodotti delle arti belle, benché sia voluta, deve apparire spontanea; vale a dire, l'arte bella deve presentarsi come natura, sebbene si sappia che è arte» (KU, AA 05: 306-7.35,01-2; 291). Si potrebbe allora affermare che l'arte bella è caratterizzata da un movimento opposto a quello che caratterizza la finalità naturale: come la natura deve essere osservata *come se* fosse creata secondo un'intenzione, così l'arte deve essere osservata *come se* nessuna intenzione l'avesse prodotta.

---

2 Si vedano sia la voce "Illusion" nel *Kant-Lexikon* (Vesper, 2015: 1139-1140) sia il saggio *Mendelssohn und Lessing über Illusion in den Künsten* (Vesper, 2013). Nell'ambito estetico il termine illusione acquista chiaramente un significato del tutto diverso da quello impiegato nella *Critica della ragion pura*. A questo proposito di veda l'ampio lavoro *Kant's Doctrine of transcendental Illusion* (Grier, 2001).

L'analogia tra arte e natura viene così fondata sulla figura del genio, che è il «dono naturale», la «disposizione innata dell'animo» (KU, AA 05: 307.11,14; 291) con cui la natura è in grado di dare una regola all'arte in modo libero e finalistico. Il genio, che «è da mettere in opposizione assoluta con lo *spirito d'imitazione*» è ciò che permette alla natura di partecipare alla creazione artistica, attraverso il talento donato all'artista (KU, AA 05: 308.20; 293). Il genio è dunque lo spirito (*Geist*) che vivifica le facoltà dell'animo ponendole in armonia tra loro: nel creare l'opera d'arte senza alcun fine determinato il genio pone nell'oggetto la libertà del proprio arbitrio e dà forma all'idea. La creazione artistica è, infatti, esibizione di un'idea estetica, ossia di un'idea dell'immaginazione che esprime ciò che risulta altrimenti inafferrabile per il solo intelletto.

Facoltà del genio è dunque l'immaginazione che, «come facoltà di conoscere produttiva», ha «una grande potenza nella creazione di un'altra natura tratta dalla materia che le fornisce la natura reale» (KU, AA 05: 314.09-11; 305). L'immaginazione nella creazione dell'arte bella, trovandosi in libero gioco con l'intelletto, dà luogo a una rappresentazione che non restituisce una conoscenza determinata dell'oggetto naturale, che non è nemmeno imitazione della natura, ma che, in quanto espressione del genio, dà un'idea estetica della libertà che lo contraddistingue come essere umano. Nella complessa articolazione tra genio, idea estetica e immaginazione si compie così la relazione tra arte e natura, laddove l'arte riesce nel creare un'illusione, senza cadere nell'inganno, nel momento in cui è prodotta dalla libertà immaginativa che dà accesso all'idea attraverso una rappresentazione sensibile. L'opera d'arte è quindi un oggetto che può apparire come naturale, ma che si distingue essenzialmente dalla natura attraverso il rimando all'idea estetica.

## LA PERFEZIONE DELL'ARTE

Nella complessa articolazione tra creazione del genio e idea estetica vi è un ulteriore elemento che distingue arte e natura: «una bellezza naturale è una *cosa bella*: la bellezza d'arte è una *rappresentazione (Vorstellung) bella* di una cosa» (KU, AA 05: 311.14-5; 299). Kant

certamente impiega qui il termine *Vorstellung* in un'accezione del tutto particolare: con «rappresentazione bella» non si intende l'immagine di un oggetto restituita attraverso gli schemi dell'immaginazione secondo il suo uso *riproduttivo*, ma la creazione di un oggetto *ex novo*, che sia veicolo rappresentativo di un'idea estetica secondo le capacità *produttive* dell'immaginazione. L'opera d'arte è in definitiva una bella rappresentazione nel momento in cui, tramite il talento del genio, esibisce un'idea estetica. La «rappresentazione bella» contiene, come suo elemento intrinseco, il carattere illusorio che contraddistingue l'arte ed è *come se* fosse una «cosa bella», quale si può trovare in natura.

Si è visto che l'arte bella deve essere considerata come una finalità senza fini, nonostante sia creata secondo l'intenzione dell'artista. Nel concepire l'opera artistica come rappresentazione, Kant sostiene tuttavia che l'opera d'arte, seppur libera da fini determinati, deve contenere in sé il proprio fine indeterminato, ossia il principio di perfezione. Come per Baumgarten la bellezza è perfezione e per Mendelssohn l'arte è una rappresentazione sensibilmente perfetta (cf. Baumgarten, 1750; Mendelssohn, 1771), anche per Kant l'opera d'arte è riuscita quando risponde a un criterio di perfezione.

Per Kant, tuttavia, anche in questo contesto il concetto di perfezione viene ridefinito in accezione morale: la perfezione indica ciò che la cosa deve essere, ossia il suo fine. Se dunque per l'oggetto naturale è sufficiente la mera forma, che piace per se stessa, senza alcun concetto di ciò che la cosa deve essere, per l'opera d'arte, che non è una cosa bella ma una *rappresentazione* bella, è necessario che sia prima posto a fondamento il «concetto di ciò che la cosa deve essere» (KU, AA 05: 311.17-8; 299). La rappresentazione è sempre «accordo del molteplice in una cosa» e qualora questo accordo avvenga non in ambito logico, ma estetico, l'accordo armonico deve essere garantito da un concetto, da un fine che non sia estrinseco alla rappresentazione, ossia dalla sua perfezione<sup>3</sup>.

---

3 La relazione tra estetica e perfezione rimane a mio avviso problematica nella *Critica del Giudizio*. Se, infatti, Kant dedica il § 15 a dimostrare che il giudizio di

Per comprendere meglio questo passaggio si può forse ricorrere al principio di finalità oggettiva, che Kant elabora a proposito del giudizio teleologico, e, insieme, al concetto di bellezza aderente. La finalità oggettiva indica il fine che definisce l'organismo in quanto tale, come ente che si regola da sé, così come l'uomo è definito in relazione al suo fine e non può mai essere oggetto di una bellezza libera, ma è sempre espressione di una bellezza aderente a ciò che egli deve essere: nell'uomo la natura «non è più giudicata come avente l'apparenza dell'arte, ma in quanto è realmente arte» (KU, AA 05: 311.35-6; 301).

Di conseguenza si può affermare che l'opera dell'arte bella è di fatto una rappresentazione di una bellezza aderente, che risponde al criterio della perfezione e che contiene in sé il proprio fine indeterminato. Un esempio può essere quello di una poesia: essa è una rappresentazione bella quando esibisce un'idea estetica, in modo libero e finalistico, ma rispettando le regole che le sono imposte dalla metrica, dalla composizione poetica, poiché «la sua causa efficiente concepì uno scopo, cui esso deve la sua forma» (KU, AA 05: 303.22-3; 283).

## I LIMITI DELL'ARTE

Nella trattazione kantiana dell'arte bella si delinea, quindi, sullo sfondo della teoria dell'illusione, un'estetica formale, che risponde a un principio non mimetico e che definisce un modello di arte teleologica. In questa definizione, in cui il concetto di rappresentazione è centrale, Kant non può esimersi dal chiedersi quali siano i limiti di una simile rappresentazione che, in quanto estetica, sfugge alle delimitazioni che Kant aveva dedotto trascendentalmente nella *Dialettica della Critica della ragion pura*.

Si è visto che l'arte è per Kant un «modo di conoscenza», *Erkenntnisart*: l'arte trova cioè la propria forma in quella della rappresentazione, che nella prospettiva kantiana è pur sempre un modo di conoscere.

---

gusto, riferito al bello naturale, è indipendente dal concetto di perfezione, nel § 48 la bellezza artistica è connessa alla perfezione della cosa.

Se, tuttavia, la rappresentazione conoscitiva, data dall'esibizione schematica e descritta nella *Critica della ragion pura*, è ben delimitata e trova nell'esperienza il suo confine, la rappresentazione dell'arte bella da un lato non necessita di una delimitazione tanto netta e, dall'altro, non può essere limitata all'esperienza, dal momento che si tratta di una creazione libera dell'immaginazione, da distinguersi dalla natura. Kant certamente non si dilunga in una discussione dei limiti della rappresentazione dell'arte bella, ma, soprattutto nel §48, fornisce più di un'indicazione per poter affermare che i limiti della rappresentazione artistica siano da individuare nel concetto stesso di forma.

Parlare di limiti della rappresentazione artistica ci pone di fronte a una doppia difficoltà: da un lato si ha a che fare con un materiale poco ordinato, non siamo di fronte al rigore della *Dialettica trascendentale*, ma nei paragrafi forse meno metodici della *Critica del Giudizio*; a questo si deve aggiungere che si sta trattando del tema della rappresentazione, ossia di un termine tanto centrale<sup>4</sup> quanto indefinibile nella filosofia kantiana.

Nella terza *Critica*, Kant si dedica poi a quella che, nel contesto della filosofia trascendentale, appare come una nozione paradossale: la rappresentazione dell'idea. La rappresentazione artistica può senza dubbio essere intesa in continuità con la nozione di rappresentazione proposta nella prima *Critica*, ed è lo stesso Kant a suggerirlo, ma l'esigenza di intendere la rappresentazione nel *commercium* tra anima e corpo e l'idea di intenderla in modo attivo, come metodo nel procedere, si fanno sentire in maniera più forte.

Certamente si tratta di un'esigenza e di un'idea fondate sul bisogno sistematico di superare la duplicità del sistema, ma gli effetti sulla nozione stessa di rappresentazione sono notevoli, al punto che si potrebbe parlare, nell'ambito estetico, di una sua estensione. Si tratta di estendere il significato stesso della rappresentazione fino a renderle possibile l'accesso all'idea e con ciò i suoi limiti si fanno meno stretti, e anche ben più sfumati. Viene quindi da chiedersi quale tipo di limite Kant attribuisca alla

---

4 Si veda a questo proposito la celebre lettera che Kant scrive a Marcus Herz il 21 febbraio 1772 (Br, AA 10: 130).

rappresentazione artistica, a una rappresentazione, cioè, che è unicamente formale, che non deve limitarsi alla natura e che non può essere giudicata secondo il suo contenuto. Dal testo kantiano emerge che ciò che regola la rappresentazione artistica è, ancora una volta, la sua stessa forma, che deve essere finalistica. È la forma che permette all'arte di sembrare natura pur distinguendosi da essa, ed è la forma che orienta la rappresentazione teleologicamente verso il soggetto, provocando un sentimento di piacere.

Se la nozione kantiana di rappresentazione è indefinibile, non è però da meno la nozione di forma (cf. Uehling, 1971; Pippin, 1982; Gasché, 2003). Kant impiega una nozione di forma decisamente minimale che, tuttavia, componendosi con il concetto di rappresentazione, va a costituire il fondamento su cui si regge la sua teoria dell'arte, ossia la distinzione tra arte e natura. Questa concezione minimale di forma, apparentemente, lascia la rappresentazione artistica priva di limiti. In realtà, il principio di finalità permette di dare una regola, seppur sempre minima, alla forma della rappresentazione: la forma dell'arte bella, come accade per la natura, deve essere finalistica pur non essendo determinata da un fine, sebbene, diversamente dalla natura, debba essere l'effetto non visibile dell'intenzione dell'artista. La forma dell'arte deve quindi essere espressione di una finalità senza fini, laddove il termine "finalità" è da intendersi sia nella definizione più astratta di opera d'arte sia in relazione alla concreta creazione del genio.

«In tutte le belle arti – scrive Kant – l'essenziale sta nella forma, che è finale per la contemplazione e il giudizio, e produce un piacere che è nel tempo stesso una cultura, e dispone lo spirito alle idee, rendendolo capace ancora di molti piaceri e trattenimenti simili» (KU, AA 05: 325-6.35, 01-4; 329). La «materia delle sensazioni», l'«attrattiva o l'emozione», il solo godimento risultano invece persino «controfinali [*zweckwidrigen*]»: nella materia «niente risulta in favore dell'idea, ottunde lo spirito, rende a poco a poco noioso l'oggetto» (KU, AA 05: 326.06-8; 329). Soltanto se l'immaginazione, nel creare la rappresentazione, si limita alla mera forma, rinunciando alle attrattive dei sensi, le arti belle potranno allora essere connesse alle idee e dunque aprire un accesso, simbolico, alla morale.

Questa discussione del limite formale della rappresentazione artistica riporta al tema iniziale dell'imitazione: se l'arte è troppo materiale finirà per essere scambiata per natura e, una volta svelato l'inganno della sua artificialità, darà dispiacere. Se invece l'opera d'arte si limiterà alla mera forma, allora riuscirà nel compito di generare un'illusione estetica e aprirà al mondo delle idee. In tal senso, «le arti belle, quando non siano più o meno strettamente legate con idee morali [...], diventano allora semplicemente una specie di distrazione, di cui si ha tanto più bisogno quanto più se ne usa, per dissipare l'intima scontentezza dell'animo» (KU, AA 05: 326.10-5; 329).

In un'estetica formale come è quella kantiana, stabilire il limite della rappresentazione ha dunque un significato del tutto simile a quello che assumeva nell'estetica di Mendelssohn: non si tratta affatto di indicare, in maniera normativa, cosa non deve essere rappresentato<sup>5</sup> e nessuna regola, prescrizione o concetto stabiliscono la definizione kantiana di arte. Senza dubbio in Kant il tema del limite acquista anche un significato trascendentale e dunque viene fissato nel momento in cui ci si chiede come la rappresentazione artistica sia in grado di restituire l'idea attraverso la sua forma. In Kant, il limite rappresentativo può essere considerato intrinseco al concetto stesso di rappresentazione, se intesa come determinazione dell'animo: la rappresentazione è un metodo per condurre sinteticamente il molteplice a unità, un'attività che muove l'animo e le sue facoltà.

## L'ARTE TRA BRUTTO E DISGUSTO

In questa complessa struttura teorica e nella discussione del limite di una rappresentazione unicamente formale Kant inserisce, coerentemente con l'estetica a lui coeva, il tema del disgusto. In un dibattuto passaggio del § 48 Kant afferma che «l'arte bella mostra la sua preminenza in questo, che può render belle quelle cose che in natura sono brutte o spiacevoli» (KU, AA 05: 312.08-9; 301). Questa affermazione acquista

---

5 È significativo in questo senso quanto Mendelssohn scrive nella *Rapsodia* (in Mendelssohn, 1771).

il suo completo significato se collocata nella composita definizione di arte bella restituita fin qui.

Nel comprendere il potere dell'arte di ricondurre il brutto al bello occorre infatti tener presente alcuni degli elementi analizzati. In primo luogo, la distinzione tra arte e natura e la teoria dell'illusione: l'arte può rappresentare il brutto naturale in modo bello proprio perché è una *rappresentazione* e non una *cosa* bella, perché non deve ridursi a una forma mimetica, ma deve illudere lo spettatore senza tuttavia ingannarlo, essendo creata dall'immaginazione come «un'altra natura».

In secondo luogo, si è visto che il limite della rappresentazione artistica è costituito dalla sua stessa forma: la rappresentazione deve cioè limitarsi a un'esibizione formale, mentre ciò che è materiale, le attrattive dei sensi, non possono dare alcun tipo di piacere duraturo e «autonomo»; in questo senso «le furie, le malattie, le devastazioni della guerra, e simili, possono essere come cose dannose molto ben descritte, ed anche rappresentate nei quadri» (KU, AA 05: 312.10-2; 301).

In terzo luogo, la rappresentazione estetica deve essere finalistica e deve rispondere al principio di perfezione, ossia a ciò che la cosa deve essere. Se dunque nella sua forma risulta piacevole per il soggetto ed è in grado di dare un'idea estetica di ciò che le malattie, le devastazioni devono essere, allora può essere considerata arte bella.

Infine, la rappresentazione è teleologicamente orientata qualora procuri nell'animo una vivificazione delle facoltà tramite il sentimento di piacere; una rappresentazione che muova l'animo dello spettatore, che dunque lo determini essendo altro da lui può certamente essere ritenuta bella, anche se fosse la rappresentazione di una bruttezza.

In Kant, la rappresentazione artistica trova però il suo netto limite nel disgusto: «una sola specie di cose brutte non può essere rappresentata secondo natura, senza che vada distrutto ogni piacere estetico e quindi la bellezza d'arte, cioè quelle che ispirano *disgusto*» (KU, AA 05: 312.12-4; 301).

Conformemente al carattere formale e soggettivo della sua estetica, Kant non indica un catalogo di oggetti che devono esser esclusi della rappresentazione, ma in qualche modo ricorre alla definizione stessa di forma estetica: il molteplice empirico non trova unità nella

rappresentazione quando 1. non riesce a illudere lo spettatore del suo carattere artistico, quando 2. è soltanto natura, quando 3. la materia sovrasta la forma, quando 4. l'animo si trova in una sorta di stallo e non è in grado di attivare le proprie facoltà rappresentative. In questo caso la «materia delle sensazioni» risulta soltanto «controfinale» e non vi è alcuna attività da parte del soggetto che possa concludersi in una rappresentazione.

La breve spiegazione che dà Kant del disgusto richiama tutti questi elementi: il disgusto, «questa singolare sensazione», «riposa soltanto sull'immaginazione, l'oggetto è rappresentato come se s'imponesse al nostro piacere, e noi però lo respingiamo con forza, la rappresentazione artistica dell'oggetto non si distingue più nella nostra sensazione dalla natura dell'oggetto stesso, e quindi non può esser tenuta per bella» (KU, AA 05: 312.15-7; 301).

Il disgusto è materia che «s'impone» alla forma, è una controfinalità che «s'impone al godimento»: in quest'ultimo tratto distintivo, che trova il suo pieno sviluppo in ambito antropologico, sta l'originalità kantiana rispetto all'estetica del Settecento. Dall'oggetto disgustoso non ci si può sottrarre e proprio questa imposizione del materiale sul formale impedisce ogni libera attività rappresentativa.

## IL CARATTERE ALLEGORICO DELL'OPERA D'ARTE

È infine interessante analizzare brevemente il tema dell'allegoria<sup>6</sup>, a cui Kant fa riferimento in seguito alla sua tematizzazione del disgusto. Poiché il disgusto è una sensazione che impedisce la distinzione tra arte e natura, le arti plastiche, e in particolare la scultura, risulteranno le più rischiose in campo artistico. Per questo motivo Kant afferma: «la scultura, i cui prodotti quasi possono scambiarsi con quelli della natura, ha escluso dalle sue figurazioni la rappresentazione immediata di oggetti brutti, e non permette di rappresentare semplicemente pel Giudizio estetico, ma

---

6 Nel rilievo che viene dato qui all'allegoria, Kant sembra anticipare l'estetica romantica.

solo indirettamente mediante un'interpretazione della ragione, per via di allegorie» (KU, AA 05: 312.20-3; 301).

L'allegoria è una rappresentazione indiretta che rende la capacità rappresentativa in grado di astrarre dall'immediato contenuto sensibile, per esempio nell'oggetto brutto, in virtù di una più alta idea razionale. L'allegoria è dunque ciò che permette la rappresentazione della bruttezza, è la forma bella che garantisce il piacere estetico, dal momento che «la forma piacevole che le si dà è soltanto il mezzo di comunicarla e un modo di presentarla, rispetto al quale si ha ancora una certa libertà» (KU, AA 05: 313.08-10; 303).

L'allegoria diventa allora lo strumento di cui è dotata l'immaginazione per impedire la sovrapposizione tra arte e natura e per dare forma a un contenuto altrimenti irrappresentabile, è ciò che permette la libertà della rappresentazione di contro al disgustoso che si impone. Spesso nei testi kantiani allegoria e simbolo sono utilizzati pressoché come sinonimi; nella *Critica del Giudizio*, difatti, Kant non pone una distinzione chiara tra i due concetti, quasi come se la rappresentazione allegorica potesse essere considerata una declinazione particolare (e direi empirica) del simbolo.

Nell'allegoria un'immagine illustra, o meglio dà corpo a un concetto<sup>7</sup>, così che le arti visive sono in grado di raffigurare oggetti brutti o disgustosi non soltanto per il giudizio estetico, ma anche per la ragione. In tal senso, l'allegoria può essere intesa come forma di apertura alla ragione del tutto identica al simbolo, definito come rappresentazione che dà corpo sensibile dell'idea e, di nuovo, l'opera d'arte deve essere intesa in stretta connessione con l'idea estetica.

Se quindi da principio l'allegoria appare come una risposta alla limitatezza della rappresentazione che non è in grado di condurre a unità un molteplice troppo materiale, troppo brutto e, in definitiva, disgustoso, l'argomentazione kantiana nella *Deduzione* porta a elevare l'allegoria a strumento che integra l'arte nel sistema trascendentale, dando un accesso sensibile al sovrasensibile. L'allegoria è ciò in cui l'immaginazione mostra

---

7 Il riferimento è a MpVT, AA 08: 264; cf. la voce "Allegorie" nel *Kant-Lexikon* (Pollok, 2015: 39-40).

tutto il proprio potere nel creare «quasi un'altra natura», ciò in cui sa creare un'illusione perfetta e ciò in cui l'arte meglio riesce a distanziarsi dalla natura: «così l'aquila di Giove con la folgore tra gli artigli è un attributo del potente re del cielo, e il pavone della splendida regina del cielo» (KU, AA 05: 315.14-6; 307). Tramite l'allegoria si realizza quel perfetto equilibrio tra statuto non mimetico dell'arte e illusione estetica che Kant andava cercando sin dall'inizio della propria teoria artistica.

In tal senso, le allegorie sono per Kant la prova della libertà dell'immaginazione nella creazione artistica e spiegano l'enigmatica e famosa affermazione per cui le idee estetiche danno «occasione a pensare molto» (KU, AA 05: 314.02-3; 305); le allegorie infatti non indicano, diversamente dagli attributi logici, il contenuto dei concetti, ma attivano la capacità associativa dell'immaginazione, le danno occasione «di estendersi su di una quantità di rappresentazioni affini, le quali danno più da pensare di quanto si possa esprimere in un concetto determinato per via di parole» (KU, AA 05: 315.18-20; 307).

L'allegoria per Kant si muove infatti sul terreno del pensare (*Denken*), non certo su quello del conoscere logico (*Erklären*) e in questo modo è in grado di superare i limiti del linguaggio concettuale e dare voce all'idea. Le allegorie, in definitiva, «danno una idea estetica, la quale tien luogo dell'esibizione logica di quell'idea razionale, ma propriamente per vivificare l'animo, aprendogli una vista su di un campo smisurato di rappresentazioni affini» (KU, AA 05: 315.21-4; 307).

Questa concezione dell'allegoria è anche condizione di possibilità della rappresentazione del brutto e una forma di annullamento del disgusto: è una forma rappresentativa, e non può in alcun modo essere scambiata per una cosa, ossia per un oggetto naturale; è pura forma, che impedisce alla materia di imporsi; è una rappresentazione piacevole che risulta finalistica per il soggetto e che dà un'idea di ciò che l'oggetto rappresentato deve essere, senza attribuirgli un fine determinato; l'allegoria, infine, vivifica le facoltà dell'animo tenendo impegnata l'immaginazione in una serie infinita di associazioni.

Nella pittura e nella scultura, l'arte bella mostra la sua più grande necessità di ricorrere all'allegoria, dal momento che la loro «corporeità»

rischia di vanificare la distinzione con la natura; la scultura, in particolare, «esibisce materialmente concetti di cose come potrebbero esistere in natura (però, come arte bella, con riguardo alla finalità estetica)» (KU, AA 05: 322.15-7; 321).

La scultura, tuttavia, non è per Kant soltanto mera imitazione della natura, altrimenti non avrebbe alcuna possibilità di essere definita arte bella. La scultura, come ogni altra forma d'arte, riguarda le idee estetiche quando la sua forma ha come fondamento non la natura, ma un intento finalistico e soggettivo, secondo il fine arbitrario dell'artista che intende dare corpo non a un oggetto materiale ma a un'idea; allora la scultura va molto in là oltre la «verità dei sensi» e, illudendo, arriva a «perdere l'aspetto di arte e di prodotto dell'arbitrio» (KU, AA 05: 322.35-6; 323).

Si realizzano così tutti gli elementi che caratterizzano l'arte bella in Kant: il carattere illusorio, il finalismo, la formalità e, grazie al rimando allegorico, è scongiurata la più grande minaccia al piacere estetico, ossia il disgusto.

Difficilmente la poesia può andare incontro al rischio di confondersi con la natura e difatti Kant la colloca al «primo posto» (KU, AA 05: 326.24; 331) fra le arti belle. Subito dopo viene la musica, «se si guarda all'attrattiva e all'emozione dell'animo», ed essa è in grado di parlare «mediante mere sensazioni, senza concetti», muovendo l'animo «più variamente, e più intimamente» (KU, AA 05: 328.04-7; 333). Proprio perché l'attrattiva della musica sta nel movimento che genera nell'animo, «essa abbisogna di frequente varietà, e non sopporta d'esser ripetuta varie volte, senza produrre noia [*Überdruß*]» (KU, AA 05: 328.11-2; 335). La musica dà così occasione a Kant di mostrare ancora una volta quanto il godimento dell'arte bella dipenda dai movimenti dell'anima, dalle associazioni dell'immaginazione che rimandano alle idee, dalla forma della rappresentazione artistica: la musica è il «linguaggio degli affetti, e così, secondo la legge dell'associazione, comunica universalmente le idee estetiche che vi sono naturalmente congiunte; - e per altro, giacché quelle idee estetiche non sono concetti e pensieri determinati, è solo la forma della composizione di queste sensazioni [...] [che] serve ad esprimere l'idea estetica» (KU, AA 05: 328.21-3; 335).

La musica, inoltre, più di ogni altra arte, corre il rischio di ledere la libertà dell'ascoltatore. Su questo tema, Kant sembra rinunciare alla profondità della filosofia trascendentale per concedersi un'osservazione quasi di carattere antropologico: «è propria quasi una mancanza di urbanità, specialmente per la proprietà, che hanno i suoi strumenti, di estendere la loro azione al di là di quel che si desidera, (sul vicinato), per cui essa in certo modo si insinua e va a turbare la libertà di quelli che non fanno parte del trattenimento musicale» (KU, AA 05: 330.08-12; 337). È curioso come il discorso kantiano prosegua facendo riferimento all'olfatto: «è presso a poco come del piacere che dà un odore che si spande lontano. Colui che tira fuori dalla tasca il suo fazzoletto profumato, tratta quelli che gli sono intorno contro la volontà e, se vogliono respirare, li obbliga nello stesso tempo a godere» (KU, AA 05: 330.14-8; 337).

La gerarchia delle arti che Kant propone al § 53 si chiude così, nel §54, con il richiamo all'illusione: l'arte «deve sempre contener qualcosa, che per un istante possa produrre illusione; sicché, quando l'illusione è dissipata, l'animo si rivolge indietro per provarla di nuovo, e così, per un rapido alternarsi di tensioni e rilassamenti, si trova sospinto e ondeggiante di qua e di là» (KU, AA 05: 334.06-9; 345). Si attesta quindi una definizione di arte bella che combina illusione e libertà e che, nell'ultima parte della *Critica del Giudizio estetico*, apre alla teoria delle idee estetiche e del simbolo, in continuità con l'intento sistematico che sin dall'*Introduzione* muove l'estetica kantiana.

# Dialettica del Giudizio estetico (KU, Einl. § IX e §§ 55-60)

Francesca Menegoni

## INTRODUZIONE

La questione della validità universale (*Gemeingültigkeit*) del giudizio di gusto, che attraversa l'intera Critica del Giudizio estetico, costituisce l'oggetto anche dei paragrafi conclusivi di questa parte (§§ 59-60). In particolare, il § 59, dedicato alla bellezza come simbolo della moralità, fa da sigillo alla breve Dialettica del Giudizio estetico (§§ 55-59), che ha nell'antinomia del gusto e nella definizione dell'idealismo della finalità i suoi momenti portanti. Il § 60, dedicato invece alla metodologia del gusto, è presentato come Appendice alla Critica del Giudizio estetico. A fronte della ben più importante ed estesa Appendice della seconda parte dell'opera, costituita dalla Metodologia del Giudizio teleologico (§§ 79-

91), l'Appendice del Giudizio estetico è così breve, perché assolve a un compito circoscritto, dovendo esporre e giustificare un'unica questione: la divisione di una critica in dottrina degli elementi e dottrina del metodo non vale per la critica del gusto; così come, infatti, non si dà una scienza del bello, altrettanto non esiste una metodologia del gusto. Letta nel suo insieme, tuttavia, questa sezione va ben oltre i temi specifici trattati e porta a compimento la disamina trascendentale dei giudizi di gusto, con l'esposizione delle ragioni della loro validità culturale e sociale<sup>1</sup>.

In questo contributo mi propongo di evidenziare alcune di queste ragioni. A questo scopo presenterò dapprima in forma sintetica la materia trattata nella Dialettica del Giudizio estetico; mi soffermerò poi più analiticamente sui §§ 59-60, che tematizzano il rapporto tra estetica ed etica, per mostrare il loro ruolo nel quadro complessivo dell'opera. Questo disegno complessivo viene anticipato, per altro, già nell'Introduzione all'intera opera ed è efficacemente sintetizzato in particolare nel § IX, che tratta del legame tra la legislazione dell'intelletto e quella della ragione mediante la facoltà di giudicare (*Urtheilskraft*).

## LA DIALETTICA DEL GIUDIZIO ESTETICO E L'ANTINOMIA DEL GUSTO

La Dialettica del Giudizio estetico nasce dal fatto che i giudizi estetici puri pretendono *a priori* validità universale (§ 55). Questa pretesa sposta la questione dalla riflessione sul piano dei giudizi estetici relativi al piacevole e allo spiacevole, che non danno luogo a una dialettica, in quanto non avanzano alcuna pretesa di universalità, a quello dei principi della possibilità dei giudizi di gusto che, al contrario, avanzano questa pretesa. Oggetto di riflessione non sono quindi i giudizi estetici particolari, ma la facoltà di giudicare esteticamente nel suo complesso, considerata a partire

---

1 Per un'esposizione più ampia di questi argomenti mi sia consentito rinviare a Menegoni (2008). D'ora in avanti il testo della terza *Critica* sarà indicato con la sigla KU, seguito dal numero della pagina dell'edizione dell'*Akademie-Textausgabe* (AA 05) e da quello della traduzione italiana di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, con Introduzione di P. D'Angelo (1997).

dalle sue condizioni di possibilità e dalle regole che presiedono al suo funzionamento.

Lo spostamento del *focus* dell'indagine è esplicitato nell'introduzione all'antinomia del gusto (§ 56), muovendo dalla considerazione di due luoghi comuni: 1) ognuno ha il proprio gusto e 2) del gusto non si può disputare.

Già tuttavia a proposito della seconda sentenza Kant introduce una distinzione, in quanto sostiene che anche chi afferma, che del gusto non si può disputare (*disputiren*), ammette tuttavia che sul gusto si possa contendere (*streiten*). La differenza tra *disputiren* e *streiten* è motivata dal fatto che il 'disputare' presuppone il riferimento a concetti oggettivi determinati assunti come ragioni probanti (*Beweisgründen*) all'interno di un processo argomentativo. Il 'contendere' presuppone invece che esistano principi del giudizio che non hanno una validità puramente individuale e soggettiva e lascia quindi aperta la possibilità che si trovi un accordo sulla base di tali principi. Di qui scaturisce l'antinomia, che pone a confronto due enunciati contrapposti: secondo la tesi, il giudizio di gusto "non si fonda sopra concetti; perché altrimenti di esso si potrebbe disputare (decidere mediante prove)"; secondo l'antitesi, il giudizio di gusto "si fonda su concetti; perché altrimenti non si potrebbe neppure contendere, qualunque fosse la diversità dei giudizi (non si potrebbe pretendere alla necessaria approvazione altrui)"<sup>2</sup>.

Come avviene per tutte le antinomie esposte all'interno del programma critico-trascendentale, anche l'antinomia del gusto sorge dall'esclusività dei giudizi contrapposti e la sua soluzione è affidata alla dimostrazione della non legittimità di questa pretesa. Pertanto, la tesi è vera nella misura in cui il giudizio di gusto non è un giudizio di conoscenza e non si fonda su concetti determinati dell'intelletto. Altrettanto vera è l'antitesi, in quanto asserisce, come spiega il successivo § 57, che il gusto si fonda su un concetto indeterminato, ossia il concetto del sovrasensibile, "che sta a fondamento di ogni intuizione, e che non può essere perciò ulteriormente determinato per via teoretica"<sup>3</sup>.

---

2 KU § 56, AA 05: 338-9; 355-6.

3 KU § 57, AA 05: 399; 357.

L'errore contenuto nella tesi e nell'antitesi è determinato dunque dall'assunzione del termine 'concetto' con un significato equivoco. Questa equivocità dà luogo a una dialettica, che genera apparenza (*Schein*) e illusione (*Illusion*), nella misura in cui travalica l'ambito conoscitivo dell'intelletto per inoltrarsi nel campo del sovrasensibile, senza disporre delle strutture conoscitive adeguate. Infatti, mentre i concetti dell'intelletto sono determinabili mediante l'intuizione sensibile, il concetto del sovrasensibile, che sta a fondamento del gusto, non è determinabile per mezzo dell'intuizione. Per questo la soluzione dell'antinomia deve passare attraverso un'operazione di disambiguazione terminologica e concettuale. La contraddizione tra le due proposizioni cade, se la tesi asserisce che "il giudizio di gusto non si fonda sopra concetti *determinati*", e se l'antitesi asserisce che "il giudizio di gusto si fonda sopra un concetto *indeterminato*", cioè sul concetto del sostrato soprasensibile dei fenomeni (§ 57). La soluzione dell'antinomia del gusto prende così una via analoga a quella percorsa nella soluzione delle antinomie della ragione pura teoretica e pratica e costringe "a guardare al di là del sensibile, e a cercare nel soprasensibile il punto di unione di tutte le nostre facoltà *a priori*"<sup>4</sup>. Oltre non è possibile andare.

Mentre i concetti dell'intelletto sono dimostrabili e conoscibili, quando l'oggetto loro corrispondente è dato nell'intuizione, sia essa pura o empirica, le idee della ragione, a cui appartiene anche l'idea del soprasensibile, sono indimostrabili e inconoscibili. Kant spiega questa differenza con un esempio: mentre un anatomopatologo "dimostra l'occhio umano, quando, sezionando quest'organo, rende intuitivo il concetto che prima ha esposto discorsivamente"<sup>5</sup>, un'idea della ragione non potrà mai diventare una conoscenza, perché contiene un concetto a cui non corrisponde un'intuizione adeguata. L'antinomia del gusto porta quindi la facoltà di giudicare a sperimentare la medesima illusione che spinge anche le altre facoltà conoscitive – intelletto e ragione – a pensare di poter determinare conoscitivamente l'incondizionato. In questo modo

---

4 KU § 57, AA 05: 341; 361.

5 KU § 57 Anmerkung I, AA 05: 343; 365.

le antinomie sortiscono un effetto positivo, nel senso che costringono tutte le facoltà conoscitive a separare i loro giudizi sui fenomeni da quelli che riguardano l'intelligibile. Per chiarire questo punto Kant introduce tre determinazioni dell'idea del soprasensibile:

Ma se si concede almeno alla nostra deduzione che essa è sulla buona via, sebbene non sia chiarita in tutte le sue parti, ci si fanno incontro tre idee: *in primo luogo* l'idea del soprasensibile in generale, senz'altra determinazione, come sostrato della natura; *secondo*, l'idea del soprasensibile come principio della finalità soggettiva della natura per la nostra facoltà di conoscere; *terzo*, l'idea del soprasensibile, come principio dei fini della libertà, e come principio dell'accordo di quei fini con la libertà nella moralità<sup>6</sup>.

Secondo queste tre determinazioni l'idea del soprasensibile è quel principio che sta a fondamento della natura in generale, del complesso unitario delle nostre facoltà conoscitive e dell'accordo dei fini della natura con quelli della libertà nella moralità. Di fatto, è la terza idea quella che viene a svolgere un ruolo qui portante. Nel passaggio dal modo di pensare secondo i principi che valgono nel mondo sensibile al modo di pensare secondo le leggi della libertà, la *Urtheilskraft* svolge una funzione di collegamento tra due domini apparentemente separati da un abisso incommensurabile, riflettendo sulla finalità presente in entrambi i domini. Kant scrive infatti:

vi deve essere un fondamento dell'unità tra il soprasensibile, che sta a fondamento della natura, e quello che il concetto di libertà contiene praticamente; un fondamento il cui concetto è insufficiente, in verità, a darne la conoscenza, sia teoreticamente che praticamente, e quindi non ha alcun dominio proprio, ma che permette nondimeno il passaggio dal modo di pensare secondo i principi dell'uno al modo di pensare secondo i principi dell'altro<sup>7</sup>.

Quando incontriamo le tre idee del soprasensibile al termine della Dialettica del Giudizio estetico, a conclusione della Nota Seconda al § 57, siamo sempre all'interno del contesto generale, che cerca di determinare

---

6 KU § 57 Anmerkung II, AA 05: 346; 371.

7 KU Einleitung § III, AA 05: 176; 21.

la ragione dell'unità tra il soprasensibile che sta a fondamento della natura e quello espresso dal concetto pratico di libertà; questo problema di ordine generale viene declinato però ora nel contesto specifico della deduzione della validità del gusto. Come questo avvenga, lo si evince dalla lettura del successivo § 58, in cui viene esposto “*l'idealismo della finalità tanto della natura che dell'arte come principio unico del Giudizio estetico*”<sup>8</sup>.

Qui Kant fa passo avanti nell'esecuzione del suo programma critico, collegandosi all'esposizione della Confutazione dell'idealismo della *Critica della ragion pura*, in cui aveva contrapposto all'idealismo materiale di Cartesio e Berkeley il suo idealismo formale o trascendentale come principio della distinzione di tutti gli oggetti in fenomeni e noumeni. Nella terza *Critica*, soffermando la sua attenzione sulla finalità presente nel giudizio estetico, esclude che la finalità del giudizio di gusto sia di ordine conoscitivo, così come esclude che sia rivolta alla perfezione dell'oggetto giudicato bello o alla determinazione del piacere prodotto dalla fruizione della bellezza. Non esiste dunque nessuno scopo reale (*wirklich*) o intenzionale (*absichtlich*) nelle belle produzioni della natura o dell'arte, che giustifichi a priori il loro accordo con la nostra facoltà di giudicare. Non ha senso, dunque, proporre in questo contesto un *realismo* della finalità, perché il principio del giudizio di gusto va cercato in noi stessi e non nelle cose.

Il giudizio di gusto dischiude così una prospettiva di grande interesse per il filosofo trascendentale, in quanto fornisce l'occasione di percepire la finalità intrinseca nei rapporti delle facoltà dell'animo quando giudichiamo dei prodotti belli naturali o artistici. Kant afferma, di conseguenza, che le forme belle consentono di percepire come necessaria e universale l'intima finalità nei rapporti delle facoltà dell'animo e questo accordo finalistico avviene in virtù di un fondamento sovrasensibile.

La proprietà che ha la natura di fornirci l'occasione di percepire l'intima finalità nei rapporti delle facoltà dell'animo, quando giudichiamo di certi suoi prodotti, e di percepirla come necessaria e universale in virtù di un fondamento sovrasensibile, non può essere uno scopo della natura,

---

8 KU § 58, AA 05: 346; 371.

o meglio noi non possiamo considerarla come tale; perché altrimenti il giudizio così determinato sarebbe eteronomo e non libero e autonomo, come si conviene a un giudizio di gusto<sup>9</sup>.

Per spiegare “l’intima finalità nei rapporti delle facoltà dell’animo” sopracitata basta ricordare che anche nel giudizio di gusto, come in tutti i giudizi, sono attive delle facoltà conoscitive; queste sono l’immaginazione (*Einbildungskraft*), che sta alla base dell’intuire e l’intelletto, fondamento del pensare. L’intelletto riporta all’unità dei concetti il molteplice dato nelle intuizioni secondo un sistema di regole; l’immaginazione, invece, unifica il molteplice dell’intuizione: pertanto l’intelletto unifica concetti e l’immaginazione unifica intuizioni. Ciò che distingue il giudizio di gusto rispetto a ogni altra modalità di giudizio è il fatto che in esso si realizza un accordo di immaginazione ed intelletto che, indipendente dalla produzione di conoscenza, si presenta come un *libero gioco*, come un accordo spontaneo. Proprio perché esso scaturisce in tutti i giudicanti da un medesimo amalgama, dal momento che gli elementi che in esso si accordano (immaginazione e intelletto) sono presenti in tutti gli individui, il filosofo trascendentale si sente legittimato ad asserire che il giudizio che ne deriva è universalmente comunicabile e che il piacere che ne consegue è universalmente partecipabile. Pertanto, quando una rappresentazione suscita il libero accordo di immaginazione e intelletto e questo accordo viene espresso mediante un giudizio, si può non solo supporre, ma addirittura esigere che il piacere o il dispiacere provocato da tale giudizio possa essere condiviso dalla comunità dei soggetti giudicanti, poiché le condizioni soggettive del giudizio sono le stesse in ogni uomo dotato di immaginazione e sano intelletto<sup>10</sup>.

L’idealismo della finalità rappresenta pertanto l’unica ipotesi con cui la critica possa spiegare la possibilità che un giudizio di gusto “abbia *a priori*

---

9 KU § 58, AA 05: 350; 379.

10 Come sottolineato anche nell’*Antropologia pragmatica* (§ 53), la differenza tra un intelletto sano (*der gesunder Menschenverstand*) e un intelletto malato è data dal fatto che il secondo è incapace di confrontarsi con il giudizio altrui e si trincerava dietro il

la pretesa alla validità universale”<sup>11</sup>. La legittimazione di questa validità per tutti (*Gültigkeit für jedermann*) è il filo conduttore che attraversa tutta la Critica del Giudizio estetico fino alla sua conclusione e il § 59, che ora analizzeremo, fornisce ulteriori elementi a sostegno di questa validità.

## IL LIBERO GIOCO DI IMMAGINAZIONE E INTELLETTO E IL VALORE PUBBLICO DEL GIUDIZIO DI GUSTO

La questione della validità universale pretesa dai giudizi di gusto è introdotta da Kant fin dai primi paragrafi dell’opera e presentata come un fatto notevole proprio per il filosofo trascendentale, il quale in questa ricerca profonderà non poche energie, riuscendo in compenso a scoprire “una proprietà della nostra facoltà di conoscere, che senza questa ricerca sarebbe rimasta ignota”<sup>12</sup>. La dimostrazione della validità universale del giudizio estetico costituisce quindi la sfida più impegnativa a cui è chiamata l’intera prima parte della *Critica del Giudizio* e le sue implicazioni costituiscono uno degli apporti più originali dell’opera.

Mentre il giudizio espresso su ciò che è piacevole al gusto, al tatto, alla vista, all’odorato o all’udito, è un giudizio del tutto personale e ha un valore esclusivamente privato, il giudizio sulla bellezza pretende il consenso altrui. Nel primo caso la validità del giudizio su ciò che piace ai sensi è accompagnata dalla precisazione ‘questo è piacevole *per me*’, una limitazione che lascia ciascuno libero di trovare piacere in ciò che in altri provoca indifferenza, fastidio, dispiacere o dolore. Diverso è invece

---

proprio punto di vista. Kant scrive infatti che l’inizio della pazzia è dato dalla perdita del *sensus communis* per il subentrare di un *sensus privatus*, che porta alla chiusura in un mondo logico personale e all’incapacità di confrontare i propri giudizi con quelli degli altri.

11 KU § 58, AA 05: 351; 381. Osservava già Cassirer che la comunicabilità universale pretesa da ogni autentico giudizio estetico «rinvia a un nesso fondamentale a cui i soggetti appartengono come tali, indipendentemente dalle loro differenze individuali contingenti, e nel quale perciò non si presenta tanto il fondamento intelligibile degli oggetti quanto piuttosto il fondamento intelligibile dell’umanità» (Cassirer, 1984: 396).

12 KU § 8, AA 05: 213; 93.

il giudizio di gusto, che avanza la pretesa della condivisione. Qualora l'accordo non avvenga, chi si è espresso in un certo modo è disposto al confronto. Pertanto, mentre rispetto a tutto ciò che risulta piacevole ai sensi vale il detto *de gustibus non disputandum*, perché si riconosce che questi giudizi sono personali e si lascia a ciascuno il proprio parere in merito, la validità comune pretesa dai giudizi estetici apre lo spazio del dibattito. Perché ci sia discussione, è necessario però che si confrontino giudizi convergenti o divergenti a partire da una base comune. Il problema è formulato nella deduzione dei giudizi di gusto in questi termini:

come è possibile un giudizio, che dal solo sentimento particolare di piacere per un oggetto, e indipendentemente dal concetto di questo, proclami *a priori*, senz'aver bisogno di attendere il consenso altrui, che quel piacere inerisce alla rappresentazione dell'oggetto in *ogni altro soggetto*?<sup>13</sup>.

Buona parte dell'Analitica del bello (§§ 1-22) e della Deduzione dei giudizi estetici puri (§§ 30-54) affronta questa questione. In queste pagine non facili Kant formula uno dei suoi pensieri più nuovi: il fondamento della validità del giudizio di gusto va ricercato non nell'oggetto giudicato bello, ma nel libero gioco di intelletto e immaginazione, che si attiva ogni volta che si formula un giudizio sulla bellezza di qualcosa. Questo armonico accordarsi delle facoltà conoscitive produce infatti un sentimento di piacere non vincolato ad alcuna regola, e tuttavia partecipabile all'intera comunità dei soggetti giudicanti, perché scaturisce da un medesimo amalgama, dal momento che gli elementi che in esso si accordano sono presenti in ogni uomo dotato di immaginazione e sano intelletto.

Dal momento che questa validità non può fondarsi logicamente su concetti, perché questo negherebbe uno dei caratteri qualificanti del bello, che piace senza concetto, Kant la presenta come una sorta di voce universale (*allgemeine Stimme*), che unifica tutti coloro che concordano su un determinato giudizio sulla scorta di un comune modo di sentire, un senso che abbiamo in comune, ossia una facoltà che nel giudicare tiene conto del giudizio altrui. Ciò avviene

---

13 KU § 36, AA 05: 288; 253.

quando paragoniamo il nostro giudizio con quello degli altri, e piuttosto coi loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ci poniamo al posto di ciascuno di loro<sup>14</sup>.

Pertanto, chi afferma “x è bello” sa a priori che anche gli altri potranno condividere il suo giudizio e sa, altrettanto a priori, che se questa condivisione non avverrà, sarà possibile aprire un confronto. Solo nell’ipotesi che ci sia un tale comune sentire, avvertito come «effetto del libero gioco delle nostre facoltà conoscitive», può darsi un giudizio di gusto<sup>15</sup>, che ha pertanto come sua condizione il senso comune e come suo effetto la comunicabilità<sup>16</sup>.

L’armonico accordarsi delle facoltà conoscitive risulta così conforme allo scopo di produrre un sentimento di piacere partecipabile alla comunità dei soggetti giudicanti. Il piacere è condivisibile, perché il fondamento del giudizio estetico puro è presente in tutti i soggetti giudicanti. Questo ne determina la comunicabilità e, di conseguenza, il carattere pubblico:

colui che giudica in fatto di gusto [...] può esigere in ogni altro la finalità soggettiva, cioè il suo piacere per l’oggetto e considerare il suo sentimento come universalmente comunicabile, e ciò senza l’intervento di concetti<sup>17</sup>.

Chi formula un giudizio di gusto si muove su un terreno che eccede la particolarità del singolo giudizio personale e contingente, in quanto è preliminarmente disposto ad accettare di mettersi dal punto di vista altrui, di uscire dalla chiusura nella propria individualità per esercitare un pensare “largo” (*erweitert*). Per questo il giudizio di gusto ha una valenza pubblica e la riflessione sulle sue condizioni di possibilità mette in evidenza la disponibilità al confronto, alla revisione del proprio giudizio e alla comunicazione di ciò che dà piacere o dispiacere. Idealismo della finalità e pretesa alla validità universale costituiscono gli elementi portanti

---

14 KU § 40, AA 05: 294; 263-5.

15 KU § 20, AA 05: 238; 143.

16 KU § 21, AA 05: 239; 145.

17 KU § 39, AA 05: 293; 263.

di un'unica argomentazione volta a dimostrare la capacità del Giudizio estetico di gettare un ponte sull'abisso che sembra dividere natura e libertà.

In particolare, la riflessione trascendentale sui giudizi estetici puri consente a Kant di mettere in evidenza una disposizione che gli sta particolarmente a cuore: si tratta della disposizione al confronto pubblico, che sta a fondamento della socialità. Il giudizio di gusto richiede, infatti, che ciascun soggetto giudicante sia disposto a mettersi dal punto di vista dell'altro, richiede che ci sia disponibilità alla condivisione del giudizio, richiede che il punto di vista dell'altro sia tenuto in considerazione, richiede che ci sia apertura alla ricerca di punti di accordo e di convergenza, che ci sia disponibilità a rompere le barriere che isolano gli individui, imprigionandoli in prospettive in cui conta solo il sentire privato<sup>18</sup>.

Il valore pubblico del giudizio di gusto, in quanto espressione di un sentire comune, è confermato anche dalle massime, esposte al § 40, che ne determinano il funzionamento. Di queste massime – pensare da sé, pensare mettendosi al posto di ciascun altro, pensare in modo da essere sempre in accordo con se stessi – significativa è soprattutto la seconda, che identifica un modo di pensare ottenuto mettendosi dal punto di vista degli altri. Il gusto, che non prescrive leggi di ordine etico o tecnico-pratico né fissa concetti di come le cose dovrebbero essere, porta allo scoperto una proprietà dell'uomo che lo rende idoneo a confrontarsi con i suoi simili, a comunicare ciò che gli dà piacere o dispiacere, a rivedere i propri giudizi sulla base di un comune modo di pensare.

Comunicabilità, condivisione e pubblicità fanno del gusto una specificazione del senso comune, purché per senso comune non si intenda il sano buon senso, ma quel senso che si ha *in comune*, perché caratterizza l'appartenenza all'umanità. Così come esiste un senso comune di ciò che è decoroso, di ciò che è vero o di ciò che è giusto, altrettanto esiste un *sensus communis aestheticus* relativo al bello:

---

18 Su questi temi cf., tra gli altri: Gadamer (1972); Vollrath (1977); Arendt (1982); Menegoni (1990: 13-50; Ferry (1993); Tomasi (1993); Savi (1998); Quintana Porras (2008).

per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo *in comune*, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto *a priori*, del modo rappresentativo di tutti gli altri [...]. Ora ciò avviene quando paragoniamo il nostro giudizio con quello degli altri, e piuttosto coi loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ci poniamo al posto di ciascuno di loro [...]<sup>19</sup>.

Una conferma di questa originaria disposizione alla comunicazione e al confronto si trova anche al § 60, nel quale Kant sottolinea l'importanza di quelle conoscenze che sono definite *humaniora*

presumibilmente perché *umanità* significa da un lato il *sentimento* universale *della simpatia* e dall'altro la facoltà di poter *comunicare* intimamente e universalmente<sup>20</sup>.

Simpatia e comunicabilità, collegate, costituiscono quella socievolezza (*Geselligkeit*), che caratterizza la vita umana rispetto all'esistenza puramente animale. Del resto il concetto di umanità non è qualcosa di astratto e indeterminato, ma è la disposizione al sentimento della simpatia che accomuna gli uomini, quella disposizione che consente la reciproca comunicazione dei propri sentimenti. L'esplicitazione di questa disposizione rientra pertanto a pieno titolo nel progetto di autoriflessione trascendentale sulle facoltà dell'animo umano dispiegato dall'intero programma critico.

Per queste ragioni il gusto può svolgere una funzione propedeutica nei confronti dell'instaurarsi nel soggetto di un *habitus* che lo rende accostumato, anche se non moralmente buono. Il gusto non fonda, infatti, la moralità; piuttosto vale il contrario, perché, scrive Kant:

la vera propedeutica per fondare il gusto è lo sviluppo delle idee morali e la coltura del sentimento morale; perché solamente quando la sensibilità è d'accordo con questo sentimento, il vero gusto può ricevere una forma determinata ed immutabile<sup>21</sup>.

---

19 KU § 40, AA 05: 293-4; 263-5.

20 KU § 60, AA 05: 355; 393.

21 KU § 60, AA 05: 356; 395.

Come intendere questa influenza della moralità sul vero gusto e sulla possibilità che esso assuma una forma determinata e immutabile?

## ESTETICA ED ETICA

Per rispondere a questa domanda bisogna tornare brevemente a considerare i quattro momenti del giudizio di gusto analizzati nei §§ 1-22 secondo le funzioni logiche della qualità, quantità, relazione e modalità. Le definizioni del gusto qui acquisite affermano:

a) Il gusto è la facoltà di giudicare un oggetto mediante un piacere o dispiacere *senza interesse*. Per questo motivo il giudizio di gusto è definito ‘contemplativo’, termine che dice il suo essere indifferente all’esistenza dell’oggetto e indipendente da finalità conoscitive o pratiche.

b) Bello è ciò che piace universalmente *senza concetto*. Il bello è infatti ciò che piace nell’intuizione riflettente (*reflektierende Anschauung*), la quale coglie senza bisogno di mediazioni lo stato di piacere causato dal libero gioco di immaginazione e intelletto.

c) La bellezza è la forma della finalità di un oggetto in quanto essa è percepita *senza* la rappresentazione di uno *scopo*.

d) Bello è ciò che, senza concetto, è oggetto di un piacere *necessario*. La pretesa del giudizio estetico di valere per tutti, fa del piacere ad esso connesso qualcosa di non casuale, ma necessario.

Già il fatto che il bello sia ciò che, nella sua differenza rispetto al piacevole, piace *necessariamente, senza scopo, senza concetto e senza interesse* presenta forti somiglianze con i principi direttivi della ragione pura pratica autonoma. Un piacere libero da interesse può infatti avviare a comprendere come sia possibile *prendere interesse* per la legge morale, senza che questo voglia dire *agire per interesse*. Altrettanto, il consenso *universale* preteso dal giudizio di gusto, posto a fondamento della comunicabilità e della socialità che permea come un senso comune l’umanità intera, è simbolo di quella diversa *universalità* che caratterizza i principi morali. Infine, la *libertà* e l’*assenza di interesse*, che caratterizzano il giudizio estetico puro, costituiscono

una traccia concreta per comprendere ciò che nella moralità non può essere propriamente né conosciuto né spiegato mediante concetti. È noto infatti dagli scritti di fondazione pratica che l'intelletto è incapace di spiegare come sia possibile la libertà, né riesce a dimostrare come si possa prendere interesse per la legge morale senza tuttavia agire per interesse. I principi morali costituiscono un fatto della ragione e come tali si sottraggono alla capacità di comprensione (*verstehen*) e di spiegazione (*erklären*) dell'umano conoscere: la conoscenza umana si spingerebbe infatti oltre i propri limiti se pretendesse di spiegare come la ragione pura possa essere pratica, ossia come un principio razionale possa essere per sé movente di azioni concrete, e come sia possibile la libertà. In questo campo il sapere incontra con il proprio limite conoscitivo.

Le differenze tra bello e bene sono tuttavia altrettanto evidenti. Infatti, il bene morale è indissolubilmente legato all'interesse per la legge morale (si tratta ovviamente di un interesse pratico e non patologico, dato dal rispetto per la legge): pertanto, il giudizio morale è tanto disinteressato, perché non si fonda su alcuna interesse, quanto interessante. Di conseguenza, il giudizio morale non è libero come il giudizio estetico, pur avendo nella libertà la sua ragion d'essere, perché in esso, in quanto espressione della facoltà di giudicare determinante, l'universale è dato ed è la legge morale<sup>22</sup>.

Bello e bene identificano pertanto due ambiti eterogenei e la riflessione sulle loro eventuali affinità deve mantenersi rigorosamente entro i limiti della riflessione analogica.

La specificità di questa riflessione viene esplicitata sempre nel § 59, che ribadisce uno degli assunti fondamentali della filosofia kantiana, ossia l'impossibilità di provare la realtà oggettiva delle idee della ragione, dal momento che è impossibile esibirne l'intuizione corrispondente. Questo è invece possibile per i concetti dell'intelletto mediante esempi,

---

22 Le diverse modalità della libertà sono analizzate in relazione alla costituzione trascendentale della soggettività e al soprasensibile in un volume denso di suggestioni e implicazioni in Chiereghin (Chiereghin, 1991).

ossia intuizioni che provano la realtà dei *concetti empirici*, o mediante schemi, intuizioni che provano la realtà dei *concetti puri*. Su questo punto si innesta la distinzione tra *esibizione (Darstellung) schematica*, quando l'intuizione è data a priori, e *simbolica*, quando il procedimento del Giudizio è solo analogo a quello dello schematismo, nel senso che riguarda la forma della riflessione, non il contenuto dell'intuizione. Ne consegue che tutte le intuizioni sottoposte a concetti dati a priori sono *schemi* o *simboli*. Le prime procedono dimostrativamente, le seconde per analogia. Tanto le esibizioni schematiche quanto quelle simboliche sono rappresentazioni intuitive, ovvero ipotiposi, figurazioni<sup>23</sup>.

La conoscenza simbolica parte quindi da un'intuizione sensibile. In essa la facoltà di giudicare applica «la semplice regola della riflessione su quella intuizione a un oggetto del tutto diverso, di cui il primo non è che il simbolo»<sup>24</sup>. Così, per portare degli esempi, un corpo animato è la rappresentazione simbolica di uno stato monarchico governato da leggi proprie, mentre una macchina rappresenta simbolicamente uno stato dominato da un'unica volontà assoluta. Kant osserva che la nostra lingua è piena di ipotiposi o esibizioni fondate sull'analogia, quali fondamento (*Grund, Stütze, Basis*), dipendere (*Abhängen*), derivare da qualcosa (*woraus Fließen*), sostanza (*Substanz*), che designano concetti non mediante intuizioni dirette, ma secondo l'analogia con queste<sup>25</sup>. Per analogia si intende infatti, secondo la definizione dei *Prolegomena*, la «somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili»<sup>26</sup>. Trattandosi di somiglianza di rapporti, non è possibile attuare inferenze tra le

---

23 “Il modo intuitivo della conoscenza deve essere opposto al discorsivo (non al simbolico). Il primo o è *schematico*, per via della *dimostrazione*, o *simbolico*, come rappresentazione secondo una semplice analogia” (KU § 59, AA 05: 352; 383 n.).

24 KU § 59, AA 05: 352; 383.

25 Di conseguenza, «tutta la nostra conoscenza di Dio è puramente simbolica» (§ 59, AA 05: 353; 385) e questo carattere simbolico la preserva dal rischio di sfociare nell'antropomorfismo che attribuisce a Dio proprietà umane, quali volontà e intelletto, o nel deismo, che nega qualsiasi conoscenza di Dio.

26 Prol § 58, AA 05: 357; trad. it. di P. Carabellese, riv. e con Introd. di R. Assunto, 126.

singole realtà rapportate. Questo significa che non si può concludere né dal bello al bene né dal bene al bello.

Qual è dunque il significato dell'analogia tra il bello e il bene morale? Non potendo avere finalità epistemiche o etiche, questa analogia è funzionale a portare un ulteriore contributo alla giustificazione della *Gemeingültigkeit* del giudizio estetico. Affermare infatti che il bello è simbolo del bene morale significa rafforzare la pretesa del bello al consenso di ognuno:

Ora io dico che il bello è il simbolo del bene morale. E che anche solo secondo questo punto di vista [...] esso piace con la pretesa al consenso universale<sup>27</sup>.

L'analogia sottolinea il fatto che, ferma restando l'eterogeneità tra i due ambiti, tanto il bello quanto il bene appartengono all'ordine dell'intelligibile. Questo è relativamente facile da accogliere per il bene, per lo meno all'interno della prospettiva trascendentale, meno facile per quanto riguarda il piacere legato alla bellezza, dove il peso della componente sensibile è evidente. E tuttavia Kant è reciso nel ribadire il fatto che il gusto, ossia il giudizio estetico puro, ha il suo fondamento nell'intelligibile, ossia nella «regola universale per il Giudizio, valida per tutti»<sup>28</sup>. Questa regola è data, come abbiamo più volte ricordato, dal libero gioco di intelletto e immaginazione che si attivano nel giudizio estetico.

Il § 59 non pone pertanto in connessione due concetti o due oggetti, ma due modalità di giudizio: il giudizio sul bello e il giudizio sul buono. Dal confronto tra questi giudizi emergono le seguenti differenze.

---

27 KU § 59, AA 05: 353; 385.

28 KU § 37, AA 05: 289; 255.

|  |   |
|--|---|
| 1. il bello piace immediatamente nell'intuizione riflettente   | 1. il bene piace nel concetto   |
| 2. il bello è senza interesse  | 2. il bene produce un interesse   |
| 3. il bello nasce dall'accordo dell'immaginazione nella sua libertà con l'intelletto nella sua legalità            | 3. il bene nasce dall'accordo della volontà con se stessa secondo leggi universali della ragione  |
| 4. il bello è caratterizzato da una universalità soggettiva, valevole per ognuno, ma non conoscibile nel concetto. | 4. il bene è caratterizzato da una universalità oggettiva, valevole per ognuno e conoscibile, perché fondata sull'idea di legge morale. |

Tenere ben presenti queste distinzioni, consente di intendere correttamente la relazione simbolica che fa del bello il simbolo del bene morale e dello sviluppo delle idee morali la vera propedeutica per fondare il gusto. Infatti il gusto, che insegna a trovare anche negli oggetti dei sensi un piacere libero, disinteressato e universalmente valido, rende possibile il passaggio dall'attrattiva dei sensi all'interesse morale abituale, o meglio, secondo la felice traduzione di Emilio Garroni e di Hansmichael Hohenegger, all'interesse morale «divenuto abito»<sup>29</sup>. Allo stesso tempo, solo quando la sensibilità si trova in accordo con il sentimento morale, che coincide con il rispetto per la legge morale, il gusto gode di una universalità non solo pretesa a priori, ma fondata a priori.

## SOCIEVOLEZZA, LIBERTÀ E DESTINAZIONE DELL'UOMO

A conclusione della Critica del Giudizio estetico i §§ 59-60 delineano così un percorso che va dal gusto alla moralità e dalla moralità al gusto secondo una sorta di circolarità. Il gusto, espressione di un piacere libero, svolge infatti una funzione che favorisce l'instaurarsi di un *habitus* morale.

---

<sup>29</sup> Kant (1999: 188).

Infatti nel giudizio di gusto l'uomo sperimenta la libertà di quel piacere senza interesse e senza scopo che per l'intelletto resta inspiegabile. Se tuttavia il gusto favorisce l'instaurarsi di un abito morale, dall'altro è il consolidarsi di un abito etico che rafforza la sua indipendenza dai vincoli della sensibilità. Una ripresa di questa circolarità si trova anche in un altro luogo del testo, all'interno della Metodologia del Giudizio teleologico. Nel § 83, che contiene una sintesi succinta del suo pensiero politico, Kant torna a sottolineare la funzione propedeutica svolta dalle arti e dalle scienze nella realizzazione della destinazione (*Bestimmung*) dell'uomo, secondo una progressione che vede lo sviluppo prima della cultura, poi della civilizzazione, infine della moralità. L'idea espressa anche in questo diverso contesto è la medesima: le arti e le scienze rendono l'umanità solo costumata e tuttavia la preparano a un dominio nel quale solo la ragione deve avere il potere.

In questo paragrafo Kant delinea con pochi rapidi tratti il quadro di un'opera di civilizzazione che vede lo sviluppo delle arti e delle scienze procedere di pari passo con il diffondersi delle ineguaglianze sociali. Mentre i più provvedono alle necessità della vita, oppressi da lavori meccanici e ottundenti, altri godono i frutti di questa disegualianza. Miseria e lusso generano violenza e lesione delle libertà individuali. A dirimere torti e i soprusi sono chiamati quella camera di compensazione legale che è la società civile e soprattutto quel sistema di tutti gli Stati, quell'assetto cosmopolitico, che solo può porre un argine al dilagare dei conflitti su scala nazionale e mondiale. Si tratta dello sviluppo conseguente di tesi che, già enunciate nello scritto sull'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), stanno alla base degli scritti più tardi, quali la *Metafisica dei costumi* e lo scritto sulla *Pace perpetua*. Solo in una società in cui la libertà di ogni individuo può coesistere con quella di altri si realizza lo scopo supremo della natura per quanto riguarda l'umanità, cioè lo sviluppo di tutte le sue disposizioni. Pertanto cultura, sviluppo artistico e lo stesso ordine sociale contribuiscono a disciplinare l'insocievolezza socievolezza degli uomini.

Già tuttavia nello scritto del 1784 Kant non si nasconde quanto difficile sia il raggiungimento di questo obiettivo. Egli osservava infatti

che l'umanità ha raggiunto nel corso della sua storia un elevato grado di cultura; essa mostra tuttavia di saper difendere il diritto alla libertà di tutti sotto la tutela delle leggi solo in parte, e dunque è civilizzata solo parzialmente; quanto alla realizzazione della compiuta moralità, che la renderebbe virtuosa, questo è un obiettivo di là da venire:

Noi siamo, per mezzo di arte e scienza, *acculturati* in alto grado. Siamo civilizzati, sino all'eccesso, in ogni forma di cortesia e decoro sociale. Ma per ritenerci considerarci *moralizzati* ci manca ancora molto<sup>30</sup>.

Per prendere possesso dell'animo umano e divenire un abito virtuoso, la moralità richiede infatti una rivoluzione nell'intenzione, un cambiamento radicale del cuore, quella conversione che nello scritto sulla *Religione entro i limiti della sola ragione* segna la vittoria sul male. Questa rinascita, che implica una trasformazione radicale dell'intero modo di pensare, ossia della *Gesinnung* dell'uomo, non può essere la conseguenza di un miglioramento dei costumi e può solo essere preparata, ma non realizzata, dallo sviluppo dell'arte e della cultura. Proprio perché bene e male sono principi opposti, separati da un abisso, il passaggio dal male al bene non può essere graduale, quasi si trattasse di un processo di addomesticamento delle inclinazioni, ma corrisponde alla conversione, con cui il soggetto sacrifica la sua innata propensione all'inversione dell'ordine dei moventi e opta per il primato del principio buono.

Esiste quindi una fondamentale alterità tra l'ordine fenomenico, a cui appartengono cultura e civilizzazione, e quello noumenico della moralità fondata sulla libertà. Cultura e civilizzazione si radicano nella storia dell'umanità e si collocano nel tempo, a differenza della decisione per il bene, che ha carattere atemporale.

Questa fondamentale alterità si trova peraltro anticipata anche nell'Introduzione all'opera, che espone il quadro sintetico delle facoltà dell'animo e delle facoltà di conoscere e la loro applicazione alla natura, all'arte e alla libertà. In questo quadro sintetico vengono ricordati i principi a priori che presiedono al funzionamento delle diverse facoltà conoscitive,

---

30 IaG AA 8: 26; Kant (1995: 38).

ossia la conformità a leggi per l'intelletto, la finalità per il Giudizio, lo scopo finale per la libertà. Ed è la libertà a concludere lo schema sintetico esposto al termine del § IX, dal momento che essa costituisce non solo la chiave di volta della ragione nel suo uso teoretico e pratico, ma anche dell'intera filosofia trascendentale e della comprensione che essa propone dell'uomo, la cui determinazione e destinazione, espresse nella lingua tedesca dall'unico termine '*Bestimmung*' è, appunto, la libertà.

Quella libertà, in sé inspiegabile ed inconoscibile, che costituisce come *fatto* della ragione il principio della moralità, viene di fatto sperimentata nell'esperienza estetica; quest'ultima infatti, scaturendo dall'accordo spontaneo, gratuito ed inintenzionale, delle facoltà conoscitive, è espressione di quella libertà trascendentale, che precede e fonda la stessa libertà pratica. Le riflessioni sul libero gioco delle facoltà conoscitive suscitate da una forma bella, sulla libertà del piacere che ne consegue, sulla libera creatività dell'artista, sull'autonomia del gusto, preparano così il soggetto a comprendere quella libertà che costituisce la sua destinazione. La singolarità e irripetibilità dell'opera d'arte, il valore esemplare del giudizio di gusto e del genio artistico, la singolarità che caratterizza gli esseri viventi e le loro azioni chiedono che si dia loro un senso e con esso, che si dia un senso all'esistere dell'uomo nel mondo, poiché quest'essere altro segno di sé non lascia, se non nelle libere produzioni del suo spirito. Questo bisogno di significato può essere soddisfatto solo dall'idea di libertà, che traspare nella spontaneità della bellezza e del giudizio di gusto. Ma questa libertà è qualcosa che trascende il piano della sensibilità e appartiene al sovrasensibile, un sovrasensibile che tuttavia abita nell'uomo.

Solo perché tutti gli uomini custodiscono in sé frammenti di questo sovrasensibile, sono in grado di comunicare e trovare punti di accordo là dove una convergenza sembrerebbe a prima vista impensabile. L'individuazione nel proprio animo di capacità, che si pongono fuori dai parametri della sensibilità, desta nell'uomo la consapevolezza di essere, per quanto limitato nelle sue potenzialità conoscitive e condizionato nelle sue capacità di azione, portatore di valori incondizionati. Di almeno uno di questi valori ciascuno è immediatamente consapevole ed è la libertà. Tutta

la terza *Critica* kantiana altro non è che un insieme di itinerari diversi, tracciati in base ad un intento unitario e percorsi al fine di accedere alla comprensione di quest'idea.

Le tematiche affrontate dalla *Critica della facoltà di giudizio*, dalle riflessioni sulla bellezza naturale o artistica a quelle sulla natura come sistema di fini, hanno il loro fondamento e la loro radice unitaria nella consapevolezza da parte di Kant che tutto ciò che appare ha la sua ragion d'essere in un principio universale, ancorché sconosciuto. Stante l'inconoscibilità di questo fondamento sovrasensibile, oggetto puramente noumenico, non resta che trovare un accesso ad esso. Questo è quanto Kant si propone di fare, affidando questo non facile compito ad un tipo di riflessione che assume a guida e regola del proprio giudizio il principio della *conformità a scopi*, un principio che, per le sue molteplici manifestazioni, si mostra particolarmente idoneo a fornire il *passaggio* tanto dall'arte alla natura quanto dal piano dell'esperienza fenomenica a quella noumenica. Riflessione estetica e teleologica trovano così la ragione della loro unità nell'individuazione di un accesso –giocato tutto sul piano trascendentale– ai fondamenti dell'esperienza umana.

La descrizione puntuale dei modi in cui si attiva il sentimento di piacere o dispiacere e di ciò che accade nel soggetto di queste affezioni avvia un complesso processo di autocomprensione, che la terza *Critica* porta avanti mediante un'indagine di natura rigorosamente trascendentale, la quale considera le strutture a priori che consentono al soggetto di conoscere, di avere emozioni o di agire. Si può leggere tutta l'opera come il dispiegarsi di una serie di percorsi, che esaminano tutte le possibili applicazioni della facoltà di giudicare in base a nessi finalistici all'interno di un gigantesco progetto caratterizzato da una rigorosa sistematicità, da un'intrinseca dinamicità e da un forte carica *innovativa*<sup>31</sup>. La sistematicità risulta dall'impianto architettonico generale dell'opera, a partire dall'analisi del complesso delle facoltà dell'animo e dall'individuazione dei rispettivi ambiti di applicazione. L'originalità della terza *Critica* emerge quando si presti attenzione all'organicità che

---

31 Per queste definizioni cf. (Kant, 1999: XIX).

ne caratterizza la struttura complessiva e il suo dinamismo interno. La relazione tra estetica ed etica, che conclude la prima parte dell'opera, offre un esempio particolarmente significativo e ricco di implicazioni pratiche di questo interno dinamismo.

# Dalla peculiarità delle cose in quanto fini della natura alla peculiarità dell'umano intelletto. Kant di fronte agli esseri organizzati della natura (KU, §§ 61-68)<sup>1</sup>

Sandra Viviana Palermo

## 1. INTRODUZIONE: DELLA FINALITÀ ESTERNA DELLA NATURA E DELLA FINALITÀ INTERNA DELLA NATURA

Dopo aver caratterizzato la finalità relativa o esterna come giudizio «molto ardito e arbitrario», e avendone legittimato l'uso soltanto «a livello puramente ipotetico», Kant propone, nel § 64, una riflessione su ciò che chiama finalità interna della natura. Si tratta ora di determinare la legittimità del concetto di «fine della natura» (*Naturzweck*). Tale concetto, mediante la cui trattazione Kant ci fornisce, com'è stato detto,

---

<sup>1</sup> The project leading to this application has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 777786.

la propria teoria sulla natura organica (Goy, 2008: 223), rappresenta il cuore dell'Analitica del giudizio teleologico, i cui paragrafi mirano ad una definizione del fine della natura, così come alla determinazione del suo statuto e della sua legittimità nella comprensione della natura. Le pagine in questione ci presentano dunque un vero e proprio “corpo a corpo” del filosofo di Königsberg con il concetto di *Naturzweck*, e il loro andamento teorico non è facile da afferrare, perché Kant sembra avanzare per retrocedere, e di nuovo riprendere quanto aveva escluso, per poi rifiutarlo ancora. Qui non è solo in gioco il tentativo di comprendere la «peculiare» struttura causale che il concetto di fine della natura comporta, così come similitudini e differenze tra prodotto di natura e prodotto dell'arte, ma anche quello di determinare la realtà oggettiva di questo concetto, ovvero il suo riferirsi effettivamente ad oggetti.

Si tratta inoltre di pagine che hanno dato luogo a innumerevoli interpretazioni che sono oggi al centro del dibattito sulla legittimità del discorso teleologico nelle scienze biologiche<sup>2</sup>. Appunto per questo procederemo analiticamente, cercando di seguire il discorso kantiano, con l'obiettivo di mettere in evidenza i nuclei teorici che l'organizzano. Il nostro percorso prevede dunque due parti: la prima parte presenta una ricostruzione dei §§ 64-68, mantenendo al centro di essa il concetto kantiano di fine della natura e i suoi nerbi teorici e problematici. La seconda parte, invece, dispiega un breve percorso interpretativo teso a mostrare in primo luogo che il carattere riflettente del giudizio teleologico, nella fattispecie del concetto di *Naturzweck*, risulta da tre livelli argomentativi differenti che rispondono ai diversi contesti teorici nei quali si dispiegano. In primo luogo, il concetto di fine della natura ha carattere solo soggettivo e non oggettivo, perché non si può ridurre a zero la probabilità di una costituzione meccanica degli esseri organizzati della natura. Appunto perché non possiamo escludere che gli esseri organizzati della natura, che costatiamo come meccanicamente inconoscibili per noi, vengano compresi da un altro intelletto – superiore al nostro – come meccanicamente articolati,

---

2 Cfr., su questo punto Zammito (Zammito, 2006: 748-770).

siamo chiamati a conferire al principio della conformità a scopo carattere solamente riflettente.

In secondo luogo, la soggettività del concetto di *Naturzweck* risponde alla tensione teoretica che attraversa questo concetto tra *Analitica e Dialettica*: definito in primo luogo come tale che implica qualcosa che è causa ed effetto di sé, il concetto di fine della natura si dispiega, nel seguito del discorso kantiano, come rapporto causale vicendevole tra tutto e parte, e ciò che distingue il prodotto naturale dall'artefatto è per l'appunto il fatto, secondo Kant, che il primo esclude la possibilità di un agente produttore esterno, sicché l'analogia con il prodotto dell'arte «dice davvero assai poco della natura e della facoltà che essa dimostra nei prodotti organizzati» (KU, AA: 05: 374; CG: 1133). Tuttavia, nonostante tutto l'impegno teorico profuso da Kant nei §§ 64 e 65 per afferrare i caratteri specifici di ciò che si costituisce come fine della natura e per distinguere fine della natura da artefatto, nella *Dialettica* il fine della natura sembra invece schiacciato sul modello causale tecnico-pratico. E questa sovrapposizione è ora alla base del carattere puramente riflettente del giudizio teleologico, perché sebbene l'esperienza ci mostri dei fini, essa non può dimostrare «che questi fini siano al contempo intenzioni» (AA 20: 234; *PI*: 61). Secondo quanto si apprende esclusivamente dalla *Dialettica*, il concetto di *Naturzweck* vale solo come riflettente, perché, come vedremo, allorché noi proviamo a pensare il rapporto tutto-parte come tale che è il tutto a determinare la forma e il rapporto tra le parti, dobbiamo pensarlo sulla base del modello causale tecnico-pratico, ponendo a fondamento delle parti l'idea o rappresentazione del tutto. Il concetto di *Naturzweck* sembra in questo senso comportare uno «spostamento» rispetto alla causalità a ritroso che lo definiva nei §§ 64 e 65. E in virtù di questo spostamento, dovuto alla costituzione delle nostre facoltà conoscitive, esso deve configurarsi come giudizio solamente riflettente, ché tale intenzionalità siamo noi a dover introdurla per pensare un tutto che determina le parti. Questo passaggio permette così di cogliere il terzo livello argomentativo che porta Kant ad affermare il carattere riflettente del *Naturzweck*, ovvero il fatto che tale concetto, se avente carattere determinante, implicherebbe muovere oltre i limiti

della natura e dell'esperienza, affermando acriticamente l'esistenza di un essere creatore dei prodotti organizzati della natura.

Il percorso dispiegato dovrebbe mostrare in questo modo uno slittamento che si verifica nel passaggio tra Analitica e Dialettica del giudizio teleologico, in virtù del quale ciò che nella prima viene presentato come «carattere peculiare» (*eigenthümlicher Charakter*) di ciò che consideriamo fine della natura, diviene invece, nella *Dialettica del giudizio teleologico*, la «peculiarità» (*Eigenthümlichkeit*) del nostro intelletto, che può comprendere certi esseri organizzati della natura solo come fini naturali, ovvero, da una parte, non può escludere che un altro intelletto, superiore al suo, possa conoscerli come costituiti sulla base delle leggi puramente meccaniche, dall'altra, li deve pensare *come se* fossero intenzionalmente prodotti, perché solo così riesce a rendere ragione, senza contraddizione, della determinazione delle parti mediante il tutto.

## 2. RICOSTRUZIONE DELL'ARGOMENTO KANTIANO TRA I §§ 64-68

### 2.a. Della peculiarità dei *Naturzwecke*: §§ 64-65

Come abbiamo avuto modo di dire, nel § 63, Kant definisce la finalità oggettiva e materiale della natura come tale che comporta un determinato rapporto di causa ed effetto. Allorché questo rapporto di cause ed effetti si costituisce come esterno agli oggetti naturali – come avviene nel caso di quei rapporti di convenienza in cui un oggetto è pensato come mezzo per altri fini – il giudizio teleologico può avere una validità solo ipotetica, non potendo affatto costituire un momento nella comprensione della natura. Nel § 64 Kant si propone invece di stabilire la validità della finalità interna della natura. Si tratta ora di determinare dunque cosa si intende per «fine della natura» e quale sia la legittimità e lo statuto di tale concetto.

Il primo carattere di quell'oggetto che pensiamo come fine, scrive Kant, è la contingenza della sua forma rispetto alla ragione; e tale contingenza o indeterminazione è giustappunto motivo sufficiente «per considerare la sua

causalità come possibile soltanto mediante la ragione»<sup>3</sup>. Ma considerare la causalità dell'oggetto come possibile solo mediante la ragione significa considerarlo come fine, perché la ragione è la facoltà di agire secondo fini. Il concetto di fine, dunque, implica la comprensione dell'oggetto come tale che si deve cercare la causalità della sua origine non nel meccanismo della natura, «ma in una causa il cui potere è determinato ad agire da concetti» (KU, AA 05: 369; CG, 1129). Se per esempio qualcuno percepisse sulla sabbia, in un paese che gli si presenta come disabitato, una figura geometrica, come un esagono regolare, e riflettendo su quella figura si accorgesse dell'unità del principio della sua generazione, sarebbe portato a porre a fondamento della sua possibilità l'unità di tale principio. Unità che tuttavia non potrebbe riconoscere se non come contenuta nel concetto di tale oggetto,

perché la contingenza dell'accordo della figura con un tal concetto possibile solo nella ragione gli sembrerebbe così infinitamente grande,

---

3 Può essere interessante notare che in questo capoverso Kant usa il termine ragione in due sensi diversi. In primo luogo si parla della contingenza della forma degli oggetti che diciamo fini in «tutte le leggi empiriche della natura relativamente alla ragione», aggiungendo che tale contingenza è contraria alla ragione, la quale deve riconoscere la necessità di ogni forma d'un prodotto naturale quando vuole considerare le condizioni legate alla produzione di esso. In secondo luogo, si dice che allorché chiamiamo fini questi prodotti della natura ammettiamo la causalità di quei prodotti come possibile solo mediante la ragione, ovvero una facoltà di agire secondo fini. Nel primo caso, il concetto di ragione cui si fa riferimento è la ragione teorica, come facoltà dei principi che muove verso l'incondizionato, la quale non può ammettere l'indeterminazione di un oggetto o della sua forma rispetto alle proprie leggi (KrV, B24; A299/ B356; A329/ B386; A835/ B863). Nel secondo caso, invece, il riferimento è alla ragione come ragion pratica. Questa ragion pratica, poi, come facoltà di agire secondo fini, non implica necessariamente la coincidenza con la legge morale. Infatti, all'interno della ragione pratica incontriamo un'altra distinzione, ovverosia quella tra un concetto come causa che coincide con la legge morale, dunque con la libertà – e qui siamo di fronte ad un concetto pratico-morale della ragione – e un concetto come causa che coincide invece con «un concetto della natura» – e qui si fa riferimento ad un uso solo pratico-tecnico della ragione (cfr., KU, AA 05: 396, 427; AA, 20: 234). Sia nella *Prima Introduzione* alla KU, sia nell'*Introduzione* definitiva, Kant colloca l'uso tecnico-pratico della ragione entro l'ambito appartenente alla filosofia teoretica. Su questo argomento, cfr. (Klemme, 2014: 209-231).

che sarebbe proprio come se non vi fosse alcuna legge della natura capace di produrlo: e per conseguenza gli sembrerebbe che la causalità di un simile effetto non possa essere contenuta in alcuna causa del semplice meccanismo della natura, ma solo nel concetto dell'oggetto, in quanto concetto che solo la ragione può dare e a cui può confrontare l'oggetto (KU, AA 05: 370; CG: 1129).<sup>4</sup>

Dunque la probabilità, infinitamente piccola – ma, si badi, non pari a zero – che la casuale combinazione di eventi naturali costituisca la causa della generazione dell'esagono è ciò che costringe il nostro perplesso passeggiatore sulla spiaggia a considerare tale figura *come se non vi fosse* legge naturale in grado di regolare la sua produzione, spingendolo allo stesso tempo a pensare l'oggetto come fine, nel senso di prodotto dell'arte; dunque come oggetto effetto di un concetto o rappresentazione che ne costituisce al contempo la causa.

Un prodotto dell'arte non è tuttavia un prodotto naturale. E Kant cerca ora di definire i caratteri propri del prodotto della natura (*Naturprodukt*) distinguendolo per l'appunto dal prodotto dell'arte (*Produkt der Kunst*). Si schiude così un complicato percorso concettuale nel quale queste due nozioni si attirano e si respingono reciprocamente, ma dalla cui impossibilità di sovrapposizione, allorché si tratta di rendere ragione degli esseri organizzati della natura, sorge l'esigenza di assegnare, al concetto di fine naturale, uno statuto semplicemente soggettivo, come massima necessaria per l'indagine della natura, che ci offre un filo conduttore per l'osservazione di un tipo di oggetti della natura (KU, AA 05: 376; CG,

---

4 Vale la pena ricordare qui la provocazione di Luigi Scaravelli, che diceva che secondo il più rigido calcolo della probabilità, se si prendono e si mettono in un sacchetto tutte le lettere dell'alfabeto ottenute dal V Canto dell'Inferno dantesco e poi le si estraggono a sorte, disponendole una accanto all'altra, la probabilità di veder "comporre" così a poco a poco tutto il canto di Francesca è comunque superiore alla possibilità che la miriade di atomi che costituiscono le parti che formano un corpo si organizzino meccanicamente nel modo in cui si è di fatto organizzata; cfr. (Scaravelli, 1980: 87). L'ipotesi che l'occhio, così utile per scoprire predatori, cibo o potenziali partner possa essersi generato casualmente è usualmente paragonato, scrive Tim Lewens «al pensiero che un Boeing 747 possa essersi formato da una tomenta in uno sfasciacarrozze» (Lewens, 2004: 21).

1136)<sup>5</sup>, ma che nulla ci dice circa l'interna costituzione di tali forme e oggetti, non permettendoci così di conoscerli determinatamente.

Ora Kant si domanda se è lecito giudicare ciò che conosciamo come prodotto naturale al contempo come «fine della natura» (*Naturzweck*); e risponde – sebbene, chiarisce, in maniera soltanto «provvisoria» (*vorläufige*) – che una cosa potrà essere giudicata come fine della natura allorché sia causa ed effetto di se stessa. Tale struttura di reciprocità causale, aggiunge Kant, può essere sì «pensata senza contraddizione», ma «non può essere concepita». Tuttavia, questa distinzione – che crediamo avrà un'importanza in seguito – non viene ora ulteriormente indagata. Il testo ci offre invece tre esempi di produzione (*Zeugung*) che ravvisiamo in certi esseri della natura, come la riproduzione, la crescita e l'autoconservazione: un albero che produce un altro albero genera se stesso secondo la specie e così si presenta, da un lato, come causa, ma al contempo come effetto di ciò che ne è la causa, ovvero la specie; nel processo di crescita, in secondo luogo, un albero genera se stesso come individuo, ovvero è causa di sé mediante il processo di assunzione, assorbimento, trasformazione e assimilazione di nutrienti. In questo processo, scrive Kant, la pianta elabora la materia di cui si appropria in modo da darle la qualità che è ad essa specificamente propria, sviluppandosi dunque in grazia di una materia che è in realtà un suo proprio prodotto. La pianta è così effetto di quella materia che essa stessa ha scelto e composto come tale e che quindi è a sua volta effetto della pianta (KU, AA 05: 371; CG: 1130).

Il terzo esempio riguarda l'autoconservazione; qui Kant richiama l'attenzione su una delle «proprietà più meravigliose delle creature organizzate», le quali mostrano una vicendevole dipendenza di parte e tutto, che nel caso dell'albero si dà a vedere nel rapporto tra le foglie e l'albero stesso: «le foglie sono, è vero, produzioni dell'albero, ma a loro volta lo conservano; perché si distruggerebbe l'albero spogliandolo ripetutamente delle sue foglie, e la sua crescita dipende dal loro effetto sul

---

5 Utilizzando il termine “filo conduttore” seguiamo la traduzione di Hansmichael Hohenegger e ci distacciamo dalla traduzione di Paolo D'Angelo, che traduce *Leitfaden* come «norma».

tronco» (KU, AA 05: 372; CG: 1131). La conservazione di ciascuna parte dipende dalla conservazione delle altre e la rende a sua volta possibile. La parte conserva se stessa mediante la conservazione delle altre parti, che a loro volta la conservano. E questa interdipendenza tra ciascuna delle parti e tra le parti e il tutto si mette in evidenza sia allorché una parte, per lesione o mancanza, non è in grado di svolgere la sua funzione e viene soccorsa da un'altra parte che, facendosi carico di tale funzione, garantisce il normale funzionamento del tutto, sia allorché una parte, a causa di difetti o di ostacoli, si forma «in una maniera del tutto nuova, per conservare ciò che vi è e produrre una creatura anormale» (KU, AA 05: 372; CG: 1131).

Quest'ultimo esempio consente a Kant uno spostamento concettuale la cui rilevanza verrà evidenziata solo a partire dal prossimo paragrafo, ché ora la reciprocità causale, che costituiva il carattere specifico di ciò che deve essere giudicato come fine naturale, diviene reciprocità tutto-parte. Infatti, nel tentativo di derivare da un concetto definito ciò che nel § 64 era stato presentato in maniera ancora «al quanto impropria ed indeterminata» (KU, AA 05: 372; CG: 1131), nel § 65 Kant afferma che il legame causale, così come viene pensato dal nostro intelletto, è una serie che «va sempre all'in giù», nel senso che ciò che è effetto non può essere a sua volta causa della sua causa<sup>6</sup>. Il legame causale pensato dalla ragione, se considerato come una serie, implica invece «una dipendenza ascendente e discendente, in modo che la cosa che una volta è designata come effetto, risalendo, meriti il nome di causa di quell'altra cosa di cui è effetto» (KU, AA 05: 372; CG: 1131). Ora questa interdipendenza ascendente e discendente viene immediatamente declinata in senso non più temporale ma spaziale

---

6 In virtù della seconda analogia dell'esperienza, è preclusa la possibilità che un evento possa ritornare dall'istante seguente a quello precedente; e in questo senso, il principio di causalità che afferma che «tutti i mutamenti accadono secondo la legge della connessione di causa ed effetto» impone una serialità solo discendente, ovvero tale che «in ciò che in generale *precede* un evento deve riscontrarsi la condizione di una regola, in base alla quale questo evento deve sempre e necessariamente *seguire* [...] Di conseguenza, dato che vi è qualcosa che *segue*, debbo necessariamente riferirlo a qualcos'altro che, in linea generale, *precede*, ed a cui segue in conformità ad una regola, ossia in modo necessario» (KrV, B 239; CRP, 229 – corsivi nostri).

da Kant, che afferma: «In una cosa in quanto fine della natura si richiede *in primo luogo* che le parti (relativamente alla loro esistenza e alla loro forma) siano possibili soltanto mediante la loro relazione col tutto» (KU, AA 05: 373; CG: 1132).

La contemporaneizzazione di causa (prima) ed effetto (dopo) comporta dunque una orizzontalizzazione del rapporto causale, che diviene così relazione tutto-parte: affinché il prodotto naturale possa essere giudicato come fine della natura è necessario, *in primo luogo*, scrive Kant, che il tutto determini le parti, nel senso che le parti siano tali solo in virtù della loro funzione entro il tutto, il quale sancisce la forma e la relazione che esse mantengono con le altre parti e con lo stesso tutto<sup>7</sup>. Tuttavia, questa condizione è necessaria ma non sufficiente alla determinazione del *Naturzweck*, dacché essa definisce sì un fine, dice Kant, ma non un fine *della natura*. Se ci fermassimo a questa prima richiesta non potremmo ancora distinguere, dunque, un prodotto dell'arte da un prodotto naturale che è anche un fine della natura; infatti, pure nel caso di un artefatto o prodotto dell'arte, come ad esempio un orologio, noi abbiamo un oggetto che può essere compreso sotto un concetto che «deve determinare *a priori* tutto ciò che in esso dev'essere contenuto» (KU, AA 05: 373; CG: 1132).

Dunque la condizione che il tutto determini le parti non basta; e si richiede, *in secondo luogo*, «che le parti si leghino a formare l'unità del tutto in modo da essere reciprocamente causa ed effetto della loro forma» (KU, AA 05: 373; CG: 1132). Se un corpo deve essere giudicato, secondo la sua «possibilità interna», come un fine della natura, è necessario, afferma Kant, che

le parti tutte insieme si producano reciprocamente, circa la loro forma e il loro legame, e producano così, in forza della propria causalità, un tutto, di cui il concetto a sua volta (in un essere che possessa la causalità

---

7 Secondo James Kreines, questa condizione deriva direttamente dall'analisi kantiana dell'ilegittimità del giudizio teleologico esterno, dacché essa è chiamata ad escludere la possibilità che le parti di un sistema siano solo *casualmente* presenti in favore del tutto. Infatti, ciò che questa prima condizione richiede è che le parti siano presenti *solo* in virtù della funzione che svolgono entro il tutto o che siano possibili *solo* mediante il loro rapporto con il tutto; cfr. (Kreines, 2005: 279).

secondo concetti, adeguata ad un tale prodotto) è causa del prodotto secondo un principio, in modo che perciò il legame delle *cause efficienti* possa esser giudicato nel tempo stesso come *effetto mediante le cause finali* (KU, AA 05: 373; CG: 1132).

Il «carattere peculiare» di quel prodotto naturale che è anche fine della natura – carattere che distingue così quest’ultimo dal mero artefatto o prodotto dell’arte – risiede dunque nel fatto che in esso si dà la contemporanea determinazione del tutto sulle parti – le parti si costituiscono *solo* in grazia del tutto che ne determina il luogo e la funzione – e delle parti sul tutto – le parti non sono solo «strumenti» del tutto, ma anche «organi» che producono le altre parti, contribuendo così alla conservazione e produzione del tutto.

Può essere interessante, a questo punto, richiamare l’attenzione sul fatto che la prima condizione – ovvero la determinazione della parte mediante il tutto – è da sola insufficiente a determinare ciò che è un fine della natura, in quanto, secondo Kant, non esclude la «causalità di concetti di esseri ragionevoli ad essa [la cosa della natura] esterni» (KU, AA 05: 373; CG: 1132); ovvero non esclude un agente causale esterno all’oggetto. Infatti, ciò che viene richiesto da questa condizione è che «le parti (relativamente alla loro esistenza e alla loro forma) siano possibili soltanto mediante la loro relazione col tutto». E quest’esigenza è declinata nel senso che qui è un concetto o un’idea a determinare a priori tutto ciò che deve esser compreso in essa; sicché ciò che si ha è «il prodotto di una causa ragionevole distinta dalla materia della cosa (le parti), e la cui causalità (nella raccolta e nella composizione delle parti) è determinata dalla sua idea di un tutto possibile (e quindi non dalla natura esteriore)» (KU, AA 05: 373; CG: 1132)<sup>8</sup>.

Dunque la condizione in grazia della quale le parti vengono determinate dal tutto implica per Kant un concetto o idea che opera come

---

8 Su questo punto, la nostra analisi differisce da quella di James Kreines, che pure distingue due condizioni nel concetto di *Naturzweck*, per il fatto che lui sostiene che nella prima condizione non è cruciale per Kant il riferimento ad una causa (l’idea o il concetto del tutto) esterna alle parti. Dal nostro punto di vista, invece, la prima condizione ne richiede una seconda in grazia della quale ciò che per l’appunto viene

causa della composizione delle parti, tale che determina a priori la forma stessa dell'oggetto e ciò che è in esso compreso. È per questo che questa condizione da sola non basta a definire un fine della natura, ché un oggetto determinato nella sua composizione da un'idea in grado di stabilire la funzione di ciascuna delle parti entro il tutto e la forma stessa di esso può anche essere un prodotto dell'arte. Quest'ultimo, infatti, è anch'esso una organizzazione di parti e non un semplice aggregato di esse, sì che anche in questo caso, come nel caso del fine naturale, la parte, al di fuori del tutto, non è ciò che era in esso (cfr. Illetterati, 2014: 88-89). La seconda condizione è dunque chiamata ad escludere quell'esteriorità della causa ancora possibile sulla base della prima condizione e a rendere ragione «dell'interna possibilità» di un riferimento a fini. E l'unico modo per escludere una causalità esterna al prodotto di natura che imponga su di esso forma o struttura è che siano ora le parti stesse a determinare la forma organizzata del tutto.

Questa seconda condizione deve anch'essa essere chiarita, dacché va intesa, scrive Kant, non solo nel senso che ogni parte è pensata come esistente solo per mezzo delle altre e in vista delle altre e del tutto, ma nel senso che ogni parte è «organo che *produce* le altre parti (ed è reciprocamente prodotto da esse)» (KU, AA 05: 374; CG: 1133). E questo è qualcosa che in nessun artefatto o prodotto dell'arte può avvenire: in un orologio, una rotella può esser sì uno strumento che serve al movimento delle altre rotelle, sicché la sua mancanza (o un suo difetto) può fermare l'intero meccanismo, ma qui ciascuna rotella non è la causa efficiente della produzione delle altre; così come sebbene esiste in vista delle altre, non esiste per mezzo di esse. In un orologio una parte non produce le altre, né può avvenire che una parte di esso prenda il posto di un'altra, rimpiazzandola nelle sue funzioni quando quella risulti difettosa, con l'obiettivo di conservare la funzionalità del tutto: «Perciò la causa produttrice dell'orologio e della sua forma non è contenuta nella natura (di questa materia), *ma sta fuori di esso*, in un essere che può agire secondo

---

escluso è la possibilità che sia una idea o rappresentazione del tutto esterna ad esso a determinare la forma e il legame di ogni parte entro tale tutto (cfr. Kreines, 2005).

le idee di un tutto possibile mediante la sua causalità» (KU, AA 05: 374; CG: 1133; corsivo nostro).

Un fine della natura, dunque, non è soltanto un essere organizzato – ché anche l'artefatto può esser detto organizzato – ma è tale che si organizza da sé. Possiede non soltanto forza motrice, ma soprattutto forza formatrice che è comunicata alle materie e le organizza<sup>9</sup>; e in questo senso, scrive Kant, l'analogia dell'arte ci «dice assai poco della natura e della facoltà che essa dimostra nei prodotti organizzati» (KU, AA 05: 374; CG: 1133). Piuttosto, si potrebbe cercare di cogliere «questa proprietà impenetrabile» facendo ricorso all'«analogo della vita»<sup>10</sup>. Ma pure questa questa opzione sembra insoddisfacente per

---

9 Va notato l'uso non univoco del concetto di «forza formatrice» nel testo kantiano: nel §81, chiamando in causa la teoria epigenetica di Blumenbach, Kant distingue forza formatrice (*Bildungskraft*) – che sembra sovrapporre a forza «meccanica universalmente presente» – da tendenza alla formazione (*Bildungstrieb*), dando la sua preferenza alla seconda (cfr. KU, AA 05: 424; CG: 1185-1186). Sulla questione della presunta adesione di Kant all'epigenesi, si veda Zammito (Zammito, 2007: 51-74).

10 Kant non spiega affatto questa analogia, né dice cosa intende con il concetto di vita. Natalia Lerussi rileva che questo termine ha un significato univoco nell'opera kantiana, come facoltà di determinarsi a partire da rappresentazioni, ovvero come facoltà di essere causa degli oggetti corrispondenti a tali rappresentazioni. Nella prefazione alla KpV, Kant definisce la vita come facoltà che un essere ha di agire secondo le leggi della facoltà di desiderare (cfr. KpV, AA 05: 009; CRPR: 673) e nei *Primi principi metafisici della scienza della natura* si legge che si chiama «vita la facoltà di una sostanza di determinarsi ad agire in virtù di un principio interno [...] Ora noi non conosciamo altro principio interno di una sostanza, per cambiare il suo stato, se non il desiderio, e in generale, nessun'altra attività interna che il pensiero» (cfr. MAN, AA 04: 544; PPM: 123-24). Ora, in quanto facoltà di determinarsi ad agire sulla base di un principio interno, nel senso di una rappresentazione, vita sembra corrispondere a ragione, e più specificamente, a ragione pratica. E in questo senso, *Naturzwecke* sarebbero solo alcuni organismi viventi, ovvero le persone. Il che pare venir detto in alcuni passaggi dell'*Opus Postumum*, dove vivente equivale a persona (cfr. AA 20: 445). Relativamente al concetto di vita in Kant, ringraziamo la dott.ssa Natalia Lerussi che ci ha messo a disposizione la sua tesi di dottorato: *Historia universal y facultad de juzgar teleológica en la obra de Immanuel Kant. Estudio sobre el estatuto filosófico de la historia universal a través de la autorización de la facultad de juzgar teleológica*. Tesi discussa presso la “Facultad de Filosofía y Humanidades” dell'Universidad Nacional de Córdoba a dicembre del

Kant, che finisce così per sostenere che l'organizzazione della natura «non ha alcuna analogia con qualche causalità che noi conosciamo» (KU, AA 05: 375; CG: 1134).

Da questa impossibilità di avvicinare i caratteri peculiari di ogni *Naturzweck* ad un qualche concetto di causalità a noi conosciuto Kant sembra dedurre il carattere solamente riflettente di tale concetto: abbiamo a che fare dunque con un «concetto regolativo per il Giudizio riflettente», che ci consente di orientare la nostra ricerca e riflessione sul principio supremo di tali esseri. Ma, aggiunge il filosofo, tale riflessione non è a vantaggio della nostra conoscenza della natura o della sua origine, ma piuttosto a vantaggio della «facoltà pratica della ragione con la quale analogicamente consideriamo la causa di quella finalità». L'ultima parte della *Critica della facoltà di giudizio* metterà in evidenza in che senso questa riflessione è a vantaggio della facoltà pratica (cfr. KU, § 85).

Il § 65 si conclude ora con una considerazione relativa alla realtà oggettiva del concetto di *Naturzweck*: finora Kant ci ha offerto un'analisi di tale concetto e delle condizioni che un oggetto deve soddisfare per poter essere sussunto sotto il predicato «fine della natura». Questo significa dunque che noi non siamo ancora in condizione di stabilire l'esistenza di tali

---

2011. È ad ogni modo strano che quando Kant introduce la possibilità dell'analogia con la vita, questa sembra presentarglisi come insoddisfacente nella misura in cui comporterebbe o l'ilozoismo – ovvero l'attribuzione di vita alla materia come tale – o l'associazione di un'anima alla materia quale principio estraneo ma in comunanza con essa. Nel primo caso, dice Kant, si contraddirebbe il concetto stesso di materia che è per definizione inerte, lasciando inoltre inspiegato ciò che vogliamo spiegare, ovvero la materia organizzata (cfr., anche KU, AA 05: 394-395; CG: 1154); nel secondo, si fa diventare l'anima artista esterno a questa costruzione, tornando così ad un modello di spiegazione del fine della natura che sottrae il prodotto alla natura come tale. Consideriamo strane queste considerazioni, nel senso che se la analogia con la vita implica ilozoismo o anima come artista, allora la vita non sembra qui venir pensata da Kant come facoltà di determinarsi ad agire sulla base di un principio interno inteso come ragione o pensiero. Sul concetto di vita in Kant, cfr. (Ingensiep, 2004: 107-136).

fini; possiamo solo asserire che *se* essi esistono, debbono necessariamente presentare tali caratteri. Ma Kant afferma ora che

gli esseri organizzati son dunque i soli nella natura che, anche quando siano considerati per sé e senza rapporto ad altre cose, devono essere pensati come possibili scopi di essa, son quelli che danno la prima volta una realtà oggettiva al concetto d'uno *scopo*, che non sia uno scopo pratico, ma uno scopo *della natura*, e forniscono perciò alla scienza della natura un fondamento per una teleologia [...] (KU, AA 05: 376; CG: 1135)<sup>11</sup>.

Esistono dunque certi esseri della natura che soddisfano le condizioni imposte dal concetto di *Naturzweck* e che quindi forniscono realtà oggettiva a tale concetto, ovvero possono essere pensati come possibili solo mediante il concetto di fine della natura. Affermazione la cui problematicità risiede, da un lato, nell'apparente circolarità che alcuni interpreti hanno riscontrato tra fine della natura e essere organizzato della natura: come scriveva Luigi Scaravelli, Kant sembra partire da speciali forme empiriche della natura per andare alla ricerca di un principio che renda constatabili e concepibili proprio la specialissima conformazione di quelle forme, «delle quali non potrebbe essere constatato quella loro specialissima conformazione senza la funzione di quel principio» (Scaravelli, 1980: 91)<sup>12</sup>. Da un altro lato, quanto detto da Kant alla fine del § 65 contraddice quanto egli sosterrà esplicitamente nel § 74, allorché distinguendo tra uso dogmatico e uso critico di un principio, afferma che per usare il concetto di fine della natura dogmaticamente noi dovremmo essere certi della sua realtà oggettiva. Ma questo non è possibile, sicché di esso «non sappiamo se è un semplice concetto ragionante ed oggettivamente vuoto (*conceptus ratiocinans*), oppure un concetto della ragione, che fonda una conoscenza ed è confermato dalla ragione (*conceptus ratiocinatus*)» (KU, AA 05: 396; CG: 1155).

---

11 Su queste righe si basa anche il dibattito riguardo al fatto se Kant presenti o meno una deduzione trascendentale del concetto di fine della natura. Difendono l'idea di una deduzione: (Lebrun, 1970: 451 e Peter, 1992: 191).

12 Per una critica dell'idea della circolarità, cfr. (Lerussi, 2011: 69-92).

## 2.b. Della natura come sistema di fini: §§ 66-68

Il §66 si apre con una definizione del concetto di *Naturzweck* che fa tesoro del percorso compiuto nei paragrafi precedenti. Un prodotto organizzato della natura, scrive Kant, «è quello in cui tutto è reciprocamente scopo e mezzo» (KU, AA 05: 376; CG: 1135). Questo concetto, si dice ora, per via dell'universalità e necessità che reclama, deve avere a fondamento un principio a priori, benché sia al contempo condizionato dall'osservazione esperienziale<sup>13</sup>. Anatomisti di piante ed animali non possono farne a meno, ché senza tale principio non rimarrebbe alcun filo conduttore per l'osservazione e la comprensione della struttura di un certo tipo di cose della natura. Infatti, nonostante sia possibile considerare alcune parti di un corpo animale mediante leggi semplicemente meccaniche, la causa responsabile della peculiare forma di tale essere organizzato non può essere pensata se non teleologicamente.

Nel § 67 Kant torna sulla questione della finalità esterna o relativa, ribadendo il carattere soltanto ipotetico di essa, giacché l'assegnazione di un carattere categorico a tale finalità implicherebbe l'esistenza di uno scopo finale, che in quanto incondizionato, scavalcherebbe una considerazione semplicemente fisico-teleologica del mondo; ovvero ci porterebbe nell'ambito del sovrannaturale e dunque della teologia. La ripresa della questione della teleologia esterna sembra ora funzionale alla domanda circa la possibilità di comprendere l'intera natura come sistema di fini; ma, come già detto nel § 63, la finalità relativa non può in alcun modo consentirci di introdurre legittimamente l'idea della natura nella sua totalità come sistema secondo la regola dei fini. Solo la materia in quanto materia organizzata, nella fattispecie, in quanto prodotto della natura – che non è estraneo a quest'ultima, ma appartiene integralmente ad essa – ci legittima ad introdurre l'idea del tutto della natura come *Zweck*. Così, scrive Kant, sulla base dell'«esempio» che ci forniscono gli esseri organizzati della natura, noi *muoviamo oltre* e «possiamo giudicare come appartenenti ad un sistema di fini anche quelle cose [...]

---

13 Cfr., § 74 dove Kant sostiene che si tratta di un concetto condizionato empiricamente, ma tuttavia non astrabile dall'esperienza (KU, AA 05: 396; CG: 1195).

che non rendono necessario, per spiegare la loro possibilità, il cercare un altro principio al di là del meccanismo delle cieche cause efficienti» (KU, AA 05: 381; CG: 1140).

Quanto affermato significa dunque che siamo legittimati ad andare oltre il mondo meramente naturale per il fatto che il concetto stesso di fine della natura «ci conduce al di là del mondo sensibile», consentendoci di considerare come valida l'unità del principio soprasensibile. Chiaramente questo movimento è legittimo purché si assegni al principio delle cause finali carattere soltanto riflettente, ovvero lo si consideri valido solo per noi e non per la costituzione oggettiva degli oggetti. Così, il § 68 è ancora una volta dedicato alla legittimazione della finalità interna e al luogo della teleologia nella scienza della natura. Interessante è il fatto che Kant insista qui sull'idea che il concetto di *Naturzweck* previene qualsivoglia intromissione della teologia nella scienza della natura, ché tale intrusione comporterebbe una trascendenza inammissibile. La finalità, nel concetto di fine della natura, scrive ora Kant, permette alla scienza della natura di non oltrepassare i propri limiti, evitando così di introdurre «come principio nativo, ciò il cui concetto non può essere adeguato ad alcuna esperienza» (KU, AA 05: 382; CG: 1142).

Il vantaggio del concetto di fine della natura risiede nel fatto che esso consente uno sguardo immanente alla natura, tale dunque che non scavalca i suoi limiti. E, come gli era capitato di scrivere nella cosiddetta *Prima Introduzione*, Kant sostiene che per mantenersi entro questi limiti la scienza della natura astrae del tutto dalla domanda se i fini della natura lo siano intenzionalmente o inintenzionalmente:

Per non incorrere nel sospetto che si pretenda anche menomamente di mischiare tra i nostri principii di conoscenza qualche cosa che non appartiene punto alla fisica, cioè una causa soprannaturale, nella teleologia si parla bensì della natura come se la finalità in essa fosse intenzionale, ma nello stesso tempo se ne parla in modo da attribuire quell'intenzione alla natura, vale a dire alla materia (KU, AA 05: 383; CG: 1142).

Ecco il vantaggio del concetto di fine della natura: esso rimane aderente alla natura, non muove al di là di essa, perché pur comportando intenzionalità,

questa viene qui attribuita alla natura; sicché viene meno la possibilità di andare al di là di ciò che l'esperienza mostra. E l'esperienza mostra fini, ma «non può tuttavia mai dimostrare che questi fini siano al contempo intenzioni» (AA 20: 234; *PI*, 61)<sup>14</sup>. Questo indica inoltre, scrive Kant, che la parola fine della natura significa solo un principio del Giudizio riflettente, che consente di pensare alcune forme e leggi della natura secondo leggi diverse da quelle meccaniche, ma senza osare mettere al di sopra di essa un essere intelligente, un artefice o architetto come sua causa. Dunque a conclusione del paragrafo che chiude l'*Analitica della facoltà teleologica di giudizio* spunta nuovamente la tensione che dall'inizio attraversa il concetto di fine della natura: in grazia di esso noi siamo legittimati, anzi chiamati («*berechtigt, ja berufen*») ad andare oltre la sfera del sensibile, ché la nozione stessa di fine della natura impone l'idea di un concetto o rappresentazione – ovvero di un intelletto – come determinazione e causa di ciò che in esso è incluso; al contempo, però, fine della natura è concetto immanente, che ci tiene ancorati a ciò che la natura ci mostra, prevenendo l'azzardo di scavalcarne i confini. E ci tiene ancorati entro i limiti della natura perché mediante il concetto di fine della natura noi affidiamo alla materia stessa quelle intenzioni che pure sono necessarie per parlare di fine naturale.

### 3. DELLA PECULIARITÀ DELL'INTELLETTU UMANO

Come abbiamo visto, il concetto di fine della natura costituisce il nerbo teorico dell'*Analitica della facoltà teleologica di giudizio*. Attorno ad esso si organizza l'intero discorso kantiano circa la possibilità, legittimità e statuto della teleologia rispetto alle scienze della natura. Tale concetto ci appare tuttavia attraversato da cima a fondo da tensioni e ambiguità che rendono talvolta inafferrabile il discorso del filosofo di Königsberg. In questa seconda parte cercheremo dunque di mettere in evidenza alcune difficoltà teoriche legate al concetto di *Naturzweck*, mostrando al contempo gli slittamenti concettuali ai quali esso costringe il percorso kantiano.

---

14 Cfr., anche AA 20: 240; *PI*: 68.

Anzitutto, come abbiamo detto, Kant introduce il concetto di *Naturzweck* come concetto che implica la nozione di *causa sui*, ovvero implica una reciprocità causale che lui dice poter essere pensata senza contraddizione, ma non compresa. Su questa pensabilità Kant non offre tuttavia alcuna elucidazione; e ci si potrebbe chiedere in che senso essa non contiene contraddizione. Infatti, contraddice il principio della seconda analogia dell'esperienza, secondo cui l'effetto, in quanto tale che succede l'evento che ne costituisce la causa, non potrebbe a sua volta essere la causa di tale evento, giacché non può precederlo, ma necessariamente lo segue. Dunque il concetto di qualcosa che è di sé stessa causa ed effetto risulterebbe, quanto meno rispetto ai principi trascendentali e costitutivi dell'esperienza, contraddittorio. Kant, tuttavia, non rende ragione di questo e propone un esempio nel quale, secondo lui, noi accediamo ad un «simile legame» (*dergleichen Verknüpfung*): «la casa è bensì la causa del denaro che si riceve per fitto, ma viceversa la rappresentazione di questo introito possibile fu la causa della sua costruzione» (KU, AA 05: 372; CG: 1132).

Letto attentamente, tuttavia, l'esempio introdotto da Kant non fornisce un legame causale «simile» a quello di qualcosa che è causa ed effetto di sé: la casa può sì essere considerata la causa dei soldi presi in qualità di affitto, ma non l'affitto come tale, bensì la rappresentazione dell'eventuale affitto da prendere in futuro – ovvero l'intenzione o lo scopo di poter incamerare tali soldi – è la causa della costruzione della casa; sicché qui non si ha una vera e propria circolarità o reversibilità causale, che invece il concetto di qualcosa che è causa ed effetto di sé sembra richiedere. Il ricorso al modello pratico-intenzionale consente per l'appunto di evitare l'inconsistenza della causazione a ritroso<sup>15</sup>.

Che tale connessione non possa essere pensata come pari a quella implicita nel concetto di fine della natura è del resto affermato

---

15 Nello schema pratico-intenzionale, «la rappresentazione dell'effetto è allora il principio che ne determina la causa, e la precede» (KU, AA 05: 220; CG: 967). Appunto perché in questo schema l'intenzione o rappresentazione dell'effetto necessariamente precede l'effetto e non può seguirlo, qui non si ha alcuna reversibilità dell'effetto sulla causa come causa di esso: «Ogni discorso teleologico – scrive Luca Illetterati –

implicitamente da Kant allorché scrive che tale causalità, che è detta delle «cause ideali», non coglie la «peculiarità» di ciò che si definisce come fine della natura. Infatti, declinando il rapporto discendente-ascendente come rapporto tutto-parte, Kant sostiene che per poter essere definita fine della natura una cosa deve soddisfare due condizioni che debbono verificarsi contemporaneamente: 1. che il tutto determini le parti, ovvero che le parti esistano *solo* in funzione del tutto, in grazia del quale acquistano significato e ruolo entro il tutto; e 2. che le parti siano a loro volta responsabili dell'organizzazione del tutto, non solo nel senso che il tutto esista in grazia delle parti, ma nel senso che il tutto esista perché *prodotto* dall'interazione delle parti. Così, fine della natura è quello in cui «*tutto è reciprocamente scopo e mezzo*», tutto è causa ed al contempo effetto di ciò di cui è anche causa.

Si badi che in questo senso, la definizione del *Naturzweck* sembra comportare in sé un'inconsistenza: la condizione 2. – che secondo Kant consentirebbe di afferrare la specificità del prodotto naturale rispetto al prodotto dell'arte – respinge chiaramente la condizione 1.. Infatti, che le parti si debbano legare l'un l'altra nell'unità del tutto in modo da essere l'una per l'altra vicendevolmente causa ed effetto della loro forma mira per l'appunto ad escludere la possibilità di una causa agente esterna alla materia naturale. Mira dunque ad escludere ciò che invece la condizione 1. sembra richiedere, se Kant può dire che allorché il tutto determina le parti la cosa

è semplicemente un'opera d'arte, è il prodotto di una causa ragionevole distinta dalla materia delle cose (le parti) e la cui causalità (nella raccolta e nella composizione delle parti) è determinata dalla sua idea di un tutto possibile (e quindi non dalla natura esteriore) (KU, AA 05: 373; CG: 1132)<sup>16</sup>.

---

sembra violare l'impossibilità fisica di prendere qualcosa di temporalmente posteriore come causa di ciò che viene prima di esso» (Illetterati-Michelini, 2008: 3). Sulla questione della causalità a ritroso, si vedano anche (Illetterati, 2008a: 135-162 e 2014: 83); (Kreines, 2005: 27-311).

16 Va tuttavia notato che introducendo la seconda condizione – che «le parti si leghino a formare l'unità del tutto in modo da essere reciprocamente causa ed effetto

Se le cose stanno così, il concetto di fine della natura porta seco una tensione insuperabile: in quanto *scopo* della natura esso comporta l'esclusiva determinazione delle parti mediante il tutto, e questo a sua volta comporta l'intenzionalità di una rappresentazione come causa; in quanto scopo *della natura*, esso respinge qualsivoglia causalità esterna al prodotto; respinge dunque la possibilità che la forma o struttura dell'oggetto sia imposta da fuori, sia esterna alle parti, cioè alla materia<sup>17</sup>. Infatti Kant afferma che la seconda condizione è richiesta affinché una cosa possa essere pensata come tale che contiene «nella sua possibilità interna» e «senza la causalità di concetti di esseri ragionevoli ad essa esterni» (KU, AA 05: 373; CG: 1132 – corsivo nostro) una relazione a fini. Da qui che Kant si veda obbligato ad affermare che il concetto di *Naturzweck*, pur implicando un

---

della loro forma» – Kant sostiene che così si distingue prodotto dell'arte da prodotto naturale che è anche fine della natura, in quanto solo così è possibile che «l'idea del tutto determini la forma e il legame di tutte le parti: non in quanto causa – perché allora si avrebbe un prodotto dell'arte – ma, per colui che giudica, *come fondamento della conoscenza dell'unità sistematica* della forma e del legame di tutto il molteplice contenuto nella materia data» (KU, AA 05: 373; CG: 1132 corsivo nostro). Kant non chiarisce tuttavia in che modo la seconda condizione, che escluderebbe la possibilità di una causalità di concetti di esseri razionali esterni al prodotto, implica che l'idea del tutto non sia causa del legame delle parti di esso, ma fondamento di conoscenza di ciò che è contenuto in esso.

17 Scrive Hannah Ginsborg: «considerare qualcosa come scopo sembra considerarlo come prodotto di un processo causale che comporta un concetto nella mente di un essere intelligente: in breve, come prodotto di un concetto. Considerare qualcosa come prodotto naturale sembra considerarlo come prodotto di un processo che non comporta un concetto nella mente di un essere intelligente: in breve, come *non* causato da un concetto». Il conflitto è dunque interno al concetto di fine della natura e non si risolve, secondo l'autrice, né trasformando il concetto di scopo naturale in un giudizio soggettivo – ché se è inconsistente affermare che qualcosa è al contempo naturale e scopo, sarà anche inconsistente giudicare qualcosa come naturale e come scopo allo stesso tempo –, né affermando che abbiamo a che fare qui con un'analogia, nel senso che pensiamo gli organismi come fossero prodotto dell'arte. Su cosa si fonderebbe tale analogia, se il carattere più importante del prodotto dell'arte è quello di essere effetto dell'intenzionalità di un agente ad esso esterno, mentre questo è proprio ciò che il prodotto naturale non ammette? La risposta dell'autrice a questa problematica risiede nel pensare il concetto di fine della natura in termini normativi (Ginsborg, 2001: 236 e ss.).

rapporto di causalità, si allontana da qualsiasi forma di causalità da noi conosciuta: né la causalità tecnico-pratica, né la vita, né la causalità per libertà sembrerebbero poter fornirci un modello a partire dal quale pensare il concetto di scopo della natura.

Ora, se è vero che questa tensione attraversa il concetto di scopo lungo tutta l'Analitica, è anche vero che man mano che il testo dispiega tutta la sua strategia argomentativa Kant pare tornare all'idea della causalità tecnico-pratica come modello per pensare il concetto di *Naturzweck*. Nella *Dialettica*, infatti, Kant usa spesso il concetto di «tecnica della natura» (KU, 5: 390-391-393-395-404-410-411; CG: 1150-1151-1152-1155-1164-1170-1171) dando ad intendere che propende ora per una sovrapposizione tra prodotto dell'arte e prodotto naturale, vale a dire che riprende senza riserve quella analogia che nel § 65 veniva invece dichiarata esplicitamente inadeguata (cfr., Goy, 2014: 211)<sup>18</sup>. Dunque, tra *Analitica* e *Dialettica* sembra prodursi una curvatura nel discorso kantiano che porta l'autore ad utilizzare il modello dell'artefatto come unico modello a noi dato per la comprensione degli esseri organizzati della natura che chiamiamo fini naturali.

Tale curvatura risponde, a nostro avviso, alle problematiche legate all'antinomia della facoltà di giudizio e quindi all'esigenza sempre più forte, da parte di Kant, di evidenziare il carattere solamente riflettente e non determinante del principio teleologico e di mostrare il modo in cui teleologia e meccanismo possono conciliarsi. Quest'esigenza porterà Kant, a nostro avviso, ad insistere sempre di più sulla costituzione delle nostre facoltà conoscitive e ad individuare il concetto di fine della natura

---

18 Anche nella *Analitica* compare il termine «tecnica della natura» (KU, AA 05: 360; CG: 1118), così come compare nella cosiddetta *Prima Introduzione* (AA 20: 204-205-214-219-232-234-248-250; PI: 29-30-41-45-47-59-61-78-78-80). Infatti, come abbiamo avuto modo di dire, la tensione contenuta nel concetto di fine della natura tra fine e naturale attraversa tutta l'opera kantiana. Ma dal nostro punto di vista, mentre nei §§ 64 e 65 Kant prova una articolazione del concetto in modo tale che esso esclude la possibilità di un agente intenzionale esterno, nel seguito del testo, questa esclusione si dissolve e Kant torna al modello tecnico-pratico come riferimento per pensare il concetto di scopo naturale.

come risultato di esse. Come abbiamo detto, il carattere riflettente del giudizio teleologico e del concetto di *Naturzweck* viene giustificato da Kant su tre livelli argomentativi diversi. In primo luogo, nel contesto della risoluzione dell'antinomia, Kant insisterà sulla nostra impossibilità di spiegare meccanicamente gli esseri organizzati della natura. Se ora rammentiamo l'esempio kantiano dell'esagono regolare disegnato sulla sabbia, in un paese che sembra disabitato, lì si dice che la contingenza dell'accordo della figura con il concetto che funge da unità del principio della sua produzione sembra così infinitamente grande che è come se non vi fosse alcuna legge di natura capace di tale produzione, ma soltanto il concetto di un tale oggetto, come concetto che solo la ragione può dare. È giustappunto la contingenza dell'accordo tra figura e unità del principio della sua produzione – ovvero il fatto che il numero che esprime la probabilità di tale accordo secondo le leggi puramente meccaniche è infinitamente piccolo – ciò che ci spinge a pensare un concetto come causa dell'esagono sulla sabbia.

Ma tale numero, benché infinitamente piccolo, non può essere pari a zero. Come scriveva Luigi Scaravelli: «Il numero che esprime quella probabilità è, però, un numero sempre diverso da zero. [...] Perciò è impossibile negare *de jure* che la produzione sia avvenuta per principi meccanici» (Scaravelli, 1980: 86). È questa impossibilità a conferire carattere riflettente al concetto di fine della natura ed essa viene messa in evidenza da Kant con l'affermazione che non possiamo escludere che «un altro intelletto, diverso dall'intelletto umano, (più elevato), possa trovare il principio della possibilità di tali prodotti [quegli esseri organizzati della natura che noi dobbiamo pensare come scopi naturali] anche nel meccanismo della natura» (KU, AA 05: 406; CG: 1166). Fin dove è dato sapere al nostro intelletto, gli esseri organizzati della natura sono contingenti rispetto alle leggi meccaniche<sup>19</sup>, cioè non sono spiegabili in base ad esse. Ma appunto perché tale inspiegabilità vale *solo per noi*, in virtù della costituzione delle nostre facoltà conoscitive, e appunto

---

19 Su cosa intende Kant per meccanismo nella terza *Critica*, cfr. (Allison, 2012: 201-214).

perché per un intelletto superiore al nostro tali esseri potrebbero invece presentarsi come costituiti in base alle leggi meccaniche<sup>20</sup>, siamo obbligati a riconoscere che il principio di finalità al quale noi ricorriamo per rendere ragione di questi esseri è anch'esso valido *solo per noi*, ovvero è solo riflettente e non determinante.

Noi, però, non ci limitiamo soltanto a costatare l'impossibilità di conoscere gli esseri organizzati della natura sulla base di leggi meccaniche. Muoviamo oltre questa costatazione puramente negativa, dando vita, grazie alla facoltà di giudizio, al concetto di fine della natura. Questo concetto, tuttavia, si presenta ora come tale che è valido solo per noi. E non solo perché noi non possiamo conoscere determinatamente la impenetrabile proprietà degli esseri organizzati; ma anche perché allorché utilizziamo il concetto di fine della natura, pensiamo questi esseri come tali che un concetto o idea del tutto è la causa della forma e del legame delle parti, ovvero li pensiamo come tali che sarebbero l'effetto di un agente causale intenzionale. Così, scrive Kant nel § 77:

Sicché se vogliamo rappresentarci, non la possibilità del tutto come dipendente dalle parti, come sarebbe conforme al nostro intelletto discorsivo, ma secondo il modello dell'intelletto intuitivo (archetipo), la possibilità delle parti (secondo la loro natura e il loro legame) come dipendente da tutto; ciò non potrà avvenire, appunto per la stessa proprietà del nostro intelletto, in modo che il tutto sia il principio della possibilità del legame delle parti (il che sarebbe contraddittorio in una conoscenza di tipo discorsivo), ma solo in modo che la *rappresentazione* di un tutto contenga il principio della possibilità della sua forma e del relativo legame delle parti (KU, AA 05: 407-408; CG: 1168).

È chiaro dunque che il concetto di fine della natura non può essere se non riflettente perché con esso noi pensiamo il tutto come determinante della parte solo mediante l'inserimento di un'idea o rappresentazione, ovvero solo facendo ricorso al modello di causalità tecnico-pratica. Kant afferma ora esplicitamente che pensare il tutto come determinante delle parti è per

---

20 Se questo intelletto deve necessariamente essere un intelletto infinito e/o produttivo del suo oggetto, è argomento che va al di là dei limiti di questo lavoro.

noi contraddittorio; sicché il modello dell'artefatto pare l'unico modello possibile per rendere ragione di tali esseri organizzati. Ma appunto perché è un modello "sostitutivo" è chiaro che non può avere carattere determinante ma solamente riflettente; vale a dire, si presenta come un concetto valido solo per noi, come il concetto che ci consente di conferire regolarità a ciò che è per il nostro intelletto semplicemente contingente.

Da questo secondo livello argomentativo viene fuori anche il terzo, perché l'intenzionalità che noi dobbiamo attribuire a ciò che chiamiamo fine della natura porta facilmente a trascendere i limiti dell'esperienza. Scrive Kant: «[...] non soltanto non si può decidere se le cose della natura, considerate come fini naturali, esigano o no per la loro produzione una specie particolare di causalità (quella intenzionale), ma non si può nemmeno porre la questione» (KU, AA 05: 396; CG: 1156). Preso oggettivamente, ovvero come costitutivo per il giudizio determinante, il concetto di *Naturzweck* porterebbe oltre l'ambito della natura; si scavalcherebbero dunque i limiti imposti dalla *Critica*, perché il principio teleologico implica un agente causale esterno. Così siamo chiamati ad attribuire a tale concetto carattere solo riflettente; siamo obbligati dunque a sostenere che tale concetto è valido solamente per noi senza pretendere al contempo che esso ci consenta di spiegare la vera costituzione e generazione degli esseri organizzati della natura.

#### 4. CONCLUSIONI

Nel percorso precedente abbiamo cercato di mettere in evidenza i nerbi teorici attorno ai quali prende corpo la teoria kantiana degli esseri viventi. La prima parte del lavoro (§§ 2.a. e 2.b) presenta una ricostruzione e un commento dei passaggi argomentativi chiave dei paragrafi 64-68. La seconda parte (§ 3) muove dal concetto kantiano di *Naturzweck* per mettere in evidenza gli spostamenti concettuali che esso soffre entro il discorso dell'Analitica e della Dialettica del giudizio teleologico. In questa parte abbiamo tentato di far vedere come il concetto di fine della natura, definito come causalità reciproca di tutto e parte, viva di una tensione irresolubile tra l'esigenza di un agente causale esterno, in grazia

del quale è possibile pensare la determinazione delle parti mediante il tutto, e l'esclusione di tale esteriorità, in grazia della quale è possibile avere un criterio per distinguere prodotto naturale da prodotto dell'arte. Così in quanto prodotto naturale, l'oggetto che viene pensato come fine della natura, deve appartenere integralmente alla natura; ma in quanto fine o scopo è tale che mostrando una determinazione delle parti mediante il tutto richiede un concetto o rappresentazione che deve determinare a priori tutto ciò che deve essere compreso in esso.

Interessante è il fatto, per chi percorre le pagine della *Critica del giudizio teleologico*, che nell'Analitica Kant sostiene che il concetto di qualcosa che è causa ed effetto di sé è tale che per esso non abbiamo dei concetti, ma non è un concetto contraddittorio. L'analisi di tale nozione si sposta subito, come detto, al rapporto tutto-parte e alla loro reciprocità causale nei fini della natura. Nell'Analitica, tuttavia, Kant introduce la determinazione delle parti mediante il tutto come tale che implica necessariamente il concetto o rappresentazione come causa di quell'oggetto, chiamando in causa così l'agente intenzionale esterno. Nella Dialettica, invece, non è il legame causale dal tutto verso la parte che richiede l'introduzione della rappresentazione come causa, ma è la «peculiarità dell'intelletto umano» che esige, per pensare tale legame l'inserimento dell'intenzionalità. E Kant dice ora, esplicitamente, che pensare il tutto come determinante della forma e del legame delle parti è, per un intelletto discorsivo come il nostro, «contraddittorio». È per l'appunto il tentativo di evitare questa contraddittorietà – erede, del resto, della contraddittorietà insita nel concetto di causa ed effetto di sé di cui però nulla si dice nell'Analitica – a portare Kant a tornare sul modello della causalità tecnico-pratica come unica analogia disponibile per noi per la comprensione degli esseri organizzati della natura. Ma tornando a questo modello, Kant è costretto a sottolineare il carattere “finzionale” della nozione di fine della natura, ché altrimenti si scivolerebbe acriticamente in un discorso di tipo metafisico.

È dunque la peculiarità del nostro intelletto che ci preclude la possibilità di comprendere meccanicamente gli esseri organizzati della natura. Così Kant può scrivere che è «umanamente assurdo anche soltanto il concepire [...], o lo sperare che un giorno possa sorgere un Newton, che

faccia comprendere sia pure la produzione d'un filo d'erba per via di leggi naturali non ordinate da alcun intento» (KU, AA 05: 400; CG: 1160)<sup>21</sup>. È la *peculiarità* del nostro intelletto che 1) ci preclude la comprensione degli esseri organizzati della natura in base a leggi meccaniche; 2) ci obbliga a pensarli come intenzionalmente determinati.

Dal tentativo di cogliere il «carattere peculiare» dei fini della natura il discorso kantiano è scivolato verso l'esigenza di mostrare che la costituzione propria degli esseri naturali è per noi inconoscibile in virtù della «peculiarità» delle nostre facoltà conoscitive. Così, mentre nell'Analitica, parlando della realtà oggettiva del concetto di fine della natura, Kant scriveva che gli esseri organizzati della natura sono i primi a dare realtà oggettiva a tale concetto, autorizzandoci ad introdurre il discorso teleologico nelle scienze della natura, nella Dialettica invece sostiene che allorché facciamo uso del *Naturzweck* noi non sappiamo se sia solo un concetto ragionante e semplicemente vuoto oggettivamente o se sia tale che fonda una qualche conoscenza (cfr., KU, AA 05: 396; CG: 1155). Dinanzi alle *per noi* imperscrutabili proprietà degli esseri organizzati della natura, il nostro intelletto può solo attivare il concetto di fine della natura, che tuttavia fa appello ad un'analogia lontana e inadeguata, quella dell'arte umana.

---

21 «[...] e assolutamente non v'è nessuna ragione umana (ed anche nessuna ragione finita molto superiore alla nostra per grado, ma simile per la qualità), che possa sperare di comprendere semplicemente secondo cause meccaniche la produzione sia pure di un filetto d'erba» (KU, AA 05: 409; CG: 1170).

# La finalità della natura *innerhalb den Grenzen der bloßen Naturkenntnis* (KU, §§ 69-74)

Francesca Fantasia

*Se ci contentiamo di restare nei limiti della semplice conoscenza della natura, in quelle massime abbiamo abbastanza per studiare e investigare i segreti più riposti della natura, fin dove è consentito alle forze umane*

(Kant, KU, AA 05:390; 461)

Dopo aver individuato nell'intera *Analitica del Giudizio teleologico* il significato di una finalità oggettiva (rappresentata come collocata in un oggetto), materiale e non formale, e distinto in essa la finalità interna propria solo dell'organismo vivente quale scopo di natura (*Naturzweck*), la *Dialettica del Giudizio teleologico* ha il compito di esporre innanzitutto il possibile conflitto antinomico tra i principi assunti dal Giudizio riflettente nel suo autonomo procedere nell'investigazione della natura. Di qui la *Dialettica* deve chiarire i termini di tale antinomia e preparare il lettore alla sua risoluzione, prima di poter tematizzare il tipo di accordo tra natura e Giudizio nonché la distinzione tra intelletto umano e intelletto intuitivo e di poter esporre infine la risoluzione dell'antinomia enunciata. Nella prima parte della *Dialettica*, i §§ 69-71

sono dedicati all'esposizione dell'antinomia e alla preparazione della sua risoluzione, mentre i §§72-73, presentando la confutazione kantiana dei sistemi filosofici del finalismo della natura, costituiscono un ulteriore approfondimento di tale preparazione. A cause di una certa ambiguità e difficoltà di lettura di alcuni passi, questi paragrafi hanno rappresentato e rappresentano tuttora uno dei punti più discussi nell'interpretazione della *Critica del Giudizio*, all'interno di un panorama di letture molto eterogenee circa il significato e il ruolo dell'antinomia qui esposta da Kant e di conseguenza della sua risoluzione e dell'intera *Dialettica*. Nel commento a questi paragrafi si cercherà di capire innanzitutto in cosa consiste l'antinomia e cosa s'intende per preparazione alla sua risoluzione. Solo così sarà possibile comprendere il ruolo dell'intero capitolo della *Dialettica del Giudizio teleologico* e soprattutto la risoluzione dell'antinomia, che perverrà solo nel §78.

## 1. L'AUTONOMIA DEL GIUDIZIO RIFLETTENTE E I TERMINI DELLA SUA ANTINOMIA

In linea con quanto già esposto chiaramente nel §61,<sup>1</sup> il §69 (*Che cos'è un'antinomia del Giusizio?*) si apre con la fondamentale distinzione della filosofia critica tra Giudizio *determinante* e Giudizio *riflettente*: «Il giudizio *determinante* non ha per se stesso principii che fondino *concetti d'oggetti*. Non è autonomo; perché sussume soltanto a leggi date o a concetti, presi come principii» (KU, AA 05:385; 451). Come già noto anche dall'esposizione dell'*Analitica dei Principi* della *Critica della ragion pura*, per giudizio determinante si intende «la facoltà di sussumere sotto delle regole, cioè di distinguere se qualcosa stia o non stia sotto

---

1 «Tuttavia il giudizio teleologico è applicato a ragione, almeno problematicamente, all'investigazione della natura; ma soltanto per sottoporla a principii di osservazione e investigazione mediante l'analogia con la causalità secondo fini, e senza pretendere di poterla spiegare. Sicché esso appartiene al Giudizio riflettente, non al Giudizio determinante. Il concetto dei legami e delle forme della natura secondo fini è almeno un principio in più per ricondurre a regole i suoi fenomeni, dove non bastano le leggi della causalità puramente meccanica» (AA 05:360; 401).

una data regola (*casus datae legis*)». <sup>2</sup> Nella sussunzione sotto categorie o sotto leggi che derivano dall'applicazione di queste *a priori*, il giudizio determinante si caratterizza come eteronomo: «appunto perciò [il Giudizio determinante] non è esposto al pericolo di un'antinomia propria e ad una contraddizione dei suoi principi» (KU, AA 05:385; 451). L'affermazione appena letta, presentata qui come parte integrante della stessa definizione di giudizio determinante, sarà centrale per la comprensione dell'intera antinomia del Giudizio riflettente. Esposta non a caso ad inizio dell'intera *Dialettica*, quest'enunciazione mette subito in chiaro che il Giudizio, nella sua funzione determinante, non può *per definizione* trovarsi implicato in alcun conflitto tra principi, proprio perché questi, inerendo alla legislazione dell'intelletto, <sup>3</sup> forniscono realtà oggettiva alle categorie e quali principi oggettivi non sono soggetti a contraddizione. Anche il Giudizio trascendentale esposto nella *Critica della ragion pura*, ricorda qui Kant, nel suo «enunciare le condizioni dell'intuizione sensibile, sotto le quali può esser data realtà (applicazione) ad un concetto dato, in quanto legge dell'intelletto» (*ibid*) non era esposto a contraddizione in quanto non autonomo. Con il Giudizio riflettente le cose stanno diversamente.

Ma il Giudizio *riflettente* deve sussumere sotto una legge che non è ancora data, e quindi in realtà non è se non un principio della riflessione su oggetti, per i quali oggettivamente ci manca affatto una legge, o un concetto dell'intelletto che possa essere principio sufficiente per casi che si presentano (*ibid*).

Nella *riflessione* su oggetti incontrati empiricamente a cui non corrisponde un concetto, il Giudizio procede di volta in volta formulando delle leggi generali che fungano da principi della sua riflessione, partendo dal particolare incontrato nell'esperienza in cerca di una legge generale sotto cui poter sussumere quel caso. Ciò di fatto avviene dunque ai semplici fini della riflessione *soggettiva* su una data realtà e non ai fini di una determinazione oggettiva di essa. In assenza di leggi date, il Giudizio

---

2 Cf. KrV A 132 / B 171. Cf. anche KrV A 135 / B 174.

3 Cf. KrV A 137–147 / B 176–187; AA 04:316; AA 05:68-70; AA 06:64 Anm.; AA 08:389.

riflettente «dovrà fare da principio a se stesso» e un tale principio «deve servire soltanto, come principio puramente soggettivo, all'uso finale delle facoltà conoscitive, cioè per riflettere sopra una certa specie di oggetti» (*ibid*). Questi principi soggettivi sono necessari («nessun uso delle facoltà conoscitive può sussistere senza principi») e nel caso specifico del Giudizio riflettente mirano alla «conoscenza delle leggi naturali nell'esperienza» (KU, AA 05: 385-6; 453), e mirano al raggiungimento di alcuni concetti «che possono essere anche concetti della ragione, quando il Giudizio ne abbia assolutamente bisogno per imparare a conoscere la natura secondo le sue leggi empiriche» (KU, AA 05: 386; 453). Può darsi dunque il caso, come accade nel giudizio sulla finalità oggettiva della natura, che il Giudizio *si serva* di concetti della ragione per guidare la sua riflessione, ma farà sempre di tale concetti un uso regolativo, entro i limiti di una riflessione soggettiva. Viene introdotta così la possibilità del darsi di un'antinomia del giudizio riflettente:

Ora, tra queste massime necessarie del Giudizio riflettente può esserci una contraddizione, e quindi un'antinomia; su cui si fonda una dialettica, che, se ciascuna delle due massime contraddittorie ha il suo fondamento nella natura delle facoltà conoscitive, può esser chiamata una dialettica naturale, e un'illusione inevitabile, la quale, perché non inganni, dev'essere scoperta e risolta dalla critica (*ibid*).

L'antinomia del Giudizio riflettente, che ha luogo come abbiamo visto proprio a causa del carattere autonomo del Giudizio quale riflettente, consisterà dunque nella contraddizione di *due massime necessarie del Giudizio riflettente* e come ogni antinomia darà luogo a una dialettica.

Nella seconda parte della citazione Kant anticipa che nell'esposizione di questa antinomia, si può dare il caso che la contraddizione, o il conflitto di queste massime, appaia come tale in ragione della costituzione delle umane facoltà conoscitive e quel che appare come contraddizione si riveli un'*illusione inevitabile*. Compito della critica nell'esposizione dell'intera *Dialettica del Giudizio teleologico* sarà proprio quello di smascherare l'apparente contraddizione indagando le origini del suo darsi come pure la sua possibile risoluzione.

## 2. LA CORRETTA FORMULAZIONE DELL'ANTINOMIA

Il §70, destinato alla *Esposizione di questa antinomia*, torna sulla distinzione di giudizio determinante e giudizio riflettente, a partire ora dal rapporto che la ragione può instaurare mediante leggi con la natura in generale intesa come «insieme degli oggetti dei sensi esterni» (KU, AA 05: 386; 453). La ragione può fondarsi, argomenta qui Kant, su leggi ora prescritte *a priori* dall'intelletto ora derivate *a posteriori* dall'esperienza. Nel caso delle prime, si tratta di «leggi *universali* della natura materiale in generale», per la cui applicazione il Giudizio segue il *principio oggettivo* fornitogli *a priori* dall'intelletto senza servirsi di alcun principio particolare di riflessione, svolgendo così la sua funzione di Giudizio determinante. Nel secondo caso, invece, la ragione ha a che fare con leggi che riguardano le molteplici e infinite determinazioni empiriche della natura che di volta in volta si presentano nell'esperienza. Di fronte alla varietà e all'infinita molteplicità delle determinazioni empiriche, il Giudizio «deve servir da principio a se stesso anche solo per ricercare ed investigare i fenomeni della natura secondo una legge» (*ibid*). Pur non potendo mirare con l'uso di tale principio ad una conoscenza scientifica, il principio di *riflessione* che qui s'indaga deve inoltre far da guida al giudizio nell'investigare la natura in generale nelle sue molteplici leggi empiriche. Data la tendenza della ragione all'unità sistematica,<sup>4</sup> una tale riflessione risponderà alla speranza, che caratterizza l'uso del Giudizio nell'*orientamento della ragione* nell'intero mondo empirico e contingente, di pervenire ad una conoscenza unitaria di tutte le leggi empiriche, complessivamente dotata di senso: la ragione spera qui «in una conoscenza coerente dell'esperienza, fondata sopra una regolarità generale della natura, e quindi nell'unità di questa secondo leggi empiriche» (*ibid*). Oggetto della speranza che accompagna il Giudizio nella sua investigazione è proprio questa unità, la cui inerente problematicità da un punto di vista filosofico è espressa dalla definizione

---

4 Sull'unità delle leggi empiriche, cf. KU § 4 (AA 05:179-181; 27-29). Sul rapporto tra *Dialettica* e *Introduzione* nonché *Prima Introduzione* alla *Critica del Giudizio*, cf. Menegoni (2014), Modica (1977) e Zanetti (1993).

che segue poco più avanti di «unità accidentale di leggi particolari» (*ibid*). È con questa speranza, espressione di una tendenza sistematica di carattere primariamente *pratico* della ragione stessa,<sup>5</sup> che questa si rapporta al mondo naturale inteso come *insieme* degli oggetti dei sensi esterni.

Kant introduce così il caso in cui può trovarsi il giudizio nel formulare da sé i principi di riflessione che orientino la ragione nel giudicare un'unità di questo tipo:

in questa unità accidentale di leggi particolari può accadere che il Giudizio nella sua riflessione proceda da due massime, di cui l'una gli è fornita *a priori* dal semplice intelletto, mentre l'altra è occasionata da esperienze particolari che pongono in gioco la ragione, in modo da impostare secondo un particolare principio il giudizio della natura corporea e delle sue leggi (*ibid*).

Per quanto appaia esposto con una certa chiarezza, questo passo che presenta, prima della loro formulazione, le due massime del Giudizio in cui dovrebbe consistere l'antinomia del Giudizio teleologico che si sta introducendo, non è di facile comprensione ed è piuttosto denso di problematiche interpretative che hanno dato luogo a differenti letture della stessa antinomia in questione, se non dell'intera *Dialettica*. Per poter giudicare una tale unità accidentale di leggi particolari, il giudizio riflettente si troverebbe a formulare due massime differenti, attingendo per il loro contenuto a una duplice fonte, che nel passo citato Kant semplifica illustrando come fonte dell'intelletto (che fornirebbe una "massima" *a priori*, espressione già di per sé problematica) da una parte, ed esperienze particolari, empiricamente date nella contingenza dell'esperienza, dall'altra.<sup>6</sup> Quel che qui è importante tenere fermo per comprendere la

---

5 Sull'unità sistematica di ragione teoretica e pratica in questo contesto, cf. Zanetti (1993). Per le massime della riflessione da leggere in termini normativi o quali principi tecnico-pratici, cf. Ginsborg (2004) e Teufel (2011).

6 Il fatto che Kant parli qui di una massima fornita *a priori* dall'intelletto ha creato non pochi problemi interpretativi: non è chiaro il modo in cui dover intendere questa derivazione della *massima* fornita *a priori* dall'intelletto. Si potrebbe pensare qui ai *principi oggettivi* forniti *a priori* dall'intelletto mediante

successiva esposizione kantiana, la cui analisi chiarirà meglio anche questo passo, è che le *due massime* del Giudizio riflettente (che *in quanto tale* non può che procedere secondo *massime*, vale a dire principi *soggettivi* di carattere *regolativo*), una formulata attingendo a leggi oggettive e universali fornite dall'intelletto e una formulata attingendo ad esperienze particolari, sono *principi soggettivi* di riflessione differenti che, a causa della loro diversa origine, possono dar luogo ad un conflitto qui presentato come antinomico, che «confonde il Giudizio nel principio della sua riflessione» (*ibid*). Riguardo a quanto ci dice questo passo circa la seconda massima, invece, è chiaro qui il riferimento kantiano al campo della *contingenza* in cui si muove il Giudizio nella sua riflessione sulla natura secondo un principio di unità delle sue leggi particolari, il quale potrà essere *occasionato* di volta in volta da alcuni fenomeni di cui si fa un'esperienza di carattere *particolare*. Qui la ragione si rapporta a un'esperienza del tutto *singolare* impostando il giudizio «secondo un *particolare principio*» (*ibid*).

Kant presenta ora, in un modo che può apparire inizialmente sorprendente, la formulazione di due coppie di tesi e antitesi, al fine di discutere qui innanzitutto la corretta esposizione di un possibile conflitto antinomico in cui può venire a trovarsi il Giudizio teleologico e di cui deve occuparsi la critica in questa sede. Nella prima coppia di tesi e antitesi - che qui chiameremo Tesi<sub>r</sub> e Antitesi<sub>r</sub> - ogni affermazione sostiene qualcosa

---

le categorie, ma questi sono sempre leggi universali e necessarie, e non semplici massime soggettive, per la cui applicazione il Giudizio è inoltre *determinante*. Il passo così formulato potrebbe dare inoltre ad intendere che l'antinomia consista in un conflitto tra legge da una parte e massima dall'altra, dunque tra Giudizio determinante e Giudizio riflettente. Importante per comprendere lo sviluppo argomentativo è tuttavia proprio il fatto che qui Kant parli in entrambi i casi di massime perché, trattando il Giudizio riflettente, siamo sempre nell'ambito della riflessione, e l'antinomia è da intendersi sempre interna al Giudizio quale riflettente. Nella scelta del principio guida della propria condotta investigativa, il Giudizio attingerebbe così a una duplice fonte formulando massime di diversa derivazione (una *a priori*, l'altra *a posteriori*), intendendo qui un attingimento in senso lato e non una derivazione immediata e diretta.

su come i corpi devono essere giudicati e Kant utilizza qui i principi in un senso regolativo:

*La prima massima* del Giudizio è la *tesi*: ‘Ogni produzione di cose materiali e delle loro forme deve essere giudicata possibile secondo leggi puramente meccaniche.

*La seconda massima* è l'*antitesi*: Alcuni prodotti della natura materiale non possono essere giudicati possibili secondo leggi puramente meccaniche (il loro giudizio esige una legge di causalità del tutto diversa, cioè quella delle cause finali) (KU, AA 05:387; 455).

Posticipando l’argomentazione e la discussione di queste due massime all’ultimo importante capoverso del paragrafo, Kant inizia a questo punto un lungo argomento ipotetico, scostandosi dal problema appena esposto e introducendo un’altra questione, un altro conflitto apparentemente antinomico. Se queste massime appena esposte, quali principi soggettivi con funzione regolativa dell’uso del Giudizio riflettente che guidano l’indagine sulla natura, dovessero essere invece convertite in *principi oggettivi*, risulterebbero principi *costitutivi della possibilità* degli oggetti stessi. Se si intendesse per antinomia un conflitto tra *questi* principi costitutivi, si avrebbe una formulazione completamente differente. Kant espone così, all’interno di questo argomento ipotetico, una *versione trasformata* dei principi della prima coppia di tesi e antitesi appena esposta —che qui chiameremo  $Tesi_k$  e  $Antitesi_k$ .

*Tesi*: Ogni produzione di cose materiali è possibile secondo leggi puramente meccaniche.

*Antitesi*: La produzione di alcune cose materiali non è possibile secondo leggi puramente meccaniche (*ibid*).

Formulati come se fossero principi oggettivi e quindi tali da occuparsi di come gli oggetti *sono in realtà*,  $Tesi_k$  e  $Antitesi_k$  cadrebbero inevitabilmente in contraddizione e una delle due proposizioni sarebbe per necessità falsa; qui «si avrebbe allora un’antinomia, ma non un’antinomia del Giudizio, bensì una contraddizione nella legislazione della ragione» (*ibid*). Seppure in contraddizione tra loro, condizione formale da soddisfare per produrre

un'antinomia in senso stretto, queste proposizioni non producono ad ogni modo l'antinomia che si vuol qui tematizzare, poiché non trattano affermazioni del Giudizio riflettente su come devono essere giudicati gli oggetti, bensì affermazioni riguardanti la semplice possibilità degli oggetti (e conformemente alla distinzione appena esposta da Kant tra Giudizio riflettente e Giudizio determinante, i due principi della seconda coppia di Tesi<sub>k</sub> e Antitesi<sub>k</sub> sarebbero *costitutivi della possibilità degli oggetti* e dunque inerenti alla funzione *determinante* del Giudizio).<sup>7</sup> In questo caso, inoltre, ci si troverebbe di fronte al paradosso di una ragione in grado di determinare *a priori* la possibilità degli oggetti secondo concetti dati o categorie in contraddizione tra loro, e questo, sulla base dei lineamenti della filosofia critica, non può verificarsi. E ancora: la possibilità degli oggetti della natura materiale che è in gioco nell'esposizione dell'antinomia riguarda la possibilità di giudicare, secondo leggi puramente meccaniche o meno, la *produzione* o la *generazione* di cose materiali, processi che in quanto tali fanno chiaramente riferimento a leggi empiriche e non a leggi trascendentali della natura. Un tale contenuto empirico dei principi *così esposti* sarebbe d'ostacolo a una dimostrazione trascendentale della loro stessa verità: «La ragione non può dimostrare né l'uno né l'altro di questi principii, perché non possiamo avere *a priori* alcun principio determinante della possibilità delle cose secondo leggi della natura puramente empiriche» (*ibid.*).

L'argomento appena esposto sull'inconsistenza dei due principi della *versione trasformata* dell'antinomia avverte il lettore di fronte al rischio di trovarsi di fronte a una possibile esposizione *scorretta* dell'antinomia in questione, di passare cioè dal piano sensibile dell'investigazione degli organismi o della natura nel suo insieme al piano sovrasensibile della spiegazione scientifica della loro essenza e derivazione prima. Potendo

---

7 Seppure molti interpreti hanno presentato l'idea che il vero conflitto antinomico sussista tra i principi costitutivi della seconda coppia antinomica, questi, in quanto oggettivi per il giudizio determinante, non fanno da guida per la riflessione del Giudizio, non potendo così affatto causare una dialettica naturale nel Giudizio riflettente. Per una ricostruzione della storia delle interpretazioni dell'antinomia, cf. Modica (1977).

determinare invece solo la possibilità delle cose secondo leggi trascendentali e non secondo leggi empiriche, la ragione non è in grado di dimostrare o confutare qui né la tesi né l'antitesi della seconda coppia dei principi esposti, unico modo per porre fine a una contraddizione di questo tipo.<sup>8</sup>

Kant ha dunque esposto in forma ipotetica e prontamente confutato questa seconda versione di una eventuale *altra* formulazione dell'antinomia, per rivolgersi così alla trattazione del vero punto in questione nell'antinomia del Giudizio riflettente. Per quanto sorprendente e potenzialmente fuorviante, questo passaggio argomentativo è tuttavia di grande utilità al procedimento critico, non solo per scongiurare fin dall'inizio possibili fraintendimenti di un tema così centrale, ma anche per definire la cornice critica, il luogo sistematico dell'antinomia del Giudizio teleologico, per porre cioè, nei termini legittimati dalla critica, la questione dell'antinomia del Giudizio riflettente.

### 3. TESI E ANTITESI NELLA CORRETTA ESPOSIZIONE DELL'ANTINOMIA

Nell'ultimo capoverso Kant torna dunque sui principi soggettivi del Giudizio riflettente e sull'antinomia annunciata (Tesi<sub>r</sub> e Antitesi<sub>r</sub>), soffermandosi inizialmente solo sulla prima massima. Questa indica di *dover giudicare la possibilità* di ogni produzione di cose materiali e delle loro forme secondo le leggi puramente meccaniche, e non afferma che tutti i prodotti della natura *sono possibili* secondo tali leggi; la massima inerisce dunque esclusivamente al Giudizio riflettente, chiamando in gioco *unicamente* la riflessione sulla loro possibilità.

Prima di proseguire nella lettura, è utile chiedersi innanzitutto cosa s'intenda qui per leggi puramente meccaniche e per meccanismo. Kant non esplica in questa sede il significato di meccanismo o di leggi puramente meccaniche e i problemi che questo comporta sono tuttora oggetto di discussione tra gli interpreti. Come spesso viene notato, nella prima

---

<sup>8</sup> Questo argomento è prova del fatto che l'antinomia ricercata, su cui si fonderebbe l'intera dialettica del Giudizio teleologico, non può sussistere in questa seconda coppia di principi oggettivi di Tesi<sub>k</sub> e Antitesi<sub>k</sub>.

massima non può trattarsi di una formulazione del principio di causalità esposto nella seconda analogia dell'esperienza della *Critica della ragion pura*, né di un principio che trovi nell'analogia la sua giustificazione. Oltre a costituire in quella sede un principio *costitutivo*<sup>9</sup> e qui invece un principio *regolativo*, c'è da considerare un'importante differenza tra causalità e meccanismo.<sup>10</sup> Se la seconda analogia diceva che «ogni evento deve essere causato da una legge naturale», essa affermava un determinismo naturale nel quale ogni momento è determinato dal momento precedente, senza specificare tuttavia che questa legge naturale dovesse essere *meccanica*. Una seconda ipotesi è che qui Kant faccia riferimento al meccanismo quale specificazione della causalità per la natura materiale, esposto nei *Principi metafisici della scienza della natura* (1786),<sup>11</sup> che formulato in quella sede in corrispondenza della seconda analogia dell'esperienza, spiegava la produzione della forza motrice nella materia mediante la legge secondo cui «ogni trasformazione della materia ha una causa esterna» (MAN, AA 04: 543), riferendosi in modo specifico alle cause esterne della natura vivente e materiale. Ora, in un ambito d'indagine del tutto diverso come quello della *Critica del Giudizio*, il meccanismo naturale viene presentato come principio regolativo della riflessione del Giudizio sulla natura determinata empiricamente e sull'insieme di leggi empiriche. Esso non può riguardare possibili enunciati sulla parte conoscibile *a priori* della determinazione

---

9 Trattandosi nella seconda analogia di un principio costitutivo e qui di un principio regolativo, inoltre, secondo quest'ipotesi di lettura assisteremmo a una svalutazione di un principio costitutivo in principio regolativo, cosa che implicherebbe problemi strutturali nell'intero impianto della filosofia critica.

10 Nella letteratura critica si riscontra una certa unanimità su questo punto: cf. McLaughlin (1990), Allison (2003) e Watkins (2008). Nel §77 Kant definirà così il meccanismo: «Ora, se noi consideriamo, nella sua forma, un tutto materiale, come un prodotto delle parti, delle loro forze e delle loro proprietà di congiungersi spontaneamente (e di aggregarsi altre materie), ci rappresentiamo un modo meccanico di produzione» (AA 05:408; 499). Cf. anche Introduzione, § V (AA 05:181-186; 31-43).

11 Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in MAN, AA 04: 465-565, in part. 481. Gli *Anfangsgründe* prospettano sì leggi meccaniche ai fini della spiegazione scientifica, ma che non spiegano la necessità di una spiegazione meccanica della natura come *insieme*.

meccanica della natura, dunque questo principio regolativo *non* equivale al principio trascendentale di causalità e *non* coincide con le leggi puramente meccaniche.<sup>12</sup> Qui il Giudizio sembra piuttosto riflettere sull'utilità di quelle leggi ai fini della sua riflessione sulla natura; sembra osservare cioè la complessità della natura nel suo insieme tenendo conto di quelle leggi e lo fa avanzando un principio regolativo *distinto* dal principio oggettivo della causalità meccanica, seppur da questo in qualche modo *derivato*. Il principio costitutivo che il Giudizio usa nella sua funzione determinante per stabilire *a priori* che tutta l'esperienza possibile della natura materiale segue leggi puramente meccaniche, porta il Giudizio, nell'ambito ora della sua riflessione su un differente campo d'investigazione sulla natura *nel suo insieme*, a considerare in qualche modo, cioè in una modalità semplicemente regolativa di indagine, che si debba sottoporre tutto ciò che è esperibile a quel tipo di leggi.<sup>13</sup>

Presa singolarmente questa prima massima del Giudizio riflettente, prosegue Kant, «in realtà non contiene alcuna contraddizione» (KU, AA 05:387; 455). Nel dire di *dover giudicare come meccanicamente possibili* tutti gli eventi della natura materiale, di fatto, non s'intende «che tali cose *son possibili solo in questo modo* (con l'esclusione di ogni altra forma di causalità)» (*ibid.*)<sup>14</sup> La massima non indica che i fatti debbano esser giudicati come possibili *solo* secondo leggi meccaniche e così non

---

12 Con questa massima del meccanicismo si esclude che tutti i fenomeni siano determinabili *a priori*. La caratterizzazione del principio del meccanicismo come *massima* del giudizio riflettente porta a considerare la spiegazione meccanica in modo diverso, come valida non solo per le determinazioni *a priori* dei fenomeni ma anche per le determinazioni *a posteriori* di eventi empirici che presentano un nesso causale-meccanico.

13 Sulla funzione delimitativa di differenti contesti epistemologici della massima del meccanismo, cf. Ferron (2013); sull'interpretazione di tale massima come principio separato, cf. Teufel (2011); sulla problematica, che resta aperta, su ciò che qui Kant intenda esattamente senza esplicitarlo per meccanismo, cf. Watkins (2008).

14 «Se principi meramente regolativi vengono considerati come costitutivi, in quanto principi oggettivi possono essere contraddittori; ma, se si considerano semplicemente come massime, non c'è una vera contraddizione, bensì solo un interesse diverso dalla ragione, il quale è causa della divergenza nel modo di pensare» (KrV, A 666/B694).

esclude in realtà l'ipotesi che tali prodotti possano essere giudicati *anche* secondo un'altra specie di causalità, la causalità finale. Quel che è in gioco nell'antinomia è dunque l'*esclusività* della prima massima, l'esclusività di una riflessione che il giudizio opera misurandosi con una massima attinta dalle leggi meccaniche. In gioco è qui la sufficienza universale di quelle leggi meccaniche, per sé necessarie e universali, sufficienti e assolutamente necessarie, certo, per la conoscenza delle forze motrici inerenti alla materia e dunque per la costruzione di una scienza, ma evidentemente non sufficienti universalmente per dare spiegazione degli organismi che incontriamo in natura, del loro processo di generazione così come dell'unità delle leggi empiriche a cui aspira la ragione nel suo muoversi nel contingente. Limitare l'ambito dell'applicazione di quelle leggi meccaniche non significa limitare la loro validità oggettiva di leggi universali in quanto tali. Questa validità al contrario deve *sempre* essere tenuta in considerazione, anche in una *riflessione* sulla natura in generale. Ciò esprime precisamente il tipo di rapporto che il Giudizio riflettente instaura con la sua prima massima, con la quale, espone Kant:

voglio indicare solamente che *debbo riflettere* su di esse [le cose] sempre *secondo il principio* del puro meccanismo della natura, e che perciò questo meccanismo debbo studiarlo quanto più possibile, perché se non lo si mette a fondamento della ricerca, non si può avere una vera conoscenza della natura (*ibid*).

Considerando il ruolo che svolgono nella «vera conoscenza della natura», le leggi puramente meccaniche si presentano sempre come valide opzioni nella ponderazione del Giudizio riflettente di fronte alla natura, il quale avrà il compito di valutare fino a che punto ed entro quali limiti quelle leggi possano spiegare l'*intero* fenomeno. Questa riflessione serve allora ad individuare e limitare l'ambito di quella parte della natura contingente e dell'insieme delle sue leggi empiriche come ambito d'indagine di una conoscenza della natura epistemologicamente distinta da una *vera conoscenza*.<sup>15</sup> Laddove l'esperienza, prosegue l'argomento kantiano,

---

15 Come nota Watkins (2008) la prima massima della prima coppia (Tesi<sub>i</sub>) non contraddice nemmeno la prima massima della seconda coppia (Tesi<sub>k</sub>). Nel §78 Kant

presenti casi contingenti di *certe forme della natura* o anche casi che rinviino ad una regolarità di leggi empiriche concernente *tutta la natura*, la riflessione e l'investigazione può trovare una guida nel principio delle cause finali, vale a dire in un principio del tutto differente rispetto a quello di spiegazione secondo il meccanismo naturale. La prima massima (Tesi<sub>p</sub>) risulta così non solo vera, dimostrabile e in sé non contraddittoria, ma estremamente utile al Giudizio nella riflessione sull'esperienza *in generale*, offrendo un monito al Giudizio che ricorda di dover sempre riflettere sulla possibilità che gli oggetti incontrati nell'esperienza rispondano a leggi universali derivanti da concetti puri di cui la ragione già dispone. Di fronte alla natura materiale, il Giudizio deve per così dire sempre tenere a mente l'applicabilità della categoria di causalità e di quella parte specifica delle leggi della meccanica, universali e necessarie, che ne derivano, e riflettere su ciò che di quel prodotto cade certamente sotto leggi universali della conoscenza *a priori* e ciò che invece resta *non spiegato*.<sup>16</sup> Così facendo, il Giudizio riflettente è in grado di delimitare il campo dell'empirico, tutto ancora da investigare nelle sue infinite e molteplici leggi, tracciando una demarcazione tra possibilità di determinazione *a priori* degli oggetti della natura materiale e possibilità di conoscenza dei sistemi della natura organizzati nonché di un possibile sistema unitario e coerente di leggi empiriche; si segna in questo modo una linea di confine tra principi epistemologici di diversa natura e i relativi ambiti di indagine. Ma questa linea di demarcazione è resa possibile solo in una riflessione di secondo livello operata dal Giudizio riflettente formulando la prima massima. Il rapporto per così dire *prioritario* che intrattiene il Giudizio con la massima del meccanismo (Tesi<sub>p</sub>) *non impedisce* alla massima di limitazione del meccanismo e introduzione delle relazioni finalistiche (Antitesi<sub>p</sub>) di valere come principio d'investigazione possibile, laddove la natura ne presenti l'occasione (*Veranlassung*), laddove si presentino cioè casi di una

---

ripeterà infatti che senza il meccanismo «non si può affatto giungere a comprendere la natura delle cose» (KU, AA 05:410; 503).

16 Per un approfondimento di tale inspiegabilità, cf. Watkins (2008), McLaughlin (1990) e Ginsborg (2004).

regolarità evidente in natura. La seconda massima sembra indicare così che si possano comprendere fenomeni come gli organismi non solo in parte come forme causali, come strutture che in alcune loro parti seguono il principio di azione e reazione, ma anche come un tutto che nella sua esistenza mira alla propria conservazione in tutte le sue parti. Dunque l'unità sistematica degli organismi quali esseri auto-organizzantesi nonché delle leggi empiriche della natura nel loro insieme può essere giudicata in quanto tale *solo* da un principio teleologico, considerato sempre come principio soggettivo di valore regolativo. Quel rapporto prioritario del Giudizio con la sua prima massima, che deve essere sempre seguita pur in modo *non esclusivo*, indica così la consapevolezza da parte del Giudizio, laddove ipotizzi una comprensione teleologica della generazione e formazione dei fenomeni, di non poter mai, pur riconoscendo l'enorme potenziale euristico dell'idea di causa finale di cui fa uso, essere in grado di fornire a quest'idea una realtà oggettiva: «Si afferma soltanto che la *ragione umana*, seguendo questo principio del meccanismo in questo modo, potrà ben trovare altre conoscenze di leggi naturali, ma non si formerà mai il minimo concetto di ciò che costituisce il carattere specifico di uno scopo naturale» (KU, AA 05:388; 457).<sup>17</sup> Il limite di un'indagine di questo tipo è chiaro: è impossibile attingere alle proprietà specifiche di ciò che vien giudicato dalla riflessione come scopo naturale e alle regolarità particolari a cui questo soggiace.

Di qui deriva un'altra importante questione, qui accennata ma che sarà centrale nelle argomentazioni che seguono, e cioè quella dell'impossibilità di stabilire se quei due principi, espressione di differenti modalità epistemologiche di conoscenza della natura, che affondano le loro radici nella costituzione della capacità umana di conoscenza, si riunificano in una fonte comune. Resta «così indeciso se nel fondamento interno, da noi ignorato, della natura, possano riunirsi *in un principio unico* la relazione

---

17 L'idea di scopo permette alla ragione di estendere la sua conoscenza nell'ambito della contingenza e della riflessione sull'intero mondo naturale, proprio come nella *Critica della ragion pratica* le idee di Dio, libertà e immortalità dell'anima permettevano un'estensione della ragione nel rispetto pratico (cf. KpV, AA 05:134-141).

fisico-meccanica e la relazione finalistica delle cose medesime» (*ibid*), poiché la ragione umana è costituita in modo tale da non essere in grado di operare una simile unione e pervenire così a tale unità di principio.

Quel che per ora emerge da questa esposizione dei principi del Giudizio riflettente, è che «il Giudizio, in quanto *riflettente* [...] è obbligato (*genöthigt ist*) a pensare a fondamento della possibilità di certe forme della natura un altro principio, diverso da quello del meccanismo naturale» (*ibid*). Nella tendenza sistematica della ragione che si orienta nel contingente, laddove legittimato dalla critica al suo uso esclusivamente regolativo, il Giudizio sarà costretto da un tipo di necessità soggettiva (*Nötigung*), a far uso di un principio altro da quello del meccanismo. I due principi, apparentemente in conflitto, tanto da sembrar costituire un'antinomia del giudizio, in realtà sembrano poter coesistere, sempre a condizione che si considerino entrambi come principi *soggettivi* di valore regolativo che guidano il Giudizio nella riflessione sull'esperienza della natura materiale in rapporto all'umana capacità conoscitiva.

#### 4. ENTRO I LIMITI DELLA CONOSCENZA: LA LEGITTIMITÀ DI UN “PRINCIPIO GIUSTISSIMO”

Con il titolo *Preparazione alla soluzione della precedente antinomia*, il §71 si apre con l'esposizione dei limiti delle umane facoltà conoscitive che impediscono di sapere *come* avviene propriamente la generazione degli organismi in natura, di conoscere cioè il processo interno, nell'intero arco della sua evoluzione dall'origine al prodotto, che li ha generati. Non solo la ragione non può dimostrare la costituzione delle cose che in natura presentano una relazione finalistica perché può solo *riflettere* su di essa, ma non può dimostrare per via inversa nemmeno «l'impossibilità della produzione dei prodotti naturali organizzati mediante il puro meccanismo della natura», perché ciò equivarrebbe ad essere in grado di conoscere l'interno fondamento primo a cui risalgono tutte le determinazioni e leggi empiriche, differenti tra loro e infinite. Ma quelle leggi, a cui l'umana ragione può accedere solo empiricamente, restano per la ragione accidentali, occasionate dall'esperienza e ciò impedisce di risalire alla

loro unità, per quanto tendere a una tale unità risponda a un bisogno della ragione stessa: «Non possiamo assolutamente raggiungere il principio interno, e internamente sufficiente della possibilità di una natura (principio che risiede nel soprasensibile)» (AA 05:388; 457). Un principio originario interno alla natura, che sia sufficiente a fondare la possibilità dell'*intera* natura, con *tutte* le sue leggi e infinite forme, resta a noi sconosciuto. Per rispondere al bisogno della ragione che tuttavia tende all'unità delle leggi empiriche, non resta che ammettere le massime regolative esposte nell'antinomia. Eppure qui sorge la questione: c'è forse una ragione in natura, insita nella sua forza produttrice e generatrice, sufficiente affinché siano possibili quelle forme organizzate (che l'uomo può solo giudicare come connesse secondo l'idea di fini) ed egualmente sufficiente affinché siano possibili al tempo stesso le sue relazioni fisico-meccaniche? Esiste cioè un intento originario in questa potenza produttrice della natura per cui si danno in realtà in un unico disegno quelle che per noi vengono intese come due forme separate di relazioni? Dove risiede il fondamento ultimo e originario di quelle forme che l'uomo è costretto a giudicare come fini? Forse nella natura materiale stessa o in un suo sostrato intelligibile, in un *intelletto architettonico*? Tutte queste, afferma Kant, «sono questioni per cui non ci può dare assolutamente alcuna notizia la nostra ragione, la quale è strettamente limitata rispetto al concetto di causalità, quando questo deve essere specificato *a priori*» (KU, AA 05:389; 459).

Come emerso anche nella considerazione del meccanismo in questione nell'antinomia, l'applicazione del concetto di causalità intesa come sintesi *a priori* dell'intelletto esposta dalla seconda analogia dell'esperienza, restringe fortemente il campo della possibile *determinazione a priori* delle relazioni nei fenomeni, come dimostra anche il ristretto campo di applicabilità delle leggi puramente meccaniche. Una cosa è certa, prosegue qui Kant: sulla base della costituzione della nostra facoltà conoscitiva, il principio del meccanismo della natura non è in grado di fornire una spiegazione sufficiente dei prodotti organizzati che si presentano in natura. E il principio teleologico, pur restando ferma la sua non dimostrabilità scientifica e dunque la sua non validità per il giudizio determinante, «pel *Giudizio riflettente* è un principio giustissimo,

che pel legame, così manifesto, delle cose secondo le cause finali, si debba pensare una causalità diversa dal meccanismo, cioè quella di una causa del mondo che agisca secondo fini (intelligente)» (*ibid*). Ma cosa rende valido, anzi giustissimo, il principio del Giudizio riflettente? Qui abbiamo «una mera massima del Giudizio, in cui un concetto di questa causalità è una semplice idea della ragione» (*ibid*). Il Giudizio riflettente ha qui a che fare con una massima che si serve dell'*idea* di un tipo di causalità, quella finale, vale a dire di un'*idea* della ragione (*Idee der Vernunft*) e non di un concetto di causalità quale concetto dell'intelletto (*Begriff des Verstands*). La finalità, come «semplice idea, alla quale non si pretende affatto di attribuire realtà» (*ibid*) serve da semplice guida alla riflessione e in quanto tale mantiene il suo carattere ideale di orientamento della ragione nell'esperienza del contingente empirico. In quanto idea non realizzabile sotto un profilo teoretico, essa è caratterizzata, come accennato anche nel paragrafo precedente, da una specifica apertura: l'*idea* di un fine della natura, infatti, «resta sempre aperta a tutte le implicazioni meccaniche e non esce dal mondo sensibile» (*ibid*). Non si esclude dunque che, una volta seguita la seconda massima e considerato un prodotto della natura secondo la causalità finale della sua produzione o della sua forma, non sia possibile fornire anche una spiegazione di relazioni meccaniche sotto un profilo d'indagine del tutto differente. Se così concepita, l'*idea* di causalità finale manterrà sempre il suo carattere immanente, senza oltrepassare i limiti dell'esperienza nel mondo sensibile. Se invece si dovesse scambiare l'*idea* (di fine) per un concetto (per una categoria dell'intelletto che invece non è), si avrebbe un uso illegittimo di questa idea, cioè un uso del principio di finalità da parte del Giudizio nella sua funzione *determinante*, e uno spostamento dell'uso del Giudizio dal campo della riflessione al campo della determinazione con il conseguente smarrimento della ragione nel soprasensibile. Il Giudizio rischierebbe in questo caso di inoltrarsi in un'esplorazione della natura che valicherebbe i limiti costitutivi della ragione nella sua possibilità di riferimento al sensibile, «passando così dal mondo sensibile al trascendente, forse anche per smarrirvisi» (*ibid*). Opponendo la via di apertura nell'uso del principio di finalità nella sua

funzione di guida della riflessione del Giudizio e la via di smarrimento in cui ci si inoltrebbe in un uso non riflettente di tale principio, Kant conclude così questo paragrafo tornando all'iniziale distinzione tra Giudizio riflettente e Giudizio determinante, per scongiurare ancora una volta un fraintendimento fatale per il procedimento critico.

Tutta l'apparenza d'un'antinomia tra la massima dell'esplicazione propriamente fisica (meccanica) e quella dell'esplicazione teleologica (tecnica), riposa su questo, che si converte un principio del Giudizio riflettente in un principio del Giudizio determinante, e l'*autonomia* del primo (che vale solo soggettivamente per l'uso della nostra ragione relativamente alle leggi particolari dell'esperienza) si cambia con l'*eteronomia* dell'altro (che deve regolarsi sulle leggi universali o particolari), date dall'intelletto (*ibid.*).

In questo passo può sembrare, a una prima lettura, che Kant presenti questo fraintendimento tra uso riflettente e uso determinante del Giudizio come l'errore da cui scaturisce l'antinomia del Giudizio riflettente, come se l'antinomia consistesse nella stessa confusione tra le due funzioni e i due ambiti dell'uso del Giudizio e che nella chiarificazione dell'errore si risolvesse la stessa antinomia, solo apparente. A ben guardare, in realtà, come emerso dal §70, l'antinomia non risiede nel conflitto dei due principi del meccanismo e del finalismo intesi come principi oggettivi del Giudizio determinante (seconda coppia di Tesi<sub>k</sub> e Antitesi<sub>k</sub>). Quel conflitto, come è emerso, mostrava piuttosto una forte contraddizione interna esposta nel contesto di un argomento di carattere ipotetico, nel caso appunto si incorresse nell'errore di considerare quei principi come inerenti al Giudizio determinante. La tensione antinomica, invece, emersa tra le massime del Giudizio riflettente (prima coppia di Tesi<sub>r</sub> e Antitesi<sub>r</sub>), resta ancora da risolvere e non presenta affatto questo fraintendimento, trattandosi qui chiaramente, per entrambi i principi, di *massime* del Giudizio riflettente.<sup>18</sup> Avvertendo ancora una volta sull'uso, legittimato dalla

---

18 Agli inizi del XX secolo le interpretazioni di Cassirer (1921) ed Ewing (1924) vedono nell'antinomia, consistente nella tesi e antitesi della prima coppia, un

filosofia critica, del principio di causalità finale come semplice massima, questo passo mira piuttosto, come suggerito dal suo titolo, a *preparare* il lettore alla soluzione dell'antinomia. Lo svelamento di possibili errori in un tale procedere prepara senz'altro il terreno dell'indagine critica per la trattazione della vera risoluzione dell'antinomia, per cui bisognerà attendere ancora qualche paragrafo: le basi poste fin qui sono per ora pienamente sufficienti per riconoscere il procedimento scorretto su cui si fondano i sistemi filosofici, avanzati nella storia della filosofia fino al criticismo kantiano, sulla finalit  della natura.

## 5. I SISTEMI SULLA FINALIT  DELLA NATURA AL VAGLIO DELLA CRITICA

Di fronte all'indubbia necessit  di giudicare mediante cause finali gli organismi e la loro possibilit , bisogna saper distinguere, cos  apre Kant il §72 *Dei diversi sistemi sulla finalit  della natura*, se il principio di quel giudizio abbia validit  soggettiva –cio  sapere che «non   altro che una massima del nostro Giudizio», che sulla base della costituzione dell'umana facolt  conoscitiva (del soggetto) lo usa come «*filo conduttore*» per giudicare forma e costituzione degli oggetti osservati empiricamente– oppure una validit  oggettiva, usato per innalzarsi a un'indagine che presume di poter determinare l'origine prima della natura (dell'oggetto). Il problema speculativo che emerge in un'indagine di quest'ultimo tipo su una possibile ragione sufficiente, che si presuppone insita nella costituzione stessa della natura, per cui essa in parte segue una causalit  meccanica e in parte una causalit  finale,   una questione che «si potrebbe lasciare interamente indecisa e irresoluta; perch , se ci contentiamo di restare nei limiti della semplice conoscenza della natura, in quelle massime abbiamo

---

confitto evitabile e dunque risolvibile mediante l'uso riflettente e non determinante del Giudizio. Come osservato a ragione da Watkins (2008), se l'antinomia del Giudizio teleologico dovesse consistere in questo scambio del Giudizio riflettente con il Giudizio determinante, l'esposizione iniziale del §70 sulla distinzione tra i due principi avrebbe gi  risolto l'antinomia e risulterebbe superfluo tutto quel che segue nella *Dialettica*.

abbastanza per studiare e investigare i segreti più riposti della natura, fin dove è consentito alle forze umane» (KU, AA 05:390; 461). In questa affermazione, così chiara e concisa, Kant riassume lo spirito della filosofia critica, da un lato, rispetto all'estrema importanza di restare all'interno dei limiti dell'umana conoscenza nel procedere in una scienza della natura, e dall'altro, rispetto alla fecondità euristica rappresentata dall'uso della massima del Giudizio teleologico nell'investigazione empirica degli organismi. Di fronte al pur forte interesse della ragione a scoprire una connessione tra l'intera natura e il sommo punto della serie causale, la filosofia critica invita a sospendere qualunque uso improprio del concetto di *fini naturali* (solo per poter toccare le vette del sovrasensibile) e a concentrarsi piuttosto nel «cercar prima di sapere dove ci conduce quel principio estraneo alla scienza della natura» (*ibid*).

La divergenza che emerge al contrario tra i sistemi filosofici che hanno indagato la natura quale sistema finalistico riguarda la questione se «la connessione finalistica della natura *prova* una specie particolare di causalità nella natura stessa; oppure se, considerata in sé e secondo principii oggettivi, non è piuttosto identica al meccanismo della natura, o riposa con esso sopra un unico fondamento» (*ibid*). Dato il carattere nascosto di tale fondamento, inoltre, si prova ad attribuire alla natura, per analogia, il principio soggettivo dell'arte, che indica la causalità secondo idee: un procedimento, questo, che in ogni caso «non autorizza ad introdurre nella scienza della natura una particolare specie di azione, differente dalla causalità secondo semplici leggi meccaniche della natura stessa». Kant distingue così la tecnica, intesa quale causalità della natura per il tipo di finalità che si incontra nei prodotti naturali, in tecnica intenzionale (*technica intentionalis*), per cui la generazione secondo cause finali della natura e dei suoi prodotti è da considerare come una specie particolare di causalità, e tecnica inintenzionale (*technica naturalis*), per cui si identifica la finalità della natura con il suo meccanismo. Kant individua così il procedimento metodologico, argomentato finora nei paragrafi precedenti come *illegittimo*, comune a tutti questi sistemi filosofici:

tutti quanti disputano tra loro dommaticamente, vale a dire sopra principi oggettivi della possibilità delle cose, sia ammettendo cause efficienti

intenzionali, sia ammettendo cause efficienti puramente inintenzionali; e non disputano sulla massima soggettiva, che prescrive di giudicare semplicemente della causa di questi prodotti finali; in quest'ultimo caso si potrebbero ben conciliare principi *disparati*, mentre, nel primo, principii *opposti contraddittoriamente* si distruggono a vicenda e non possono sussistere l'uno accanto all'altro (KU, AA 05:391; 463).

Un procedimento dogmatico in entrambe le direzioni, basato su principi meccanicisti e finalistici di tipo *oggettivo* non può che generare un'opposizione in sé contraddittoria, mentre un principio soggettivo della finalità per i prodotti naturali è l'unico a permettere la coesistenza non contraddittoria di principi diversi.

Negli ultimi tre capoversi del paragrafo Kant presenta una prima distinzione di questi sistemi *oggettivi* che tentano di spiegare la forza produttiva della natura secondo la regola dei fini, in *idealismo* da una parte, che sostiene la *non intenzionalità* di ogni finalità della natura, e *realismo* dall'altra, che afferma invece una *intenzionalità* della natura relativamente solo a quella parte di natura costituita degli organismi o esseri organizzati. Nel sistema della finalità oggettiva non intenzionale si riscontrano due sistemi differenti, quello della *causalità* e quello della *fatalità* della determinazione finalistica della forma dei prodotti naturali. Il primo, rappresentato da Epicuro e Democrito, «riguarda il rapporto della materia alla causa *fisica* della sua forma, cioè le leggi del movimento» (KU, AA 05:391; 464-5) e attribuisce il carattere di finalità alle leggi riguardanti la costituzione materiale della forma degli oggetti, equiparando in questo modo causalità e finalità sul piano della materia fisica: un sistema, questo, che se preso alla lettera risulta «evidentemente assurdo» (*ibid*). Il sistema della fatalità, invece, il cui esponente moderno è Spinoza, pone alla base della finalità della natura un fondamento iperfisico, impossibile da conoscere o dimostrare, ragione stessa per cui «non può essere confutato tanto facilmente» (*ibid*). Anche il *realismo* è distinto a sua volta in sistemi che pongono ora un fondamento fisico ora un fondamento iperfisico alla finalità naturale, a cui si attribuisce questa volta *intenzionalità*. Da una parte, con l'ilozoismo, si fanno risalire i fini della natura, per analogia con una facoltà agente intenzionalmente, a un principio vitale presente

nella materia, l'anima del mondo. Dall'altra, con il teismo, si afferma la derivazione dei fini da un fondamento originario dell'universo, sempre intenzionale. Nel panorama dunque delle scuole filosofiche che hanno tentato dogmaticamente, cioè sulla base di principi oggettivi, di spiegare la finalità della natura in tutte le possibili direzioni - sostenendo ora una materia o un Dio inanimati, ora una materia o un Dio viventi - Kant inquadra chiaramente il compito nonché l'innovazione dell'indagine condotta qui dalla filosofia critica, affermando nell'importante nota: «A noi non resta, se è necessario, altro che abbandonare tutte queste *affermazioni oggettive*, ed esaminare criticamente il nostro giudizio solo in rapporto con le nostre facoltà conoscitive, per dare al principio di queste, se non un valore dommatico, almeno il valore di una massima sufficiente ad un uso sicuro della ragione» (KU, AA 05:392n; 465n).

## 6. LA CONFUTAZIONE KANTIANA

Come già dichiarato dal titolo, *Nessuno dei precedenti sistemi mantiene ciò che promette*, nel §73 Kant discute singolarmente l'incoerenza dei tentativi intrapresi dai sistemi appena esposti sulla finalità della natura. Nel caso di Epicuro e degli epicurei, essi ammettono «una causalità secondo le leggi del movimento nel principio delle cause finali [...] ma negano in essa l'*intenzionalità*, vale a dire che essa sia determinata intenzionalmente a questa sua produzione finale, o, in altri termini, negano che la causa sia uno scopo» (KU, AA 05:392-3; 467). Qui viene a cadere del tutto da prospettiva kantiana la distinzione tra natura intesa come tecnica e natura intesa come semplicemente meccanica, ricorrendo al *cieco caso* per spiegare sia la tecnica, quale «accordo dei prodotti naturali coi nostri concetti di fine» (KU, AA 05: 393; 467) sia la meccanica, quale «determinazione delle cause di questa produzione secondo le leggi del movimento» (*ibid*). Ciò non spiega così né il fatto che i nostri concetti di fini stiano in analogia con i prodotti dell'arte (perché fini identificati con la stessa causa meccanica non hanno nulla in comune con i prodotti dell'arte), né che i prodotti della natura si comportino realmente secondo cause meccaniche; e anche se si ammettesse che alcuni fini fossero prodotti secondo leggi meccaniche,

ciò non spiegherebbe il processo della loro produzione, la loro modalità generativa. Un tale sistema, conclude Kant, «non spiega nulla, nemmeno l'apparenza che è nel nostro giudizio teleologico, e per conseguenza il suo preteso idealismo non è affatto dimostrato» (*ibid*).

Nel sistema spinoziano, d'altra parte, si procede togliendo realtà all'idea dei fini della natura «per farli valere in generale non come prodotti, ma come accidenti inerenti ad un essere primo, e attribuendo a questo essere, come sostrato di quelle cose naturali, non la causalità rispetto ad esse, ma la semplice sostanzialità» (*ibid*). Lo stesso essere primo nel sistema spinoziano viene considerato non tanto come causa delle cose naturali quanto piuttosto come loro sostanza, la cui necessità incondizionata viene estesa anche alle cose naturali quali suoi accidenti.<sup>19</sup> Spinoza «assicura così alle forme della natura l'unità del fondamento che è richiesta da ogni finalità, ma nel tempo stesso toglie la loro contingenza, senza la quale non si può concepire un'unità di scopo, e quindi esclude ogni intenzionalità, come nega ogni intelligenza al fondamento originario delle cose naturali» (*ibid*). Kant mira qui a sottolineare la distinzione tra idealismo teleologico spinoziano e realismo della teleologia kantiana. Uno scopo ultimo, *Endzweck*, può essere pensato solo laddove a questo scopo possa essere ascritta anche una causalità mediante intelligenza. Pur ammettendo il nesso finale delle cose della natura nell'unità del soggetto a cui esse ineriscono, dunque l'inerenza delle cose all'unità di un simile essere, lo spinozismo procede secondo Kant ad un'identificazione illegittima di ontologia e finalità; ma «quell'unità ontologica non è già per questo un'unità dei fini» (5:393; 469) e la finalità delle cose della natura non viene affatto presentata nella sua caratteristica essenziale di «specie del tutto particolare di unità» (*ibid*), non facilmente derivabile dalla riconduzione di tutte le cose a un

---

19 Il rapporto di inerenza affermata dalla Prep. XVIII della I parte dell'*Etica* («Dio è causa immanente, e non transitiva, di tutte le cose») equivale per Kant alla dipendenza causale dei modi dalla sostanza (Cf. Spinoza, 2007: 104). Kant sta misurando qui la sostanza spinoziana con le basi teoriche fin qui sviluppate dalla *Critica*, valutando il sistema spinoziano in termini di possibilità, necessità e contingenza del fine ultimo. Sulla discussione kantiana di Spinoza nella *Critica del Giudizio*, cf. Weibel (2013); sul confronto generale di Kant con Spinoza, cf. Allison (1980).

essere primo come soggetto semplice. Un'unità di fini invece, sottolinea Kant, «implica assolutamente la relazione ad una *causa* intelligente» (*ibid*), altrimenti non si parlerebbe di nesso finale o dei prodotti della natura come *fini*. Non solo, dunque, lo spinozismo afferma una necessità assoluta della produzione dei modi inerenti alla sostanza<sup>20</sup> negando così il ruolo essenziale della contingenza nella finalità della natura, ma, poiché nell'idea spinoziana dell'inerenza di tutte le cose alla sostanza o a Dio manca anche il momento dell'esser prodotto mediante un concetto della ragione, quest'idea non può essere considerata propriamente come scopo ultimo (*Endzweck*) dell'intero essere. Per parlare di finalità, all'interno del quadro spinoziano dovrebbero darsi almeno le *condizioni formali* di una relazione finale, e cioè concepire «in primo luogo queste cose come *effetti interni* della sostanza in quanto causa, e poi questa causa stessa come *causa mediante la sua intelligenza*» (*ibid*). Se non si soddisfano queste due condizioni, si finisce per porre ogni tipo di unità sullo stesso piano della semplice necessità naturale, che vien posta così a fondamento della spiegazione sia del rapporto interno a questa unità delle parti con il tutto (delle cose inerenti all'unità della sostanza) sia del rapporto esterno tra le parti (tra le cose stesse). Questo modo di considerare tutte le cose come fini, conclude Kant, senza distinzione tra *essere una cosa* ed *essere un fine* conduce allo svuotamento stesso dello concetto di fine.<sup>21</sup>

Passando alla discussione delle sue forme di realismo della finalità della natura, e in particolare dell'ilozoismo, Kant è conciso nell'argomentazione: laddove si afferma di poter spiegare la presenza in natura di una specie particolare di causalità, si dovrebbe saperne dimostrare la possibilità.

---

20 «Le cose non avrebbero potuto essere prodotte da Dio in altro modo, né con altro ordine da quello in cui sono state prodotte» (Spinoza, 2007: 112).

21 Cf. KU, AA 5:394; 469. Da prospettiva kantiana Spinoza ascrive alla sostanza una causalità solo *formale*: Dio o l'essenza della sostanza resta pur sempre un'idea priva di un corrispettivo fenomenico: questo è il motivo per cui lo spinozismo resta per Kant un sistema idealista di fronte a una teleologia che sta mirando invece a un realismo dei fini. Kant formulerà il suo giudizio definitivo su Spinoza nel §85 dedicato alla fisico-teologia (KU, § 85, AA 05: 436-442; 559-569) nel contesto dell'esposizione della sua etico-teologia (KU §86, AA 05: 442-447; 571-581).

Per poter procedere a una spiegazione si richiede difatti che «sia almeno *certa la possibilità* di ciò che si assume come principio, e che al concetto di questo principio si possa assicurare la sua realtà oggettiva» (KU, AA 05:394; 471). L'ilozoismo non è in grado di fornire una spiegazione *a priori* né della possibilità di una materia animata o vivente né di quella di una materia morta; non è in grado dunque di spiegare la finalità ma solo di presupporla, perché per spiegarla dovrebbe esibire una dimostrazione della possibilità stessa dell'uso del concetto di materia vivente su cui si fonda. Lo stesso concetto di materia vivente ha poi in sé una contraddizione, non potendo affatto essere pensato, perché la stessa inerzia che caratterizza la materia nella sua essenza significa di per sé esser privo di vita.

Riguardo al teismo, infine, pur riconoscendo Kant a questo sistema il merito di aver attribuito almeno un'intelligenza a quell'essere primo, intelletto divino come causa del mondo, e pur avendo introdotto un nesso tra causalità intenzionale e produzione della finalità, resta pur sempre impossibilitato a stabilire dogmaticamente la possibilità dei fini naturali che afferma. L'unica condizione che autorizzerebbe il teismo a porre il fondamento determinante l'unità dei fini naturali al di fuori della natura, sarebbe una dimostrazione dell'impossibilità di porre un tale fondamento nella materia stessa, ma «secondo la natura e i limiti delle nostre facoltà conoscitive» (KU, AA 05: 395, 471) la ragione non sa fornire tale dimostrazione e il fondamento che il teismo afferma risulta così altrettanto poco dimostrabile. Di fronte ai limiti delle nostre facoltà conoscitive, «non ci resta, invece, nessuna maniera di giudicare la produzione dei prodotti naturali in quanto fini della natura, oltre quella che è fornita da un'intelligenza suprema come causa del mondo. Ma questo è un principio soltanto pel Giudizio riflettente, non pel Giudizio determinante, e non può assolutamente giustificare una affermazione oggettiva» (KU, AA 05: 395;471-3).

Nel quadro d'indagine finora esposto da Kant, è possibile ammettere così la validità e la necessità di un giudizio teleologico sulla finalità della natura, il cui valore epistemologico non sarà mai assoluto ma sempre relativo al contesto scientifico e problematico in cui viene inserito di volta in volta. L'ideale epistemologico di questi paragrafi di una *totalità*

della conoscenza della natura materiale che operi al livello del Giudizio e dell'esperienza e non al livello logico-metafisico in cui potrebbe operare un possibile intelletto archetipo, fornirà le basi non solo per la risoluzione dell'antinomia, ma anche per sviluppare nelle successive indagini sia i termini in cui poter pensare l'idea razionale di un'unificazione di due principi tanto diversi tra loro sia il principio di finalità nella sua funzione etico-teleologica.



# Il valore modale e la portata epistemologica della teleologia fisica nella *Kritik der Urteilkraft* di Kant (KU, §§ 74-78)

Luca Cianca

## FINALITÀ INTERNA DELLA NATURA E MODALITÀ LOGICA

Il § 66 della *Critica del Giudizio*<sup>1</sup>, il sesto dell'*Analytik der teleologischen Urteilkraft*, così come espresso chiaramente dal titolo, concerne il *principio del giudizio (Beurteilung) sulla finalità interna degli esseri*

---

1 Adotto la tradizionale dicitura di Alfredo Gargiulo, il quale, per segnalare la differenza tra il giudizio come particolare atto valutativo e il giudizio come universale capacità del giudicare, opta per la trasposizione del primo come «giudizio (*Urteil*)» e del secondo come «Giudizio (*Urteilkraft*)» o «facoltà di giudizio». Cf. Kant, 1997. Per un'introduzione generale ai contenuti della *Kritik der Urteilkraft* cf., tra gli altri: (AA.VV., 1990); (AA.VV., 1990-1991); (Bianchi, 2005); (Burnham, 2000); (Cassirer, 1970); (Guyer, 2003); (Kulenkampff, 1974); (Lindsay, 1970); (Menegoni, 2013);

*organizzati*. Tale principio rappresenta la definizione tanto della finalità oggettiva, materiale e interna della natura quanto anche dei suoi prodotti organici e recita quanto segue:

È un prodotto organizzato della natura quello in cui tutto è reciprocamente mezzo ed insieme fine (*das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist*). Nulla in esso è inutile (*umsonst*), senza scopo (*zwecklos*) o riconducibile ad un cieco meccanismo naturale (*oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben*).<sup>2</sup>

Un tale principio, se analizzato sotto il titolo logico della categoria kantiana della «modalità (*Modalität*)», quale si trova depositato a partire dai §§ 9 e 10 della *transscendentale Analytik* della *Kritik der reinen Vernunft*<sup>3</sup>, si sottrae a una catalogazione piana, che lo metta in accordo con i «titoli (*Titel*)» e i «momenti (*Momente*)» delle «tavole (*Tafeln*)» dei giudizi e dei concetti puri dell'intelletto, che proprio in quei paragrafi sono collocati come risultato d'una triplice deduzione metodologica (prima empirica, poi metafisica o analitica, e infine trascendentale)<sup>4</sup>, e che in quelle linee aveva come fine preminente, contro le gnoseologie e le metafisiche pre-

---

(Salza, 1996); (Scaravelli, 1968: 337-528); (Teichert, 1992); (Ward, 2006: 183-253); (Waterman, 1907: 116-123); (Wicks, 2007).

2 KU, AA 05: 376.11-14; trad. it., 308. Per un'introduzione alla teleologia kantiana, cf. tra gli altri (Ginsborg, 2006: 455-469).

3 «La modalità dei giudizi è una funzione del tutto particolare di essi, ed ha come propria caratteristica quella di non contribuire in nulla al contenuto del giudizio (giacché, all'infuori della quantità, della qualità e della relazione non vi è nient'altro che costituisca il contenuto di un giudizio), ma di riguardare soltanto il valore della copula in rapporto al pensiero in generale». Kant, Immanuel: KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 89.26-30; trad. it. *Critica della ragion pura*, in (Kant, 2004: 199).

4 Sulla triplicità della deduzione kantiana delle categorie dell'intelletto nella *Kritik der reinen Vernunft* si rimanda a Cohen (1987: 291-327 e 1990). Per uno studio collettaneo, analitico e sistematico, della plurivocità semantica della *transscendentale Deduction*, che va dagli *Scritti precritici* fino all'*Opus postumum*, cf. Förster (1989). Per un approfondimento della tecnica deduttiva all'opera nella *Critica della ragion pura* come metodologia fondamentale preposta alla fondazione di una epistemologia metafisica funzionalistica, mi permetto di rimandare al mio Cianca (2018: 581-616), in particolare alla prima delle due parti.

critiche, il reperimento e la delucidazione di una conoscenza finalmente «apodittica (universale e necessaria)» e «oggettivamente valida»<sup>5</sup>.

Tale discrepanza non è poi così sorprendente, se si considera che la ‘qualità enunciativa’ del principio della finalità interna degli esseri organizzati della natura, così come è chiaramente annunciato nella *zweite Einleitung* alla *Kritik der Urteilskraft*<sup>6</sup>, anziché afferire alla «capacità determinante del Giudizio (*bestimmende Urteilskraft*)», ne concerne piuttosto la «capacità riflettente (*reflectirende Urteilskraft*)». Tuttavia, una volta che si sia considerata in via preliminare la difforme prospettiva di *erste* e *dritte Kritik*, nonché la differenza funzionale delle due diverse tipologie del Giudizio, ivi sviluppata – l’una applica la categoria all’intuizione (o sussume l’intuizione sotto la categoria), l’altra, viceversa, «universalizza i particolari della natura» –, resta pur sempre da stabilire quale sia la portata conoscitiva sia del principio oggettivo della finalità materiale e interna della natura sia dei giudizi soggettivi della riflessione teleologica, che proprio a quel principio fanno capo.

In tal senso, la *innere Zweckmäßigkeit* certamente non consiste nel principio (*Prinzip*) di un «giudizio apodittico (*apodiktisches Urteil*)», il quale dimostri «la necessità (*Notwendigkeit*)» e di se stesso e della realtà fenomenica particolare della quale giudica. Essa non costituisce nemmeno la «proposizione fondamentale (*Grundsatz*)» di un «giudizio

---

5 Cf. in proposito le introduzioni alla prima e alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, soprattutto A XV e B XIII, ovvero KrV (1. Aufl. 1781), in *Gesammelte Schriften*, cit., AA 04: 10f.37-22 e KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 10f.13-30.

6 Nel § IV della *zweite Einleitung* alla *Kritik der Urteilskraft* Kant distingue il «Giudizio in generale (*Urteilskraft überhaupt*)» dal «Giudizio determinante (*bestimmende Urteilskraft*)» e dal «Giudizio riflettente (*reflectirende Urteilskraft*)». Il primo «è la facoltà di pensare (*das Vermögen [...] zu denken*) il particolare in quanto contenuto nell’universale»; il secondo è quella tipologia di Giudizio che «se l’universale (la regola, il principio, la legge) è dato [...] sussume (*subsumirt*) sotto questo il particolare» e al pari del Giudizio trascendentale «indica a priori le condizioni indispensabili per la sussunzione a quell’universale»; il terzo, infine, è quel Giudizio che «se invece è dato soltanto il particolare [...] deve trovargli (*wozu finden soll*) l’universale». Cf. KU AA 05: 179.19-26; trad. it. 139. Per un approfondimento delle prerogative concettuali di queste tre tipologie del Giudizio cf. tra gli altri (Benedikt, 1981); (Faggiotto, 1990: 3-11) e (Souriau, 1926).

assertorio (*assertorisches Urteil*)), che asserisca la propria «veridicità (*Wahrheitstreue*)» e al contempo constati (senza con ciò dimostrarla) la «realtà effettiva (*Wirklichkeit*)», l'«esserci (*Dasein*)» o l'«esistenza (*Existenz*)» dell'oggettività specifica alla quale fa riferimento. Infine, il suddetto principio non si limita nemmeno a rappresentare la «regola (*Regel*)» di un «giudizio semplicemente problematico (*bloß problematisches Urteil*)», il quale consista in una semplice ipotesi circa la «possibilità (*Möglichkeit*)» di un determinato stato di cose, il quale, da par suo, può realmente sussistere oppure no<sup>7</sup>.

Ciò non ostante, pur non rientrando esattamente in nessuno dei tre momenti della *Klasse* della *Modalität* dell'*Urteil*<sup>8</sup>, il principio della finalità oggettiva, materiale e interna della natura conserva pur sempre delle qualità modali, che proprio la tassonomia logica della *Kritik der reinen Vernunft*, *contra* Leibniz e in particolare la cosiddetta «scolastica illuministica tedesca», ha fissato in modo rigoroso, e che possono aiutare il lettore a comprenderne la portata, la capacità e i limiti epistemologici, seppur in un contesto analitico *altro* e dai tratti tematici risolutamente peculiari<sup>9</sup>.

## FINALITÀ INTERNA DELLA NATURA E POSSIBILITÀ

A differenza della «finalità esterna della natura (*äußere Zweckmäßigkeit der Natur*)», che Kant definisce, nel § 63 dell'*Analytik der teleologischen*

---

7 Si utilizzano le espressioni *Prinzip*, *Grundsatz* e *Regel* secondo lo stesso uso sinonimico che ne fa Kant.

8 Come noto, le categorie del titolo della modalità sono «possibilità (*Möglichkeit*)», «esistenza (*Existenz*)» e «necessità (*Notwendigkeit*)», ciascuna accompagnata, nella misura in cui consiste in una categoria dinamica dell'intelletto o del giudizio – ovvero in una categoria che anziché riferirsi alla costruzione soggettiva del contenuto degli oggetti dell'intuizione si riferisce alla loro esistenza data e non soggettivamente producibile –, dal proprio correlato logico-trascendentale e cioè, rispettivamente, delle categorie anch'esse dinamiche dell'impossibilità (*Unmöglichkeit*), dell'inesistenza (*Nichtdasein*) e della «contingenza (*Zufälligkeit*)» (dei pensieri e dei giudizi soggettivi circa oggetti).

9 È noto come la *dritte Kritik* kantiana rappresenti insieme uno sviluppo e una rivisitazione di quel «sistema della ragione pura» che era stato approntato (e in

*Urteilkraft*, la «convenienza d'una cosa rispetto ad altre (*Zuträglichkeit eines Dinges für andere*)»<sup>10</sup>, ovverossia «una causalità puramente relativa ed accidentale rispetto alla cosa stessa cui è attribuita (*eine bloß relative, dem Dinge selbst, dem sie beigelegt wird, bloß zufällige Zweckmäßigkeit*)»<sup>11</sup>; la finalità interna della natura consiste in quel principio del Giudizio riflettente che rappresenta la condizione della possibilità dell'esistenza dei prodotti della natura organica, considerati come fini. In base ad esso, in effetti, così come esposto nel successivo § 64, ogni essere organizzato della natura – ogni natura particolare e 'biologicamente' intesa – può venir concepito non soltanto come il *principio della propria organizzazione interna*, ma anche come la *causa della propria esistenza* o, ma è lo stesso, come *causa ed effetto di se stesso*<sup>12</sup>. Il principio della finalità oggettiva, materiale e interna

---

buona parte sviluppato) all'interno della *Kritik der reinen Vernunft*, in particolare nel secondo capitolo della seconda parte dell'opera (ovvero ne *Il canone della ragion pura* de *La dottrina trascendentale del metodo*), ove il filosofo di Königsberg, pur fornendo una delucidazione analitica significativa degli ambiti sistematici della filosofia critica, non classificava ancora i diversi domini delle facoltà conoscitive superiori così come avviene invece nella *Critica* del 1790 (ed esemplarmente nella *Tafel* dell'ultima pagina della *zweite Einleitung*), non avendo egli ancora in programma, fino alla *Lettera a Reinhold del 28 e 31 dicembre del 1787*, la stesura di un'indagine critica né del *Giudizio di gusto* né, tantomeno, del *Giudizio teleologico*, entro cui poter determinare compiutamente, nel *territorium 'generalis'* dell'esperienza possibile, i *besondere Gebiete* della *Kunst* e della *organisierte Natur*, oltre a quelli già considerevolmente svolti, nelle loro caratteristiche fondamentali, della '*mechanische*' *Natur* e della *Freiheit*, sviluppati ora nella *Kritik der reinen Vernunft* ora nella *Kritik der praktischen Vernunft*. Cf. Br, 313. AA 10: 513-516. Sulla genesi e sulla portata rinnovatrice della *Kritik der Urteilkraft* sulla 'sistematica critica della ragione' cf. tra gli altri (Bartuschat, 1972) e (Zammito, 1992: 1-479). Sul primo aspetto si veda anche il saggio di Tonelli (Tonelli, 1954: 423-448). Sull'estensione dei propositi e degli interessi kantiani depositati nella *Critica del Giudizio*, cf. invece (Guyer, 2006: 538-587).

10 KU, AA 05: 368.32f.; trad. it., parzialmente modificata, 302.

11 KU, AA 05: 368.11f.; trad. it., 302.

12 «Una cosa esiste come scopo della natura, quando è causa e effetto di se stessa (sebbene in due sensi diversi) [...] secondo la specie [e] anche in quanto individuo». KU, AA 05: 370f.36-13; trad. it., 304.

della natura mette infatti capo a un modo della spiegazione concettuale, che anziché servirsi di cause reali – ciò che Kant, nel successivo § 65, designa come *nexus effectivus* –, adopera invece cause ‘ideali’ o finali (*nexus finalis*). In tal senso, esso, anziché definire un modello univoco della spiegazione causale, tale che il rapporto causa-effetto venga concepito meccanicisticamente e solamente come discendente – ovvero che la causa fisico-materiale, dall’alto verso il basso, produca l’effetto –; ne procura un altro che è invece biunivoco, ovverosia che è anche *von unten hinauf* oltre che *von oben herab*, e il quale contempla parimenti l’azione formale-*finale*, reciproca e retroattiva, dell’effetto sulla causa.

Ora, questa tipologia finalistica della spiegazione causale – questa spiegazione finalistica dei prodotti organici della natura –, per avere una qualche efficacia esplicativa che la distingua da un principio semplicemente logico applicato alla natura, ha bisogno che quegli stessi prodotti, dei quali essa rappresenta il principio espositivo, possano esistere essi stessi in quanto «fini naturali (*Naturzwecke*)»<sup>13</sup>. In tal senso, sempre nel § 65 – il cui titolo è *Le cose, in quanto scopi della natura, sono esseri organizzati* – Kant scrive che, affinché qualcosa consista in un *Naturzweck*, sono richieste tre condizioni teoriche distinte, di cui la prima è da intendere in senso duplice.

La prima condizione comanda che le parti di un essere organizzato della natura siano possibili soltanto mediante la loro relazione organica e finalistica col tutto al quale appartengono<sup>14</sup>. Essa si compone poi, a sua volta, di due altre ‘sottocondizioni’ distinte: la prima esige che la forma o la configurazione concettuale dell’esistenza di una cosa in quanto fine consistano in una forma o in una determinazione anzitutto *ideali* (o segnatamente *soggettivi*); mentre la seconda richiede che nella *Formbestimmung* dell’esistenza di un fine naturale sia compreso un

---

13 Sul concetto di fine in Kant si rinvia, tra gli altri, a (Ernst, 1909); (Menegoni, 1988: 227-253) e (Pfannucke, 1901: 51-72).

14 Cf. KU, AA 05: 373.04-06; trad. it., 306.

intero *possibile* di rapporti determinanti, il quale rappresenti l'insieme causale, finale ed 'essenziale', dell'organizzazione delle sue parti<sup>15</sup>.

La seconda condizione pretende poi che il tutto sia formato dal legame delle parti, in modo tale che esso costituisca, al tempo stesso, la causa e l'effetto della forma delle parti medesime<sup>16</sup>.

La terza condizione, infine, prescrive che in un prodotto finalistico della natura ogni componente dell'intero considerato non soltanto venga prodotta e dagli altri e dall'intero medesimo, ma che produca altresì, essa stessa, le altre parti del tutto:

In un tale prodotto della natura, ogni singola parte (*ein jeder Theil*) è pensata (*gedacht*) come [...] un organo che produce le altre parti (ed è reciprocamente da esse prodotto) [*als ein die andern Theile (folglich jeder den andern wechselseitig hervorbringendes Organ)*] [...]. Solo allora e solo per questo un tale prodotto, in quanto essere organizzato ed auto-organizzantesi (*als organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen*), potrà esser detto un fine naturale.<sup>17</sup>

A differenza della «macchina (*Maschine*)», dunque, un essere organizzato ed-auto-organizzantesi della natura non possiede (esclusivamente) una «forza motrice (*bewegende Kraft*)», e cioè una forza governata dal meccanicismo fisico (e newtoniano)<sup>18</sup> della natura, in cui le cause

---

15 «La cosa stessa (*das Ding selbst*) infatti è un fine, quindi [1.] è compresa sotto un concetto o un'idea [2.] che deve determinare a priori tutto ciò che essa deve contenere [...] e] la cui causalità (nella formazione e composizione delle parti) è determinata dall'idea, che è in essa, di una totalità in questo modo possibile». KU, AA 05: 373.06-12; trad. it., 306.

16 «Si richiede in secondo luogo che le sue parti si connettano a formare un tutto in modo tale da essere reciprocamente, l'una per l'altra, causa ed effetto della loro forma». KU, AA 05: 373.17-19; trad. it., 306.

17 KU, AA 05: 373f.35-08; trad. it., 306. Corsivo mio. Un'analisi accurata di questa definizione di Kant, unita alla segnalazione dell'importanza del concetto di finalità interna ai fini degli studi biologici, è contenuta in (Bommersheim, 1927: 290-309). Su questi medesimi aspetti cf. anche McLaughlin (McLaughlin, 1989: 19-31).

18 Per un approfondimento del legame della prima *Critica* con la «nuova scienza della natura» di Newton, cf. tra gli altri il classico (Luporini, 1961: 47-57). Sul complesso problema dello *status* epistemologico della legge di Newton in Kant, cf.

producono deterministicamente i propri effetti; ma possiede in sé anche una «forza formatrice (*bildende Kraft*)», vale a dire una forza in virtù della quale esso è capace di auto-organizzarsi attraverso una causalità di tipo finale, che sembra situarsi esattamente nel mezzo tra il determinismo ‘intellettuale’ della natura (dedotto nella *Kritik der reinen Vernunft*) e la libertà razionale dell’azione morale (esposta invece nella *Kritik der praktischen Vernunft*).

Una decina di paragrafi più avanti, e cioè nel § 77 (il cui titolo è *Della proprietà dell’intelletto umano che ci rende possibile il concetto di fine naturale*) e all’interno non più dell’*Analytik* bensì della *Dialektik der teleologischen Urteilskraft*, il concetto di fine naturale viene da Kant paragonato alle idee della ragione pura<sup>19</sup>, ovvero a quelle rappresentazioni ideali e razionali della soggettività trascendentale «alle quali non può essere dato nell’esperienza alcun oggetto che sia loro conforme, e che quindi non possono servire che da principi regolativi nell’inquisire <verfolgung> su quest’ultima»<sup>20</sup>.

Alla stregua di tutti quei predicati *semplicemente analitici* della

---

invece (Marcucci, 1972: 97 e ss., nota 3). Su questi medesimi aspetti sembra opportuno menzionare la lezione di Vittorio Mathieu, il quale insiste nell’evidenziare come Kant, in riferimento ai *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* di Newton, abbia sempre rivendicato, in particolare nei suoi appunti postumi, l’idea secondo cui della natura possono propriamente darsi soltanto dei principi filosofici (anziché matematici). Su questo e non solo cf. (Mathieu, 1957: 275-314).

19 Come noto, col termine «idea» Kant intende un concetto *necessario* della ragione, al quale non soltanto *non* corrisponde nessun oggetto adeguato nei sensi (*quid facti*), ma *non può* proprio corrispondervi (*quid juris*). Egli distingue le idee trascendentali in tre classi fondamentali: l’unità assoluta e incondizionata del soggetto pensante (l’anima), l’unità assoluta della serie delle condizioni del fenomeno (il mondo) e l’unità assoluta della condizione di tutti gli oggetti del pensiero in generale (Dio). Di tutte e tre queste «idee trascendentali della ragion pura» Kant ritiene sia possibile una deduzione semplicemente soggettiva, la quale dimostri sì la loro origine razionale, pura e *a priori* ma mai la loro validità oggettiva (*objektive Gültigkeit*). Sui significati critico e pre-critico di «idea», in riferimento all’impossibilità della metafisica come scienza e alla formazione in Kant del senso critico di «idea», cf. (Hinske, 1990: 317-327).

20 KU, AA 05: 405.07-09; trad. it., 334.

soggettività conoscente, i quali non riescano a reperire nell'esperienza (*a posteriori*, empirica o di fatto) il loro banco di prova ultimo quanto a «obiettiva validità (*objektive Gültigkeit*)», anche il concetto di fine naturale consiste per Kant in un predicato del tutto *ideale*, e cioè in un predicato «che non si può trovare che nell'idea»<sup>21</sup>, e il quale sussiste perciò nelle sembianze semplicemente logiche e modali d'una *possibilità* concettuale di carattere razionale.

Tuttavia, a differenza delle idee trascendentali della ragione pura, la *physische Teleologie*, nella misura in cui in qualità di regola *oggettiva*, *materiale* e *interna* della natura viene applicata dal Giudizio riflettente ai prodotti naturali e organizzati esistenti in natura, sì da descriverne la *possibile* costituzione interna e l'*ipotetico* funzionamento vitale, sembra pur sempre rappresentare, almeno sulle prime, un principio costitutivo dell'esperienza<sup>22</sup>. In particolare, esso pare esibire quella regola determinante l'*Erfahrung* che, applicata alla natura nella sua conformazione organica, metterebbe capo a una causalità finalistica dell'universo: a una *Kausalität*, cioè, che anziché agire secondo «cause fisico-meccaniche (*mechanische Ursachen*)», «agisce secondo fini»<sup>23</sup> o cause finali.

Questa peculiarità del concetto di *Naturzweck* della terza *Critica* rispetto alle *vernünftige Ideen* della prima, e cioè la caratteristica di apparire come un concetto non unicamente possibile ma anzi tangibile e determinante l'esperienza naturale e oggettiva della soggettività giudicatrice, dipende dal fatto che esso, a differenza delle idee razionali e semplicemente soggettive<sup>24</sup> dell'anima, del mondo e di Dio, costituisce

21 KU, AA 05: 405.11f.; trad. it., 334.

22 KU AA 05: 405.12-16; trad. it., 334.

23 KU, AA 05: 405.14; trad. it., 334.

24 Come è noto, allorché si abbia a che fare col pensiero kantiano, la nozione di «soggettività (*Subjektivität*)» si presenta secondo due significati divergenti e reciprocamente contrari. Secondo il primo, «soggettivo» è ciò che nella condotta o nella conoscenza del soggetto è singolare e particolare soltanto, empirico o accidentale, che può variare da persona a persona e che è inesorabilmente dipendente dall'infinita varietà delle circostanze interne ed esterne all'esperienza. «Soggettivo», secondo questa prima accezione, significa pertanto «soggettivistico», «non oggettivamente valido», «semplicemente *a posteriori*» e denota o ciò che è intrinsecamente dipendente

pur sempre un principio oggettivo della ragione «non per l'intelletto, ma per il Giudizio (*nicht [...] für den Verstand, sondern für die Urtheilskraft*)»<sup>25</sup>, ovvero significa segnatamente «l'applicazione di un intelletto in generale (*die Anwendung eines Verstandes überhaupt*) agli oggetti *possibili* dell'esperienza (*auf mögliche Gegenstände der Erfahrung*)»<sup>26</sup>.

Questa idea di una causalità che agisce secondo fini, cioè, non è altro, in realtà, che l'applicazione di un'idea della ragione non a vantaggio della capacità oggettivo-trascendentale di conoscere scientificamente e *a priori* la natura fisica, bensì a vantaggio del Giudizio e della sua capacità semplicemente riflettente, vale a dire a vantaggio di quella peculiare funzione della *Urteilkraft*, che anziché essere preposta alla conoscenza apodittica del reale – alla considerazione della sua realtà incontrovertibile –, è devoluta alla valutazione della conformazione semplicemente empirica e *a posteriori* dei suoi aspetti particolari, nonché alla sua generalizzazione induttiva (piuttosto che alla sua deduzione propriamente detta). Pertanto, la valutazione della natura che essa procura non consiste se non in una valutazione realizzata a fini euristici (o di ricerca) e il cui valore è semplicemente regolativo.

Detto altrimenti, la *reflektierende Urteilkraft*, lungi dal costruire matematicamente l'esserci (*Dasein*), l'esistenza (*Existenz*) o la realtà effettiva (*Wirklichkeit*) degli oggetti dell'esperienza, sull'esempio delle categorie dinamiche della *Kritik der reinen Vernunft*, si riferisce *soltanto soggettivamente* o regolativamente alla fattività contingente della loro presenza in natura, con ciò riflettendo sulla *possibilità* che

---

dal profilo materiale (anziché formale) della sensibilità, oppure ciò che è logicamente affetto da psicologismo. Il secondo significato della nozione di «soggettività», viceversa, designa ciò che nel soggetto cosciente (oppure volente) è apodittico, ovverosia universale e necessario, permanente e invariabile. «Soggettivo», in questo secondo senso, è allora sinonimo di «*a priori*», di «trascendentale (e cioè comune a qualsiasi soggettività empirica)», di «originario» e di «oggettivamente valido». In una parola: s-oggettivo.

25 KU, AA 05: 405.17f.; trad. it., 334.

26 KU, AA 05: 405.19f.; trad. it., 334. Corsivi miei.

questi stessi oggetti, nelle sembianze di esseri organizzati della *Natur*, possano esistere anche in qualità di fini naturali (non venendo però meno, mai, la loro esplicabilità di diritto in termini deterministici e meccanicistici).

Tutto sommato, dunque, sebbene secondo un senso e un percorso argomentativo differenti rispetto a quelli «esibiti» delle idee razionali nella *Kritik der reinen Vernunft*, anche l'«apparire» del concetto riflettente-e-razionale di fine nelle sembianze di un concetto dell'intelletto e di «uso empirico (*empirischer Gebrauch*)» risulta, in ultima analisi, semplicemente un «parere» o «un'apparenza illusoria (*Schein*)».

Nel caso del concetto di *Naturzweck*, in effetti, a differenza di quanto accadeva con le *vernünftige Ideen* della *erste Kritik*, non si tratta più del rischio dell'applicazione grettamente metafisica di un 'predicato' semplicemente razionale a un oggetto che si pretende sia dato nell'esperienza mentre invece non lo è affatto<sup>27</sup>; né si tratta più dell'eventualità di rendere surrettiziamente e *immediatamente* sintetici dei predicati che invece sono soltanto analitici (e razionali), non potendo essi ricevere dalla sensibilità il loro contenuto conoscitivo, e cioè la «sensazione (*Empfindung*)» in quanto «materia (*Stoffe*)» per così dire 'attuale' e sempre contingente dell'intuizione empirica; e non si tratta più, nemmeno, dell'erronea (seppur naturale) applicazione della capacità determinante del Giudizio a una totalità di fenomeni, che anziché «conoscibile (*erkennbar*)» è semplicemente «pensabile (*denkbar*)». Si tratta bensì della riflessione trascendentale sulla natura, ovvero dell'esecuzione di quella capacità riflettente di giudicare che è assolutamente *a priori* per ciò che concerne la sua forma e il suo principio funzionale (la *Zweckmäßigkeit*, «la conformità a scopi»), ma del tutto *a posteriori* per quanto riguarda invece sia la tipologia della materia oggettuale cui si rivolge sia il processo di universalizzazione che la riguarda, muovendo quest'ultimo dall'illimitata varietà empirica e particolare di quella, e cioè a partire dall'ineludibile

---

27 Dire che un concetto non è dato nell'esperienza, significa dire che esso non gode di nessuno dei seguenti predicati: dell'*Existenz*, del *Dasein*, della *Wirklichkeit* e della *Realität*.

*accidentalità della materia infinitamente percepibile dell'esperienza. Nel caso della reflektierende Urteilskraft, cioè,*

L'oggetto può sì essere dato nell'esperienza, ma senza che si possa, conformemente all'idea, giudicare su di esso *in modo determinato (e meno che mai completamente adeguato)*: su esso si può *solo* riflettere [*der Gegenstand zwar in der Erfahrung gegeben, aber darüber der Idee gemäß gar nicht einmal bestimmt (geschweige völlig angemessen) geurtheilt, sondern nur über ihn reflectirt werden kann*].<sup>28</sup>

L'impossibilità di giudizi «determinati (*bestimmte*)» e «completamente adeguati (*völlig angemessene*)» sui prodotti particolari della natura dipende, agli occhi di Kant, dalla peculiare costituzione dell'intelletto umano e dal rapporto che esso intrattiene col Giudizio nella riflessione su quegli stessi esseri organizzati e naturali. L'intelletto umano, infatti, *contra* Leibniz e la *Schulmetaphysik* del Settecento tedesco, consiste per Kant in un intelletto ectipo (*abbildlich*) e discorsivo (*diskursiv*), anziché archetipo (*urbildlich*) e intuitivo (*intuitiv*)<sup>29</sup>. L'intelletto kantiano è cioè un intelletto che operativamente procede attraverso la costruzione matematica di immagini o di rappresentazioni dell'oggettività fenomenica e non per mezzo di intuizioni per così dire 'rivelative' della natura interna o essenziale delle cose in se stesse. Il *menschlicher Verstand* è cioè per Kant inesorabilmente affetto da contingenza (*Zufälligkeit*), una «proprietà distintiva rispetto ad altri [intelletti] *possibili*»<sup>30</sup>, la quale gli proviene direttamente dalla stessa accidentalità che «si trova del tutto naturalmente nel particolare (*findet sich ganz natürlich in dem Besondern*), che il Giudizio deve riportare sotto l'universale dei concetti dell'intelletto

---

28 KU, AA 05: 405.21-24; traduzione mia.

29 Per un approfondimento del rapporto non semplicemente critico di Kant con il pensiero di Leibniz e sulle sue conseguenze sull'armamentario concettuale della *Kritik der Urteilskraft*, si rimanda a (Model, 1987). Per la definizione della posizione leibniziana come «nominalismo metodologico», si veda invece (Mugnai, 2001: 152-157). Sempre sulla considerazione metodologica della filosofia leibniziana, secondo però altre prospettive interpretative, si consultino anche, tra gli altri (Adams, 1994); (Hartz, 1992); (Mondadori, 1985: 162-190).

30 KU AA 05: 406.07-9f.; trad. it. 335.

(welches die Urtheilskraft unter das Allgemeine der Verstandesbegriffe bringen soll)»<sup>31</sup> medesimo. In altri termini, cioè,

Il nostro intelletto è una facoltà dei concetti, cioè un intelletto discorsivo, per il quale deve certamente essere contingente quale e quantomai diverso possa essere il particolare che gli può essere dato dalla natura e che può essere trasportato sotto i suoi concetti [...]. Il nostro intelletto ha quindi questo di proprio per il Giudizio, che nella conoscenza che esso fornisce, il particolare non è determinato dall'universale (*durch das Allgemeine das Besondere nicht bestimmt wird*), né quindi può essere dedotto soltanto da questo (*und dieses also von jenem allein nicht abgeleitet werden kann*); tale particolare tuttavia, nella multiformità (*Mannigfaltigkeit*) che la natura presenta, deve accordarsi (*zusammenstimmen soll*) con l'universale (mediante concetti e leggi) per poter essere sussunto sotto questo (*um darunter subsumirt werden zu können*); accordo che, in tali circostanze, è molto contingente (*sehr zufällig*) e senza principio determinato per il Giudizio (*für die Urtheilskraft ohne bestimmtes Princip*).<sup>32</sup>

Così come stabilito dalla *Kritik der reinen Vernunft*, l'intelletto umano, per poter pervenire a una conoscenza scientifica della natura nei suoi aspetti fisici e meccanici, a una *Erkenntnis* «oggettivamente valida (*objektiv gültige*)» che goda dei «sigilli sicuri» della piena universalità e della rigorosa necessità, deve poter sintetizzare, a muovere dal fondamento funzionale e originario del processo conoscitivo, l'Io penso, e dalla sua funzione preminente, l'appercezione trascendentale, l'universale analitico costituito dai suoi concetti puri e *a priori* e il particolare *a posteriori* della natura, rappresentato invece dall'intuizione empirica data. Una tale «congiunzione (*Verbindung*)» di elementi tra loro eterogenei deve poi poter avvenire attraverso un modello operativo della «sintesi (*Synthesis*)» intellettiva, che preveda l'applicazione, dall'alto verso il basso, della categoria dell'intelletto all'intuizione sensibile. Il *menschlicher Verstand*, cioè, non può *determinare (bestimmen)* nulla semplicemente da sé (ovverossia *intuendo* esso stesso al posto della sensibilità) circa la natura

31 KU, AA 05: 406.11-13; trad. it., 335.

32 KU, AA 05: 406f.16-04; trad. it., parzialmente modificata, 335.

particolare della infinita molteplicità della quale giudica; dovendo anzi attendere una simile «determinazione (*Bestimmung*)» e dall'intuizione empirica offerta dalla *Sinnlichkeit* e dalla sua sussunzione, attraverso schemi immaginativi (o determinazioni trascendentali di tempo), sotto i propri predicati concettuali; il tutto ad opera dell'«immaginazione produttiva (*produktive Einbildungskraft*)» – facoltà mediana e mediatrice di sensibilità e intelletto –, e a vantaggio del Giudizio determinante e delle sue capacità valutative: costitutive dell'oggettività fenomenica.

Tuttavia, osserva Kant nel § 77 della *Dialektik der teleologischen Urteilkraft* della *Kritik der Urteilkraft*, proprio perché la facoltà conoscitiva della soggettività trascendentale, oltre alla «recettività (*Rezeptivität*)» delle intuizioni della sensibilità, annovera tra le proprie capacità gnoseologiche anche la «spontaneità (*Spontaneität*)» funzionale e attiva dei concetti dell'intelletto; al suo cospetto, e cioè dinanzi al pensiero critico che 'topicamente' riflette su queste capacità conoscitive medesime, si staglia la possibilità di «concepire (*denken*)»<sup>33</sup> sinteticamente «una facoltà intuitiva completamente spontanea (*ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung*)»<sup>34</sup>, ovvero «una facoltà conoscitiva del tutto diversa ed indipendente dalla sensibilità (*von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnißvermögen*)»<sup>35</sup> e quindi la possibilità di pensare un «intelletto nel senso più universale (*Verstand in der allgemeinsten Bedeutung*)»<sup>36</sup>, vale a dire «un intelletto intuitivo (*intuitiven Verstand*) [...] che non proceda dall'universale al particolare e quindi all'individuale (mediante concetti) e per il quale non esisterebbe quella contingenza dell'accordo della natura nelle sue produzioni con l'intelletto, secondo leggi particolari»<sup>37</sup>. In altri termini,

Noi possiamo anche concepire un intelletto che, non essendo discorsivo come il nostro, ma intuitivo [*intuitiv*], proced[e] dall'universale sintetico (dall'intuizione d'un tutto come tale) al particolare [*vom*

---

33 KU AA 05: 406.25; trad. it. 335.

34 KU AA 05: 406.21f; trad. it. 335.

35 KU AA 05: 406.22f; trad. it. 335.

36 KU AA 05: 406.23f; trad. it. 335.

37 KU AA 05: 406.24-29; trad. it. 335.

*Synthetisch=Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen)], cioè dal tutto alle parti [vom Ganzen zu den Theilen]; un intelletto dunque che, come la rappresentazione del tutto ch'esso contiene, non trattiene in sé la contingenza del legame delle parti [die Zufälligkeit der Verbindung der Theile nicht in sich enthält] per renderci possibile una forma determinata del tutto [um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen], come fa il nostro intelletto.<sup>38</sup>*

Dunque, per ciò che concerne l'attività riflessiva del Giudizio nei riguardi della natura nei suoi aspetti biologici e organici, l'intelletto della soggettività trascendentale è costituzionalmente portato a fondare la possibilità degli esseri organizzati di quella nell'«idea d'un intelletto *possibile* diverso da quello umano»<sup>39</sup>, il quale possa essere capace di istituire, almeno in linea di principio, dei legami necessari, anziché accidentali, sia tra le parti di questi organismi, che esso si rappresenterebbe finalisticamente e *a priori* nelle fattezze di totalità organiche completamente e definitivamente determinate, sia all'interno della stessa natura considerata nel suo complesso, e cioè anch'essa aprioricamente rappresentata come un tutto finalisticamente determinato. E ciò, affinché si possa almeno ipotizzare che

Certi prodotti naturali devono, per la particolare costituzione del nostro intelletto, essere da noi considerati secondo la loro *possibilità*, come prodotti intenzionalmente e in quanto fini (*nach absichtlich und als Zwecke erzeugt*), senza per questo esigere l'esistenza reale di una causa particolare [Dio, il soprasensibile o l'intelletto archetipo], che abbia come principio determinante la rappresentazione di uno scopo.<sup>40</sup>

Proprio per le ragioni appena illustrate, dunque, il pensiero della *possibilità* dell'esistenza di un intelletto archetipo resta pur sempre un pensiero eminentemente critico, ovvero una riflessione trascendentale dal carattere semplicemente ipotetico o del tutto soggettivo, che nasce per mezzo di un opposizione semplicemente logica, e cioè operante nel

38 KU AA 05: 407.19-26; trad. it., parzialmente modificata, 336. Corsivo mio.

39 KU AA 05: 405.27f.; trad. it. 334. Corsivo mio.

40 KU AA 05: 405f.32-02; trad. it. 334. Corsivo mio.

solo pensiero, tra le prerogative dell'intelletto nella sua foggia di tipo ectipo e quelle altre, semplicemente congetturabili, di «un altro intelletto possibile» e non umano.

Pertanto, una simile supposizione razionale, proprio in quanto è tale, in nessun modo può trovare riscontro nella realtà dei fenomeni: essa nasce infatti dalla negazione semplicemnete *riflettente*, da parte della soggettività trascendentale che tipicamente giudica delle proprie capacità conoscitive, dell'intelletto umano e delle sue capacità discorsive<sup>41</sup>; al fine di poter almeno immaginare, di contro alla naturale finitezza o limitatezza dell'intelletto ectipo, la possibilità (logica) di eliminare quelle difficoltà insopprimibili, e anzi 'costituzionali', entro cui proprio il «nostro intelletto» è costretto a muoversi, allorché esso si trovi a dover ricondurre, in ragione dell'unità finalistica, razionale e regolativa delle capacità conoscitive nel loro insieme, per via semplicemente analogica o riflessiva, la molteplicità delle leggi empiriche della natura all'universalità della propria facoltà di Giudizio.

E tuttavia, nell'ambito complessivo delle capacità conoscitive della soggettività trascendentale si ha precisamente a che fare con una simile universalizzazione del particolare già dato nella natura, *Universalisierung* che risulta perciò del tutto contingente per ciò che concerne la materia cui si rivolge e semplicemente ipotetica per quanto riguarda invece il rapporto della sua forma razionale con la realtà dei fenomeni cui è indirizzata; realtà della quale rappresenta sì un principio esplicativo, ma un *erklärendes Prinzip* semplicemente soggettivo. Una tale 'generalizzazione' del *natürliches Besonderes*, trovandosi a muovere dal basso verso l'alto e dovendo *a posteriori* ricondurre l'accidentalità insopprimibile dei dati di natura all'universalità e alla necessità *a priori* della regola del Giudizio (la quale, se non fosse *a priori*, *allgemeine und notwendige, Regel* non potrebbe essere), non può non consistere in una universalizzazione semplicemente *gnoseologica* o *riflettente*. Essa si basa infatti sì sul principio puro e *a priori* della *Zweckmäßigkeit*, ma anziché determinare la conoscenza «scientifica», «universale» e «necessaria» – in una parola:

---

41 Cf. KU AA 05: 406.24f.; trad. it. 335.

*epistemologica* – della *organische Natur* e dei suoi *organisierte Wesen*, ne riesce a procurare una comprensione semplicemente ipotetica e soltanto induttivamente generalizzabile<sup>42</sup>, la quale è perciò semplicemente «euristica (*heuristische*)» e cioè eventualmente utile per finalità di ricerca.

Riepilogando in termini logico-modali il discorso appena condotto, la *Überlegung* della *reflektierende Urteilskraft* consiste in una funzione del Giudizio soggettivo che è sì universalmente necessaria, ma che è tale soltanto dal lato della sua forma, essendo invece del tutto «contingente (*zufällige*)» dal lato della materia oggettiva alla quale si applica e assolutamente «ipotetica (*hypothetische*)» da quell'altro della sua capacità conoscitiva complessiva, e cioè dal lato della sua propria attività di 'sintesi', vale a dire dal lato del «collegamento (*Verknüpfung*)», del «ponte» oppure del «passaggio (*Übergang*)», che a muovere dal particolare oggettivo della natura e dal suo contenuto materiale conduce fino all'universale del Giudizio e alla forma della attività valutativa soggettiva.

In altri termini, nell'ambito dell'esperienza soggettiva che giudica del 'mondo' nei suoi aspetti determinati e contingenti – e in particolare su quegli aspetti organici e finalistici della natura che o non sono propriamente

---

42 Emilio Garroni rileva che la regola della generalizzazione induttiva dei particolari organici della natura, procurata dal Giudizio riflettente e dal suo principio «quasi-conoscitivo», la teleologia, è stata utilizzata da Kant per definire il rapporto tra una conoscenza semplicemente costruttiva e a priori, sia matematica sia fisica, e una conoscenza «adeguata», messa a tema nella terza *Critica*. La prima non è che la «parte paradigmatica [...] dell'effettiva conoscenza scientifica», che «da sola» non può essere conoscenza effettiva ma un semplice «gioco di ipotesi, fornite di apoditticità puramente formale» e «di 'coerenza'». La seconda, invece, «si fonde in qualche modo con la conoscenza degli oggetti, la conoscenza vera e propria». La generalizzazione induttiva della massima teleologica del Giudizio riflettente è allora ciò che procura «la differenza tra una scienza meramente empirica e una scienza empirica 'rigorosa'», differenza che «consiste nel carattere semplicemente classificatorio (quasi-analitico) della prima e nel carattere legalizzante (sintetico) della seconda, la quale mira appunto non tanto a classificare oggetti secondo l'omogeneità, quanto a istituire leggi tali da unificarli, anche nella loro diversità, secondo interconnessioni paradigmatiche necessarie». Sicché è «in ogni caso una nuova prospettiva sul 'rigore' della scienza, in senso non puramente tassonomico, che viene approfondita in modo sostanziale, rispetto alla *CdRPu*, con la *CdG*». Cf. (Garroni, 1998: 58-59 e 67).

fisici o non sono del tutto comprensibili attraverso un modello della spiegazione naturale di tipo meccanicistico – si dà *anche* il caso in cui il particolare esistente nella natura, in ragione della struttura complessiva e finalisticamente orientata della facoltà conoscitiva umana – ovverossia in ragione della natura finalistica della *Vernunft* nel suo senso generale<sup>43</sup> –, *a posteriori*, riflessivamente e *bottom up* debba pur sempre «accordarsi con l'universale (mediante concetti e leggi)», e cioè «accordarsi con questo» attraverso il Giudizio riflettente; il quale, da par suo, deve reperire *eaunomamente* un simile *Allgemeines*, ossia deve poter rinvenire per sé o per capacità tutte proprie quel principio puro e *a priori* che renda realmente-possibile, seppur in modo «assai contingente» – e cioè soltanto gnoseologicamente o *ex hypothesi* –, un simile accordo<sup>44</sup>.

In altre parole ancora, il Giudizio riflettente, attraverso il principio della conformità a scopi, deve poter conseguire – e con ciò consentire, seppur soltanto problematicamente o, se si vuole, in modo «assai improbabile (*sehr zufällig*)» –, la consonanza della «natura in generale» con le «nature particolari»<sup>45</sup>, o, nel lessico della *Kritik der reinen Vernunft*, l'accordo della natura *formaliter spectata* con la natura *materialiter spectata*<sup>46</sup>.

Tuttavia, avverte Kant all'interno del § 65 dell'*Analytik der teleologischen Urteilskraft*, in questa opera di armonizzazione dei due

43 Per uno studio approfondito del carattere teleologico della *Vernunft* nel sistema critico della filosofia di Kant, si rimanda a (Fugate, 2014).

44 Emilio Garroni definisce «funzionale» questa differenza delle due operazioni sussuntive tra *bestimmende* e *reflektierende Urteilskraft*, mentre chiama «strutturale» quell'altra tra giudizi (analitici o sintetici) *a priori* e giudizi (sintetici) *a posteriori*. Cf. (Garroni, 1998: 64-68). Per un approfondimento critico della distinzione tra funzione e struttura nell'ambito del solo Giudizio riflettente si consideri invece (Joachim, 1992).

45 Su questo aspetto in particolare, da intendere nel senso di una fondamentale complementarità epistemologica di *erste und dritte Kritik*, resta imprescindibile la lezione di (Garroni, 1998: 29-68).

46 La fondamentale distinzione tra *natura materialiter spectata* e *natura formaliter spectata* compare in un celebre paragrafo della *Kritik der reinen Vernunft*, il ventiseiesimo, tra quelli sulla *Transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe* (§§ 15-27). La «natura còlta nei suoi aspetti materiali» designa la natura intesa come «l'insieme di tutti i fenomeni» empiricamente determinati, le cui leggi particolari «non possono essere derivate completamente dalle categorie, pur

profili dell'esperienza soggettiva (quello *a priori* e quello *a posteriori*), per ciò che concerne la valutazione della tecnica materiale della natura (*stöffliche Technik der Natur*) e cioè il giudizio sulla sua capacità produttiva materiale<sup>47</sup>, la natura medesima non può essere concepita né alla stregua di «un analogo dell'arte (*ein Analogon der Kunst*)»<sup>48</sup> né, tantomeno, «della vita (*des Lebens*)»<sup>49</sup>. Nel primo caso il pensiero soggettivo correrebbe erroneamente all'idea di un artista agente al di fuori di essa e rappresentante, con ciò, la causa efficiente (*effiziente Ursache*) della sua produzione; il che sarebbe assolutamente contraddittorio col meccanicismo newtoniano della natura, filosoficamente (o «giuridicamente) dedotto» nella *Kritik der reinen Vernunft*. Nel secondo caso si scadrebbe invece o nell'ilozoismo (*Hylozoism*) – ovverossia nel pensiero che assegna alla materia fisica una proprietà vitale intrinseca epperò, anche in questo caso, in conflitto antinomico con la sua sostanza fisico-meccanica (quella sostanza, cioè, che è già stata 'convalidata', quanto a 'sostrato materiale' dell'esperienza, dalla *Kritik der reinen Vernunft*) –; oppure si regredirebbe nell'animismo (*Animismus*): in quella teoria metafisica che attribuisce alla materia corporea un principio estraneo, ovverossia un'anima, che sarebbe

---

dovento sottostare tutte quante a queste ultime». La «natura afferrata nei suoi aspetti formali» denota invece la legalità naturale dell'intelletto, ovvero la natura in quanto «fondamento originario» dell'esperienza o sostrato trascendentale della legalità dei fenomeni nello spazio e nel tempo. Cf. KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 127.25-27 e AA 03: 127.19f.; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 285.

47 Nel § 72 della *Dialektik der teleologischen Urteilkraft* Kant distingue una «tecnica intenzionale della natura (*absichtliche Technik der Natur* o *technica intentionalis*)» e una «tecnica inintenzionale della natura (*unabsichtliche Technik der Natur* o *technica naturalis*)». La prima consiste ne «il potere produttivo della natura secondo cause finali», il quale «dev'essere considerato una particolare specie di causalità»; l'altra designa invece l'essere «tutt'uno» della capacità produttiva naturale «col meccanismo della natura», tale per cui «l'accordo» di questa tecnica «con i nostri concetti e le regole di questi» non è che un accordo «accidentale». Una simile *Verknüpfung*, cioè, «non è che una condizione soggettiva del giudizio su di essa, falsamente interpretata come un particolare tipo di prodotto della natura». Cf. KU, AA 05: 390f.33-06; trad. it., 320f.

48 KU, AA 05: 28f.; trad. it., 307.

49 KU, AA 05: 34; trad. it., 307.

si congiunto o in comunanza (*in Gemeinschaft*) con la materia medesima, ma che ne farebbe al contempo un mero strumento per i suoi, ‘superiori’ disegni<sup>50</sup>; il che, per le stesse ragioni di cui sopra, sarebbe ugualmente contraddittorio e dunque per Kant inammissibile.

A rigore, l’organizzazione della natura non si può dire abbia alcuna analogia con alcuna causalità a noi nota (*Genau zu reden hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen*) [...]. Il concetto di una cosa, in quanto scopo della natura in sé, non è dunque un concetto costitutivo dell’intelletto o della ragione (*Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks, ist also kein constitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft*); può però essere un concetto regolativo per il Giudizio riflettente (*kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft sein*), può guidare l’indagine su oggetti di questa specie e riflettere sul loro principio supremo (*die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken*), per via d’una lontana analogia con la nostra causalità secondo fini in generale (*nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt*).<sup>51</sup>

Dunque, nella misura in cui consiste in un principio analogico, soggettivo o gnoseologico della capacità riflettente di giudicare, il cui valore conoscitivo è soltanto regolativo (*bloß regulativ*), il principio della finalità oggettiva, materiale e interna degli esseri organizzati non può che consistere in un «principio ipotetico (*hypothetisches Prinzip*)» della spiegazione finalistica della natura. Esso è cioè un «principio euristico (*euristisches Prinzip*)»,

---

50 ‘Già’ nel 1788, in un importante articolo pubblicato sul „Teutscher Merkur” di Jena, il cui titolo è *Sull’uso dei principi teleologici in filosofia (Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie)*, Kant asserisce l’insufficienza di una concezione puramente fisica e meccanicistica del mondo, dichiarando altresì l’indispensabilità filosofica dei principi teleologici del pensiero, al fine del delineamento trascendentale di una ‘storia della natura’. Già in quella cornice, cioè, la teleologia cui egli fa riferimento è una teleologia empiricamente condizionata, consapevole dei propri limiti e aliena da suggestioni pan-evoluzionistiche, pan-vitalistiche o addirittura teologiche. Cf. Kant, Immanuel: VAÜGTP, in *Gesammelte Schriften*, cit., AA 08: 157-184.

51 KU AA 05: 375.05-20; trad. it., 307-308.

che è chiamato a dare senso a quei molti aspetti del mondo naturale – quegli aspetti principalmente organici della *Natur* –, che la causalità di tipo meccanicistico non riesce compiutamente a spiegare né a comprendere o «presentare»<sup>52</sup>. In altri termini, il principio della teleologia fisica, lungi dal costituire un principio materialmente necessario della spiegazione finalistica dei prodotti naturali, consiste in un principio *soggettivo* circa l’oggettività, in un principio *gnoseologico* anziché epistemologico, la cui validità oggettiva (*objektive Gültigkeit*) è *problematica*, ovverossia è semplicemente *possibile* e «di fatto» indimostrabile.

## TELEOLOGIA FISICA E NECESSITÀ

La teleologia fisica, per mezzo della quale il Giudizio riflettente *dà senso* non soltanto ai singoli esseri organizzati della natura, ma anche alla natura considerata come una totalità organica e vivente, viene *soggettivamente* fondata, nel § 75, mediante il pensiero necessario di «una causa agente intenzionalmente (*eine Ursache, die nach Absichten wirkt*)»<sup>53</sup>, ovvero dall’idea di «un essere che è produttivo secondo l’analogia con la causalità

---

52 È noto come Kant istituisca una differenza epistemologica fondamentale tra i concetti di *explicatio* ed *exhibitio*. Il primo significa infatti la «spiegazione» di un concetto, vale a dire quella specifica giustificazione concettuale che trova riscontro nell’esperienza e che dunque è valida oggettivamente. Il secondo significa invece la semplice (ovverossia incontraddittoria) «presentazione» di un concetto, senza che si prenda posizione sulla sua possibile scientificità. Tra queste due polarità dello sviluppo concettuale c’è poi la mediazione dell’«esposizione (*expositio*)», la quale denota invece quella presentazione concettuale che è suscettibile di acquisire validità oggettiva. Essa, infatti, nella *Kritik der reinen Vernunft* rappresenta il concetto omologo (poiché sensibile e non intellettuale) della deduzione logico-*trascendentale*. Di spazio e tempo si dà infatti *expositio*, ovvero si dà *Erörterung* prima «metafisica» o analitica (e cioè si dà semplice *exhibitio*) e poi «trascendentale», ovvero *explicatio*. Pertanto la *deductio* della *Ragion pura*, attraverso la mediazione della «collocazione» o *expositio*, consiste nell’«attualizzazione» – nel ‘compimento’ e nella ‘specificazione fondamentale’ – delle ‘potenzialità’ della *exhibitio*. Anche in questo caso si tratta evidentemente della risemantizzazione critica dei concetti canonici della scolastica illuministica tedesca.

53 KU, AA 05: 398.01f.; trad. it., 326.

d'un intelletto (*ein Wesen [...] welches, nach der Analogie mit der Causalität eines Verstandes, productiv ist*)»<sup>54</sup>. Infatti, scrive Kant,

Ci è assolutamente *indispensabile* attribuire alla natura il concetto d'una intenzione (*Wir haben nämlich unentbehrlich nötig, der Natur den Begriff einer Absicht unterzulegen*), se vogliamo indagarla osservandola con continuità anche soltanto nei suoi prodotti organizzati; e questo concetto è quindi già per l'uso empirico della nostra ragione una massima assolutamente *necessaria* (*und dieser Begriff ist also schon für Erfahrungsgebrauch unserer Vernunft eine schlechterdings notwendige Maxime*).<sup>55</sup>

Riguardo dunque alla spiegazione dei prodotti della natura in quanto esseri organizzati, il pensiero soggettivo (riflettente e regolativo) di una causa prima che agisce secondo intenzioni – la sua rappresentazione negativa e dal valore segnatamente gnoseologico – consiste in una massima essenzialmente *necessaria* della forza riflettente di giudizio<sup>56</sup>.

L'attribuzione della qualità logica e modale della *Notwendigkeit* a una simile massima sta a significare che il pensiero razionale e negativo di una causa prima, immediatamente produttiva e agente secondo intenzioni non può essere concepito se non in un rapporto *originario e fondamentale* con le già date esistenze della natura organica e dei suoi prodotti. Stante

---

54 KU, AA 05: 398.02f. Traduzione mia.

55 KU, AA 05: 398.12-16; trad. it., 326. Corsivi miei.

56 Nella *Kritik der praktischen Vernunft*, come è noto, Kant distingue i principi pratici (e cioè le proposizioni che hanno come proprio contenuto determinazioni generali della volontà) in massime e leggi. E se le *Gesetze* consistono in dei principi oggettivi, necessari, universali e *a priori*, i quali sono originariamente indipendenti dalla sensibilità e validi per tutti gli esseri razionali; le *Maximen* rappresentano al contrario delle norme soggettive, accidentali, particolari e *a posteriori*: sono cioè delle determinazioni generali della volontà che sono di origine sensibile e perciò valide soltanto per la volontà singola. Ora, all'interno della *Kritik der Urteilskraft*, pur mutando l'ambito di applicazione del concetto di «massima» – non si tratta più della determinazione generale della volontà, bensì del Giudizio – il suo significato concettuale generale, quello di norma soggettiva empiricamente condizionata, non cambia. Cf. Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Bd. 5, in *Gesammelte Schriften*, cit., 1-161, AA 05: 019.07-12; trad. it. *Critica della ragion pratica*, a cura di Vittorio Mathieu, in (Kant, 2004: 33).

infatti la capacità intrinsecamente dinamica, relazionale e regolativa delle categorie della *Modalität* dell'*Urteil*, il pensiero riflettente di un intelletto archetipo acquisisce il predicato modale dell'esser necessario nella misura in cui esso viene concepito in una connessione non derogabile con quella effettività reale della quale *deve* rappresentare il principio esplicativo fondamentale o, ma è lo stesso, il *non differibile* fondamento riflessivo e razionale. Un simile pensiero è quindi suscettibile di valere come massima necessaria della ragione *non* in quanto venga concepito in sé e per sé, bensì in quanto rappresenti un *wesentlicher Grund*, seppur semplicemente nel pensiero, per *l'uso empirico* della ragione medesima; ovvero in quanto costituisca il fondamento di ragione per quell'uso della *Vernunft* che si distingue come una delle novità più importanti della *Kritik der Urteilskraft*, se è vero che esso non è mai specificamente menzionato all'interno della *Kritik der reinen Vernunft*.

Un simile impiego della ragione, poggiando sul fondamento logico della pensabilità *necessaria* di un intelletto archetipo, che dal lato della forma giustifica con ciò questo uso medesimo della *Vernunft* come un uso parimenti necessario o *'naturale'*, definisce come altresì necessaria la relazione tra la capacità riflettente di giudicare – e dunque tra il suo principio (la *Zweckmäßigkeit*) e i suoi concetti puri e *a priori* (i *Naturzwecke*) – e il loro denotato oggettivo corrispondente: la *organisierte Natur*.

*L'empirischer Gebrauch der Vernunft* stabilisce cioè il rapporto tra il pensiero necessario di una causa prima e agente intenzionalmente secondo fini, tra i concetti puri e *a priori* della ragione riferita a leggi (o a prodotti empirici) della natura, tra il Giudizio riflettente (e con esso il suo principio della conformità a scopi), tra tutti questi elementi facoltativi e valutativi soggettivi e, *a parte objecti*, la natura «oggettiva, materiale e interna» degli esseri organizzati naturali e delle leggi empiriche che li investono e connotano, come un rapporto altrettanto *necessario*; con questi ultimi elementi obiettivi che, da parte loro e altrettanto inderogabilmente, proprio a quegli elementi soggettivi non possono non fare capo come al loro principio esplicativo, seppur sempre dal lato semplicemente formale, riflettente e razionale di una simile legatura.

Ora, nella *Anhang zur transscendentalen Dialektik* della *Kritik der reinen Vernunft* Kant aveva distinto l'«uso apodittico della ragione (*apodiktischer Gebrauch der Vernunft*)» dal suo «uso ipotetico (*hypothetischer Gebrauch*)»<sup>57</sup>. Il primo consisteva nella sussunzione, attraverso il Giudizio, del caso particolare (esistente in natura ma non aprioricamente predicibile) sotto l'universale della ragione, che «è [invece] in sé già certo e dato»<sup>58</sup>. Il secondo, al contrario, constava dell'adozione semplicemente problematica, da parte della *Vernunft*, di un simile universale, nella misura in cui esso coincideva con una semplice idea incontraddittoria, e quindi semplicemente (o logicamente) possibile, con il Giudizio che si trovava ad impiegarlo al cospetto di uno o più particolari naturali che, da parte loro, erano invece effettivamente reali, già certi e dati. Questo secondo uso della ragione pura teoretica, un uso che è semplicemente congetturale, si rivelava quindi utile a mettere insieme, sotto l'egida di un principio razionale universale (ma soltanto supposto), «parecchi casi particolari, che nell'insieme sono certi (*mehrere besondere Fälle, die insgesamt gewiß sind*)»<sup>59</sup>, i quali così venivano di conseguenza «messi alla prova per vedere se derivino dalla regola»<sup>60</sup> adottata ipoteticamente dalla ragione medesima,

E qualora risulti – scriveva Kant – che tutti i casi particolari che si possono addurre derivino da essa, si conclude dell'universalità della regola (*auf die Allgemeinheit der Regel [...] geschlossen*), e poi si estende quest'ultima a tutti i casi, anche se non sono dati in sé (*aus dieser aber nachher auf alle Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind*).<sup>61</sup>

---

57 Cf. KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 429.14-22; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 931.

58 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 429.11f.; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 931.

59 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 429.17f.; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 931.

60 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 429.18; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 931.

61 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 429.18-21; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 931.

Sembra evidente come *a parte subjecti* questo uso ‘generico’ e ipotetico della ragione sia (già) compatibile con quello *empirico* messo a punto qualche anno più tardi nelle pagine della *Kritik der Urteilskraft*<sup>62</sup>. Anche quello infatti, come questo e sotto il rispetto della forma, è «fondato su idee intese come concetti problematici»<sup>63</sup> e «non è propriamente costitutivo»<sup>64</sup>. Anche l’uso ipotetico della ragione nella *Kritik der reinen Vernunft* è cioè «soltanto regolativo, per portare così – per quanto è possibile (*so weit als es möglich ist*) – unità nelle conoscenze particolari e approssimare in tal modo la regola all’universalità (*Einheit in die besonderen Erkenntnisse zu bringen, und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu nähern*)»<sup>65</sup>.

Sicché

L’uso ipotetico della ragione tende perciò all’unità sistematica delle conoscenze dell’intelletto, e quest’ultima costituisce il criterio della verità delle regole [*der Proberstein der Wahrheit der Regeln*]. Per altro verso, l’unità sistematica (come semplice idea) è solo un’unità proiettata [*nur projizierte Einheit*] che non va considerata in sé come già data [*an sich nicht als gegeben*], bensì soltanto come problema [*sondern nur als Problem ansehen muß*]; questa, però, serve a trovare un principio per l’uso molteplice e particolare dell’intelletto [*zu dem Mannigfaltigen und besonderen Verstandesgebrauche ein Principium zu finden*], quindi a guidarlo anche verso quei casi che non sono dati.<sup>66</sup>

---

62 «Senza forzare analogie e precorrimenti, possiamo qui vedere come lo spazio di indeterminazione lasciato dall’intelletto, che non riesce a determinare la natura nella sua specifica varietà di forme, sia quello destinato ad accogliere l’inserimento del Giudizio riflettente. È al Giudizio che per così dire spetta di farsi carico dell’opera della ragione, cioè di realizzare l’esigenza di totalità sistematica che la ragione pone; e di realizzarla non imponendo dall’alto alla natura le leggi della ragione, ma mediante questo umile e paziente lavoro senza fine di ricucitura (in cui analogia ed intuizione hanno il ruolo di ago e di filo) dei variopinti brandelli dell’esperienza, che non siamo noi a creare né a determinare nelle loro specifiche qualità, in un tutto coerente. [...] siamo già nel contesto di pensiero della Critica del Giudizio?». Bosi, A.: *Introduzione*, in (Kant, 1993: 43).

63 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 429.23f.; trad. it., 931.

64 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 429.24; trad. it., 931.

65 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 429.29-31; trad. it., 931.

66 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 429f.32-02; trad. it., 931. Sull’ufficio metodologico e regolativo, architettonico e sistematico della *Vernunft* si considerino tra gli altri la

Ora, come nel caso del suo uso ipotetico, anche l'*empirischer Gebrauch der Vernunft* trattato nella *Kritik der Urteilskraft* possiede la peculiarità di procedere dall'*oggettività* di quei casi particolari *della natura* che alla ragione sono già dati, e i quali, stavolta attraverso il Giudizio riflettente – o almeno, stavolta in modo esplicito –, devono poter essere ricondotti, dal basso verso l'alto, e cioè proprio a partire dalla realtà effettiva della loro oggettività molteplice e 'caotica', all'universalità e all'ordine sistematico della ragione. Rispetto a quell'uso però, questo 'terzo' impiego della *Vernunft* viene da Kant definito in maniera più chiara e decisa come un uso *empiricamente condizionato* (delle idee razionali), un uso per il quale, cioè, i *vernünftige Begriffe* sono sì di necessità chiamati a farsi *realmente possibili*, ma soltanto a patto di sottostare a quelle condizioni empiriche che, proprio in quanto tali, non possono in alcun modo essere previste oppure venir costruite *a priori* dalla ragione e dal Giudizio. Esse sono infatti già sempre determinate *nell'esperienza* e da esse è quindi impossibile fare astrazione, se è vero che questo uso dei concetti razionali, pur dovendo procurare una connessione *necessaria* tra la ragione umana e questi stessi casi (o leggi particolari), che nella natura sono già da sempre 'aprioricamente' all'opera, non può in alcun modo procurarne una universalizzazione che sia anche dal lato del loro esserci, della loro realtà e della loro esistenza materiale, una costruzione insieme *particolare e a priori*. Oppure, ma è lo stesso, *universale e a posteriori*.

Detto in altri termini, anche di un concetto razionale e di uso empirico, così come si evince dalla lettera del § 74 della *Kritik der Urteilskraft*, allo stesso modo che di un concetto razionale di uso ipotetico, non si può mai sapere «se si tratti soltanto d'un concetto raziocinante, oggettivamente vuoto (*conceptus ratiocinans*), o d'un concetto razionale, che fonda una conoscenza ed è confermato dalla ragione (*conceptus ratiocinatus*)»<sup>67</sup>. E questo nonostante la legatura invariabile e inderogabile che, a muovere dal fondamento necessario (ma semplicemente razionale) dell'intelletto archetipo, lo congiunge con i prodotti molteplici o con le leggi particolari

---

raccolta di saggi di (Heinrich, 1994); e i volumi di (Neiman, 1994) e (Nuzzo, 2005).  
67 KU, AA 05: 397.14-16; trad. it., 325.

della natura. Detto ancora altrimenti, di un concetto razionale e di uso empirico – e dunque del concetto razionale di fine – non è mai possibile poter stabilire la realtà oggettiva (*objektive Realität*), in quanto esso, per un verso, non può venir comprovato come effettivamente reale attraverso la sola ‘ragione riflettente’ e, per altro verso (con il risultato che però in fondo non cambia), «non può [...] venir trattato dogmaticamente per il Giudizio determinante»<sup>68</sup>. La ragione di questa indimostrabilità della validità oggettiva o della realtà empirica del concetto razionale di fine è ormai nota: esso, infatti, non può procurare

Decisioni sugli oggetti né negative né affermative; perché se le cose sono sussunte sotto un concetto meramente problematico (*bloß problematisch*), i [...] predicati sintetici [...] devono fornire parimenti giudizi problematici sull’oggetto (*desselben [...] Urtheile [...] vom Objekt*), siano essi affermativi o negativi, dato che non si sa se si giudica su qualcosa o su nulla (*indem macht nicht weißt, ob man über Etwas oder Nichts urtheilt*).<sup>69</sup>

Il concetto di fine naturale resta allora *indimostrabile* per il Giudizio, nella misura in cui, proprio come concetto di un prodotto naturale, comprende in sé, in riferimento al medesimo oggetto considerato come fine, sia la necessità razionale dell’idea della natura valutata come un tutto finalisticamente co-ordinato sia, allo stesso tempo, la *contingenza* della forma di quel medesimo tutto, allorché esso venga considerato, *a posteriori* o dal basso verso l’alto, a muovere dalle forme o dalle leggi particolari che lo producono, in quanto espressione pur sempre contingente di quei processi naturali e meccanicistici dai quali proviene.

Oltre però all’oggettività finale, materiale e interna della natura organica e dei suoi prodotti organizzati, che viene chiamata in causa dall’«uso empirico della ragione», nonché dalla prerogativa d’essere «oggettiva» della massima teleologica che proprio a quest’uso fa da guida; così come già brevemente delineato nelle pagine precedenti, si staglia nel ragionamento kantiano un’oggettività di altro tipo, del tutto peculiare

---

68 KU, AA 05: 397.14-18; trad. it., 325.

69 KU, AA 05: 397.06-13; trad. it., 325f.

e che, nelle fogge del pensiero necessario di un intelletto archetipo e immediatamente produttivo, viene posta a fondamento del concetto di fine naturale. Essa, rispetto a quell'altra finalisticamente proiettata sulla natura, si colloca all'interno dell'esposizione kantiana nei termini di un'oggettività di secondo ordine, consistendo perciò in una tipologia di oggettività che è sì incontraddittoriamente pensata – e dunque pensabile di diritto come logicamente possibile – epperò né tangibile né conoscibile, la quale è quindi semplicemente *formale e razionale* anziché essere 'materiale' o sensibile-e-intellettuale insieme. Essa è cioè una oggettività *impropria* o '*sottodeterminata*'<sup>70</sup>, quanto a validità conoscitiva, rispetto a quell'oggettività fisica – per converso '*propria e sovraordinata*', seppur sempre data e contingente –, che contraddistingue i prodotti organici della natura e alla quale la ragione si rapporta nel proprio uso 'fisico'<sup>71</sup>. Laddove la '*sottodeterminazione*' di questa oggettività semplicemente razionale (a quella empirica e contingente della natura organica) non significa però la sua propria vanità, inutilità o 'inefficacia' a fini conoscitivi. Poiché anzi l'oggettività ideale del fondamento razionale della massima teleologica, nonostante la caratteristica di essere *logische* o in sé 'astratta'; al pari

---

70 Con l'uso di questo aggettivo si vorrebbe sottolineare, in sede conoscitiva e all'interno del discorso kantiano, il carattere di subordinazione teorica dell'oggettività logica e razionale rispetto a quella fisico-empirica. In filosofia della scienza la sottodeterminazione delle teorie rispetto ai dati segnala la dipendenza delle teorie e delle entità teoriche impiegate nelle teorie scientifiche dall'oggettività e dalla realtà che esse spiegano, nel senso che i dati ultimi ai quali la scienza teorica deve rimandare hanno sempre carattere osservativo anziché costruttivo o semplicemente 'razionale'.

71 Utilizzo «fisico (*physisch*)» come sinonimo di «empirico (*empirisch*)» e «sensibile (*sinnlich*)», così come Kant nella *Kritik der reinen Vernunft*, allorché egli si riferisca ai concetti puri dell'intelletto come a delle categorie del pensiero oggettivamente valide o di uso fisico (*physischer Gebrauch*), le quali si oppongono pertanto a quei predicati grettamente metafisici – e dunque semplicemente ideali – di una ragione non ancora criticata, il cui uso sia pertanto «iperfisico (*hyperphysischer Gebrauch*)» o «sovrasensibile (*übersinnlicher Gebrauch*)», anziché semplicemente regolativo. È però evidente come riferito alla *Kritik der Urteilskraft* l'uso di questo aggettivo, così come quello kantiano di «empirico» sia da intendere come un uso «spostato», vale a dire come un uso non propriamente conoscitivo ma «quasi-conoscitivo», per utilizzare un'espressione di Garroni nel volume che si è più volte citato.

dell'altra oggettività fisico-empirica, con la quale è indissolubilmente riunita per mezzo della teleologia fisica, viene a costituire, all'interno dell'argomentazione kantiana sul Giudizio riflettente, una delle condizioni necessarie per la pensabilità soggettiva – ma oggettivamente fruttuosa, almeno in linea di principio – del finalismo in natura, inteso come una norma euristica dalla quale viene in ogni caso a dipendere quella possibile «legalità del contingente» per mezzo della quale il Giudizio prova a mettere soggettivamente ordine all'interno di un regno empirico, che per definizione è sempre infinitamente vario e multiforme, e quindi sempre impermeabile ed eccedente rispetto ai rigidi tentativi di classificazione attraverso 'generi e specie'.

Se allora la legatura tra i particolari della natura e gli universali dell'intelletto umano (in particolare quelli dispiegati dal Giudizio secondo la sua capacità riflettente), per un verso – e cioè soggettivamente o dal lato della forma –, è resa possibile tanto dal concetto di fine naturale quanto anche dal principio della finalità interna della natura, cui il concetto di fine è rimesso e affidato (nella misura in cui ambedue costituiscono delle regole proprie della capacità riflettente di giudicare); per altro verso – e cioè 'oggettivamente'<sup>72</sup> o dal lato del proprio presupposto teorico –, questa legatura medesima, affinché possa consistere in una connessione *necessaria* (e non in una congiunzione contingente o semplicemente possibile, secondo la forma *meramente* soggettiva, e dunque accidentale e arbitraria, di un legame finale), esige a proprio fondamento un presupposto parimenti *necessario*, seppur di natura razionale, il quale sia sì semplicemente

---

72 L'oggettività cui faccio riferimento non è l'oggettività fisica' del *Gegenstand*, descritta dai 'predicati materiali' del *Dasein*, dell'*Existenz* o della *Wirklichkeit*, così come Kant li svolge all'interno dell'*Estetica trascendentale*, né è l'obiettività s-oggettivamente fondata dell'*Objekt* e individuata dalla categoria logica, intellettuale e trascendentale della *Realität*; bensì è un'oggettività del pensiero, più simile all'*objektivität* della legge morale della seconda *Kritik*, che non a quella conoscitiva della prima. Essa è tale, in effetti, in virtù della *necessità* del fondamento *razionale* da cui proviene. In tal senso, essa descrive quel sostrato sovrasensibile rispetto al quale tutto ciò che è sensibile o *semplicemente* soggettivo può sussistere soltanto nella forma di ciò che è fondato e condizionato, oppure, ma è lo stesso, sussistere secondo i predicati dinamici e modali dell'accidentalità e della contingenza.

pensabile (*bloß denkbar*) ma pensabile incontraddittoriamente e quindi, almeno logicamente, pensabile secondo *necessità*. Detto altrimenti, affinché si manifesti come un accordo *invariabile e inderogabile*, la *coniunctio* tra i particolari organici della natura e gli universali logici dell'intelletto non può non possedere come propria 'ragione determinante'<sup>73</sup> la rappresentazione razionale di un presupposto *necessario*, il quale possa conseguentemente legittimarla (questa legatura medesima), seppur a fini semplicemente euristici, di ricerca o regolativi, anche 'oggettivamente' (benché pur sempre dal lato di una oggettività unicamente *possibile*, e definibile dunque come sovrasensibile o trascendente)<sup>74</sup>. Una tale congiuntura, allora, affinché sia riconosciuta come *necessaria*, anziché circostanziale od occasionale, esige l'idea *fondamentale* – e per Kant razionalmente *irrefutabile* – di un intelletto archetipo<sup>75</sup>, il quale, così come è scritto nel § 77 della *Dialektik der teleologischen Urteilkraft*,

Non essendo discorsivo come il nostro, ma intuitivo [*intuitiv*], proced[e] dall'universale sintetico (dall'intuizione d'un tutto come tale) al particolare [*vom Synthetisch=Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen)*], cioè dal tutto alle parti [*vom Ganzen zu den Theilen*]; un intelletto dunque che, come la rappresentazione del tutto ch'esso contiene, *non trattiene in sé la contingenza del legame delle*

---

73 Con questa espressione non si vuole naturalmente intendere il principio leibniziano di ragion sufficiente, dacché nel caso del Giudizio riflettente kantiano non si tratta di un uso trascendentale o metafisico della ragione, bensì del suo uso semplicemente regolativo. Con essa si vuole soltanto asserire che senza la rappresentazione razionale di un intelletto archetipo che stia a fondamento della massima teleologica, quest'ultima non potrebbe in alcun modo venir 'esibita' come la massima *necessaria* del Giudizio riflettente.

74 Cf. *supra*, n. 75.

75 Sembrerebbe costituire una contraddizione in termini la definizione dell'idea dell'intelletto archetipo come il fondamento ora oggettivo ora soggettivo del concetto di fine; eppure esso è *objektiv* nella misura in cui designa l'oggetto sovrasensibile, razionale e necessario dell'umana capacità di *pensare*; mentre è *subjektiv* nella misura in cui la sua necessità, in quanto è una necessità puramente logica (anziché reale), in alcun modo concerne i suoi esserci ed esistere o la sua realtà effettiva, pena un indebito (e «leibniziano») salto da ciò che è razionale a ciò che è effettivamente reale (*wirklich*) e quindi oggettivamente sensibile e percepibile.

*parti [die Zufälligkeit der Verbindung der Theile nicht in sich enthält] per renderci possibile una forma determinata del tutto [um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen].<sup>76</sup>*

*A parte objecti<sup>77</sup>*, dunque, la teleologia fisica kantiana, come massima del Giudizio riflettente che implica il pensiero *negativo* della possibilità *necessaria* di un intelletto archetipo, il quale fosse in grado di conoscere «il tutto (*das Ganze*)» in quanto «fondamento della possibilità della connessione delle parti di cui è composto (*Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile*)»<sup>78</sup>, possiede la sua propria, naturale destinazione in una teologia. In una teologia però del tutto peculiare. Quest'ultima, infatti, che in alcun modo può dimostrare – e cioè provare 'fisicamente' o secondo l'esistenza – l'esserci o la realtà effettiva di Dio (pena la sua degradazione a dogmatismo), consiste in una *Theologie* che anziché oggettiva, naturale o materiale è bensì soggettiva, razionale e formale<sup>79</sup>. In quanto tale, essa può allora semplicemente pensare (*denken*) – ma non conoscere (*erkennen*) – l'essere supremo, ovvero può concepirlo come idea (*Idee*) e in quanto fondamento *razionale*-oggettivo della natura per la spiegazione finalistica dei suoi prodotti organici.

Infatti, nella misura in cui la soggettività trascendentale, *erroneamente*, e cioè attraverso il criterio in realtà *semplicemente negativo* – e cioè soltanto logico – dell'intelletto archetipo (anziché attraverso quello di uso empirico dell'intelletto ectipo, l'unico oggettivamente valido cui essa possa legittimamente 'affidarsi' a fini conoscitivi), dovesse iper-fisicamente stimare «il tutto» come il principio materiale fondamentale della connessione necessaria delle sue parti; questo stesso «tutto» risulterebbe falsamente essere un «effetto (*Wirkung*)» o un «prodotto (*Produkt*)» *realmente esistente* e «la cui rappresentazione» sarebbe

76 KU, AA 05: 407.20-25; trad. it., parzialmente modificata, 336. Corsivo mio.

77 Cf. *supra*, n. 75.

78 KU, AA 05: 407.36; traduzione mia.

79 Per un approfondimento della teologia razionale di Kant, che non si limita alla considerazione della sua valenza semplicemente critico-negativa, ma che viceversa rimarca «il lato positivo» dell'argomentare kantiano in una proficua connessione col pensiero di Leibniz, si rimanda a (Wood, 1978).

«considerata come la causa [fisica] della sua [stessa] possibilità». Mentre invece «si dà il nome di fine al prodotto di una causa il cui principio di determinazione (*Bestimmungsgrund*) è la mera rappresentazione [nel solo pensiero] del suo effetto» e non al suo effetto considerato come fenomeno; né, tanto meno, alla sua conseguenza stimata come cosa necessaria o cosa in se stessa<sup>80</sup>.

Non a caso, ha ammonito Kant un paio di paragrafi addietro, e cioè nel § 75, se all'intelletto umano venisse chiesto dell'esistenza di un essere sommo, che agisse intenzionalmente e che consistesse nell'autore o nella causa prima del mondo, il quale fosse pertanto il fondamento effettivamente reale dei fini naturali; questo stesso intelletto dovrebbe astenersi in ogni modo dal rispondere, dacché, su questo punto, e cioè sull'*eventualità* dell'*esistenza* di un simile fondamento ultimo – così come corrispondentemente accade per i concetti empirici della ragione, che essa non può determinare semplicemente da sé come «raziocinanti» o «raziocinati», come semplicemente logici o come oggettivamente validi –, «non possiamo [...] pronunciare alcun giudizio, né affermativo né negativo (*wir [...] objektiv gar nicht, weder bejahend noch verneinend, urtheilen*)»<sup>81</sup>.

Solo questo è sicuro: [...] noi non possiamo porre a fondamento della possibilità di quei fini naturali nient'altro che un essere intelligente (*wir schlechterdings nichts anders als ein verständiges Wesen der Möglichkeit jener Naturzwecke zum Grunde legen können*): solo questo è conforme alla massima del nostro Giudizio riflettente (*welches der Maxime unserer reflectierenden Urtheilskraft [...] Grunde allein gemäß ist*), quindi ad un principio soggettivo, ma indissolubilmente legato alla specie umana (*folglich einem subjectiven, aber den menschlichen Geschlecht unnachlässlich anhängenden*).<sup>82</sup>

La teleologia fisica kantiana si guarda dunque bene dall'affermare che l'esistenza degli esseri organizzati della natura sia originata o necessitata

---

80 Cf. KU AA 05: 408.02-13; trad. it., 336.

81 KU, AA 05: 400.30-32; trad. it., 330.

82 KU, AA 05: 400f.35-02; trad. it., 330.

(secondo il *Dasein*, l'*Existenz* o la *Wirklichkeit*) da un essere razionale, il cui intelletto sia *immediatamente* produttivo, ovvero non umano (e cioè divino) e non *mediatamente*<sup>83</sup> discorsivo. L'indagine critica, infatti, conformemente a quanto prescritto all'intima costituzione dell'intelletto dell'uomo e in virtù della natura e della struttura complessiva della facoltà conoscitiva della soggettività trascendentale – la ragione in generale<sup>84</sup> –, che quella, la *Kritik*, presume di rinvenire nei suoi tratti fondamentali, non può *non* distinguere tra la «mera possibilità delle cose (*bloße Möglichkeit der Dinge*)» e la loro «realtà effettiva (*Wirklichkeit*)». Detto altrimenti, poiché per l'uso conoscitivo delle facoltà soggettive di conoscenza sono richiesti due elementi eterogenei – la possibilità logica dei concetti del *Verstand* e l'esistenza empirica che viene recepita dalle intuizioni sensibili –, la distinzione tra *Möglichkeit* e *Wirklichkeit*, per ciò che concerne la capacità logica e modale di riferirsi a oggetti da parte dell'attività conoscitiva umana, non può in alcun modo essere revocata in dubbio. *Contra* Leibniz e la 'scolastica illuministica tedesca'; contro, in particolare, le metafisiche

---

83 L'intelletto umano è per Kant *mediatamente* discorsivo, e non 'semplicemente' discorsivo, poiché il suo riferimento agli oggetti empirici dell'intuizione, come è noto, può avvenire soltanto attraverso l'intercessione dell'altra, umana facoltà di conoscere, vale a dire la sensibilità.

84 Come noto Kant distingue una «ragione in senso generale (*Vernunft überhaupt*)» e una ragione per così dire 'in senso particolare'. La prima designa «l'intera superiore facoltà di conoscenza (*das ganze obere Erkenntnisvermögen*)», ciò che in senso generale è contrapposto alla sensibilità in quanto «facoltà conoscitiva inferiore (*unteres Erkenntnisvermögen*)». Come particolare, invece, la ragione si oppone all'intelletto – «la facoltà delle conoscenze (*das Vermögen der Erkenntnisse*)» – e designa semplicemente «la facoltà dei principi (*das Vermögen der Prinzipien*)» della conoscenza *a priori*. Come tale, essa esige l'«assolutamente incondizionato (*das absolut Unbedingte*)», il principio supremo e lo scopo finale della sua operatività trascendentale; ma anche il cardine ontologico – soltanto agognato – che essa vorrebbe subordinasse a sé tutto quanto nell'esperienza soggettiva si dà come condizionato e mutevole. Come «facoltà d'inferire [sillogisticamente] (*Vermögen zu schließen*)», dunque, e al contrario dell'intelletto nella sua foggia ectipa, la ragione sa spingersi disinvoltamente al di là dei limiti fissati dalla sensibilità.

di Christian Wolff e Alexander Gottlieb Baumgarten<sup>85</sup>, nella *Anmerkung* al § 75, ovvero nel § 76, Kant scrive infatti che

Ogni nostra distinzione tra ciò che è semplicemente possibile e ciò che è effettivamente reale si basa sul fatto che il possibile significa soltanto la posizione della rappresentazione d'una cosa rispettivamente al nostro concetto, e in generale alla nostra facoltà di pensare, [*alle unsere Unterscheidung des bloß Möglichen vom Wirklichen behrnt darauf, daß das erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respectiv auf unsern Begriff überhaupt das Vermögen zu denken*], mentre il reale significa l'atto di porre la cosa in se stessa (al di fuori di questo concetto) [*das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriffe) bedeutet*]. Così la distinzione tra le cose possibili e quelle reali è una distinzione che ha valore meramente soggettivo per l'intelletto umano (*Also ist die Unterscheidung möglicher Dinge von wirklichen eine solche, die bloß subjectiv für den menschlichen Verstand gilt*).<sup>86</sup>

Dunque, solo per un intelletto che fosse archetipo anziché ectipo – divino anziché umano, di matrice leibniziana anziché kantiana –, la distinzione

---

85 È noto che la definizione kantiana dell'esistenza, dell'esserci e dell'effettività reale segna una decisa presa di distanza dalla determinazione che dei predicati suddetti era invalsa nella metafisica di scuola. In Wolff, infatti, l'*Existenz* il *Dasein* o la *Wirklichkeit* dell'ente rappresentano il suo *complementum possibilitatis*, ovvero il «compimento della [sua] possibilità». In Baumgarten, invece, l'esserci, l'esistenza e l'effettività reale di qualcosa consistono nel *complementum essentiae sive possibilitatis internae*, ovvero nel «compimento dell'essenza o delle (sue) possibilità interne». Come è del tutto evidente entrambe queste definizioni dell'esistenza di qualcosa sono mutate da Leibniz, il quale 'subordina' la conoscenza dell'esistenza di qualcosa alla sua ragion sufficiente, e cioè fa dipendere l'esistenza degli individui da un criterio di identità (il principio di contraddizione) che è del tutto interno al loro concetto. Contro queste analisi semplicemente concettuali delle essenze, bastate sulla non-contraddittorietà logica dei loro attributi, Kant riafferma la priorità o la sporgenza dell'esistere (di qualcosa) rispetto alle sue determinazioni interne. Su questo punto egli difende perciò una concezione empirica del dato, il quale è definibile anzitutto come ciò che c'è e sussiste (oltreché come ciò che è 'costruito' concettualmente). Cf. (Wolff, 1962: § 174) e (Baumgarten, 1963: § 55, traduzione mia). Sul rapporto tra *Schulmetaphysik* e filosofia kantiana cf., tra gli altri, (Romano, 2017: 91-100) e (Organte, 1984: 275-282).

86 KU, AA 05: 402.06-11; trad. it., parzialmente modificata, 331.

tra la possibilità e la realtà effettiva delle cose della natura non avrebbe ragione d'essere. Quell'intelletto, in effetti, sarebbe in grado di conoscere «intuitivamente» non solo tutto ciò che è ma anche tutto ciò che può essere conosciuto. Sicché la possibilità logica della non esistenza, oppure la contingenza dell'esistenza di fatto, o anche la necessità *a priori* dell'esserci in quanto distinta dalla sua contingenza *a posteriori* sarebbero, per un tale intelletto, delle determinazioni categoriali dell'*Objektivität* del tutto prive di senso<sup>87</sup>.

Per l'intelletto umano, viceversa, la distinzione delle suddette categorie modali, così come la differenza tra queste ultime e la realtà con cui sono in rapporto, resta inevitabile. Al pari di quel *concetto necessario* di un essere sommo, che non soltanto consiste in una «indefettibile esigenza della ragione (*unablässige Forderung der Vernunft*)»<sup>88</sup>, ma che costituisce altresì il fondamento razionale-e-oggettivo del carattere soggettivamente *necessario* della finalità interna (della natura organica), vale a dire il *fundamentum rationis* di quella massima regolativa ed euristica del Giudizio riflettente nella quale esso, in quanto fondamento *semplicemente pensato*, può trovare la giusta collocazione *ideale* (oltreché negativa).

Infatti, allorché l'intelletto umano voglia rappresentarsi, attraverso il «criterio fondamentale (*Maßgabe*)» dell'intelletto archetipo, la produzione, la costituzione e il collegamento delle singole parti della natura organica come «dipendenti (*abhängende*)» – ovvero sia come «effetti (*Wirkungen*)», come «prodotti (*Produkte*)» o come «conseguenze (*Folgen*)»<sup>89</sup> – della natura come un tutto [e cioè alla stregua di un risultato della *Natur* considerata come «causa (*Ursache*)»]<sup>90</sup>, ciò può avvenire

87 In estrema sintesi, nella filosofia di Kant è archetipo (*archetypus*) quell'intelletto intuitivo, che, a differenza di quello umano e discorsivo, già nel concetto logico di qualcosa – anziché per il tramite della sua immagine schematica e percettiva (*intellectus ectypus*) –, coglie insieme la sua realtà effettiva.

88 KU, AA 05: 402.21f.; trad. it., parzialmente modificata, 331.

89 I tre termini qui impiegati – *Wirkung*, *Produkt* e *Folge* – sono utilizzati da Kant come sinonimi e in senso analogico anziché fisico (intendendo con quest'ultimo il senso newtoniano, meccanicistico e deterministico della relazione causale moderna).

90 Anche in questo caso il concetto di causa, poiché è da Kant usato nella cornice della capacità riflettente di giudicare, è da intendere più in senso 'filosofico e

soltanto dal lato della *forma* di un tale legame, vale a dire dal lato della riflessione soggettiva sul finalismo ‘presuntivamente’ materiale e interno della natura. Se così non avvenisse – se cioè si stimasse un tale ‘rapporto causale’ come un rapporto dal valore segnatamente materiale, determinante o costitutivo: un rapporto ‘fisico’ (o dogmatico, come nel caso della *metaphysica specialis* di scuola), anziché riflettente o semplicemente ‘razionale’ –, verrebbero conseguentemente a prodursi una «contraddizione (*Widerspruch*)» e un’«antinomia (*Antinomie*)» propriamente dette tra il meccanicismo della natura (*Mechanismus der Natur*) e il suo «finalismo (*Finalismus*)» o «tecnicismo (*Technizismus*)». Mentre invece, così come è chiaramente scritto nel § 77 della *Dialektik der teleologischen Urteilkraft*,

È una semplice conseguenza della particolare costituzione del nostro intelletto [*es bloß eine Folge aus der besondern Beschaffenheit unseres Verstand sei*] che noi ci rappresentiamo i prodotti della natura come *possibili* secondo un tipo di causalità diverso da quello delle leggi naturali della materia, cioè solo secondo il tipo delle cause finali; e ne segue ancora che questo principio *non* concerne la possibilità di tali cose in se stesse (anche considerate come fenomeni) secondo questo modo di produzione, ma soltanto quella del giudizio che di tali cose è possibile al nostro intelletto [*dieses Princip nicht die Möglichkeit solcher Dinge selbst (selbst als Phänomene betrachtet) nach dieser Erzeugungsart, sondern nur die unserem Verstande mögliche Beurtheilung derselbe angehe*].<sup>91</sup>

In altri termini, se l’intelletto umano fosse capace di cogliere insieme (e cioè intuitivamente) il particolare e l’universale – «il singolo caso e la legge» –, e non fosse invece tenuto a procedere discorsivamente dall’universale al particolare (o viceversa), dovendo dunque applicare il primo al secondo (oppure sussumere il secondo sotto il primo), non ci

---

razionalistico’ – e cioè come causa anzitutto *formale e razionale* – che non nel senso ‘scientifico, materialistico e realistico’ della fisica moderna, e quindi non in quanto causa fisico-meccanica (come invece avviene nel contesto della prima *Kritik* e della capacità determinante di giudicare).

91 KU, AA 05: 408.06-13; trad. it., parzialmente modificata, 336. Corsivi miei.

sarebbe motivo di dover distinguere tra meccanicismo e finalismo della natura. Se ciò invece avviene – ed è anzi *necessario* che avvenga, date le prerogative della facoltà conoscitiva della soggettività trascendentale –, è in ragione dell'insufficienza e della parzialità della spiegazione meccanicistica della natura, la quale non sempre è adottabile con successo per comprendere la specificità *non* meccanica di certi fenomeni naturali<sup>92</sup>. Nei casi in cui essa si dimostra lacunosa il Giudizio ricorre alla riflessione e al principio della finalità materiale e interna della natura, allorché questi, di fronte alla particolarità e alla contingenza di certi prodotti naturali, tentando di 'farsene una ragione', li riconducono – seppur soltanto soggettivamente o dal lato della forma – ad unità e legalità. Il ricorso alla spiegazione finalistica della natura, in ciò il § 77 della *Dialektik der teleologischen Urteilkraft* non lascia dubbio alcuno, costituisce dunque una *necessità* imposta dai limiti della facoltà conoscitiva della soggettività umana. «Infatti [...] il legame teleologico di cause ed effetti è del tutto indispensabile al Giudizio [riflettente] in vista d'un un tale oggetto [la natura organica e i suoi esseri organizzati], anche solo per studiarlo con il filo conduttore dell'esperienza»<sup>93</sup>.

D'altra parte – scrive Kant nel successivo § 78 – è una massima della ragione [...] necessaria, quella di non trascurare il principio finale dei prodotti della natura, perché esso, pur non rendendo più comprensibile (*nicht begreiflicher*) il modo della loro genesi (*die Entstehungsart derselben*), è tuttavia un principio euristico (*heuristisches Prinzip*) per studiare le leggi particolari della natura (*den besondern Gesetzen der Natur nachzuforschen*); supponendo tuttavia che non se ne voglia far uso per spiegare in tal modo la natura in quanto tale (*um die Natur selbst darnach zu erklären*).<sup>94</sup>

---

92 «Nessuna ragione umana (né alcuna ragione finita, che sia qualitativamente simile alla nostra, per quanto superiore di grado) può sperare di comprendere a partire da pure cause meccaniche la produzione anche di un filo d'erba». KU, AA 05: 409.33-37; trad. it., 338.

93 KU, AA 05: 409f.37-03; trad. it., 338. Sul rapporto tra contingenza 'della natura' e universalizzazione giudicante e riflettente si veda (Chiereghin, 1992: 157-164).

94 KU, AA 05: 411.01-06; trad. it., 339.

La *Vernunft* non può dunque esimersi dal porre la questione della *possibilità necessaria* del finalismo nella natura, e dunque dal pensare la *Zweckmäßigkeit* e l'intelletto archetipo nei termini di due fondamenti complementari – l'uno tutto soggettivo (e semplicemente possibile, seppure puro, universale e *a priori*), l'altro invece oggettivo, seppur nel senso di un'oggettività semplicemente razionale, impropria o di secondo ordine (epperò necessariamente da pensare) – di quegli *organisierte Wesen der Natur*, che le sembrano conformi, in quanto a costituzione e funzionamento interni, al concetto di fine naturale. Per la ragione umana diviene quindi necessario pensare la possibilità di una particolare specie di causalità, che non è quella che ordinariamente si incontra nella natura fisica. Così, alla 'meccanica generale' delle cause naturali la ragione umana aggiunge l'idea della spontaneità di una causa formale e finale, «senza la quale non si è in grado di dare alcuna ragione (*kein Grund*) di quelle forme» organizzate della natura<sup>95</sup>. Ciò non significa però, naturalmente, che la *positio rationis* di un simile fondamento necessario venga a coincidere con un accrescimento della conoscenza umana in sede epistemologica. Infatti,

Se ci si concede che un supremo architetto abbia creato direttamente le forme della natura tali quali da allora esistono, o che abbia predeterminato quelle che continuamente si formano, nel corso dei processi naturali, secondo lo stesso modello [come non pensare a Leibniz?]: da ciò la nostra conoscenza della natura non fa registrare il minimo progresso, poiché non conosciamo per nulla il modo d'agire di questo essere e le sue idee [...] e non possiamo spiegare la natura a partire da esso.<sup>96</sup>

Il Giudizio riflettente, cioè, non può rappresentare di per se stesso un 'modo' della spiegazione della natura che pretenda di svolgersi apoditticamente, e cioè dall'alto verso il basso e *a priori* come nel caso del Giudizio determinante. In quel caso, infatti, la regola universale al Giudizio è già data, mentre in quest'altro caso si tratta invece del movimento opposto: e cioè della universalizzazione semplicemente ipotetica, *a posteriori* e dal

---

95 KU, AA 05: 411.15f.; trad. it., 339.

96 KU, AA 05: 410.19-26; trad. it., 339.

basso verso l'alto dei particolari processi della natura, i quali, a differenza della regola soggettiva e autonomamente reperita dal Giudizio riflettente, sono già dati. Pertanto, nell'affermare il carattere teleologico della natura organica e dei suoi prodotti organizzati,

La ragione deve procedere con cautela (*Zwar muß die Vernunft <...> behutsam verfahren*), senza cercare di dichiarare il carattere teleologico d'ogni tecnica della natura, cioè d'una facoltà produttiva della natura che manifesti in sé finalità di forme per la nostra semplice apprensione [*unsere bloße Apprehension*] (come nei corpi regolari), sempre considerandoli come possibili in modo puramente meccanico (*bloß mechanisch=möglich*); ma volere per questo escludere del tutto il principio teleologico, là dove la finalità, nell'indagine razionale sulla possibilità delle forme naturali mediante le loro cause, si manifesta in modo irrefutabile (*sich ganz unläugbar [...] zeigt*) come relazione ad un altro tipo di causalità, il voler sempre tuttavia seguire il puro meccanismo, è cosa che deve obbligare la ragione a vagare nel dominio del fantastico (*eben so phantastisch [...] herumschweifend machen*), tra chimeriche facoltà naturali (*unter Hirngespinsten von Naturvermögen*), del tutto impensabili (*die sie gar nicht denken lassen*), non meno di come una spiegazione puramente teleologica, che trascuri del tutto il meccanismo naturale (*bloß teologische Erklärungsart die gar keine Rücksicht auf den Naturmechanismus nimmt sie schwärmerisch machte*), la farebbe cadere nel fanatismo.<sup>97</sup>

La teleologia, dunque, non consente di *conoscere* nulla più di quanto non si sia già conosciuto attraverso il meccanicismo della natura. Senza di essa, però, non sarebbe possibile sviluppare quella 'connessione raziocinante' e soggettiva che non soltanto esibisce a fini euristici l'organizzazione interna dei viventi, ma si sforza altresì di comprendere, sempre per finalità di ricerca, anche il loro appartenere a un dato ecosistema o il loro esser parte di una specie determinata. Senza la considerazione finalistica della natura, cioè, non si potrebbe ad esempio comprendere quel senso triplice dell'autoproduzione dei viventi, secondo il quale essi si rigenerano costantemente sia come specie (nell'attività riproduttiva propriamente

---

97 KU, AA 05: 411.16-29; trad. it., 339.

detta) sia come individui (nei loro propri processi di crescita e sviluppo) sia, al contempo, come individui specifici, ovvero come prodotti naturali che, prosperando e riproducendosi di volta in volta, non soltanto si assicurano la loro propria sopravvivenza ma garantiscono frattanto e la perpetuazione della loro specie e, almeno in qualche misura, la vita dell'ambiente determinato di cui sono parte<sup>98</sup>.

Cionondimeno, torna ad ammonire Kant, il meccanicismo e il finalismo della natura, come modi o tipologie della spiegazione dei fenomeni naturali, non possono essere impiegati 'allo stesso titolo' – e cioè come principi entrambi costitutivi della forza determinante del giudizio –, per spiegare la generazione, la costituzione e, per così dire, il 'funzionamento vitale complessivo' di un medesimo prodotto organico della natura.

I due principi non si lasciano, in una stessa cosa naturale, collegare (*verknüpfen*) come reciproci principi di spiegazione [*Erklärung*] (deduzione [*Deduction*]) riguardo ad una stessa cosa della natura, cioè non si lasciano unificare (*vereinigen*) come principi dogmatici e costitutivi della conoscenza della natura per il Giudizio determinante.<sup>99</sup>

Infatti, anche supponendo un unico «fondamento reale sovrasensibile [...] della natura (*ein [...] übersinnlicher Realgrund für die Natur*)»<sup>100</sup> che stia alla base di entrambe le tipologie della *Erklärung* – un fondamento soggettivamente necessario e oggettivamente sovrasensibile, ovvero l'idea razionale di Dio –, «l'una spiegazione esclude [...] l'altra (*eine Erklärungsart schließt die andere aus*)»<sup>101</sup>, essendo l'una il risultato della

---

98 Su questo cf. i §§ 63-64 della KU, in particolare il concetto di finalità esterna e relativa e l'esempio dell'albero ivi collocati. Sembra evidente, rispetto ai temi qui menzionati, il risuonare della psicologia aristotelica del *De Anima*, in particolare delle considerazioni svolte nel *Libro B*, a proposito della facoltà nutritiva della ψυχή. Cf. quindi (Aristotele, 2018, in particolare B 4, 415 a 14 – 416 b 31). Per un resoconto ragionato delle prospettive di Aristotele e Kant, oltreché di Hegel, su questi temi, cf. (Chiereghin, 1995: 213-247). Sulla rapporto tra finalità hegeliana e conformità a scopi kantiana cf. tra gli altri (Baum, 1990: 158-173).

99 KU, AA 05: 411.30-33; trad. it., 339-340.

100 KU, AA 05: 409.13f.; trad. it., 337.

101 KU, AA 05: 412.05f.; trad. it., 340.

capacità riflettente di giudicare e l'altra la conseguenza del Giudizio determinante. Ne segue allora che, così come si evince nuovamente nel § 78 della *Dialektik der teleologischen Urteilskraft*,

L'unione dei due principi non può fondarsi su un principio della spiegazione (*explicatio*) della possibilità d'un prodotto secondo leggi date per il Giudizio determinante [*die Verbindung beider Principien nicht auf einem Grunde der Erklärung (Explication) der Möglichkeit eines Produkt nach gegebenen Gesetzen für die bestimmende <...> Urteilskraft beruhen könne*], ma solo su un principio dell'esposizione (*expositio*) di questa per il Giudizio riflettente [*sondern nur auf einem Grunde der Erörterung (Exposition) derselben für die reflectirende Urteilskraft*]. – Spiegare [*erklären*] significa infatti derivare da un principio [*von einem Prinzip ableiten*] che si deve quindi poter conoscere ed indicare con chiarezza [*welches man also deutlich muß erkennen und angeben können*].<sup>102</sup>

Di conseguenza, il conflitto o l'«opposizione (*Widerstreit*)» di meccanismo e finalismo all'interno della *Dialektik der teleologischen Urteilskraft* non dà vita a una contraddizione e a una dialettica vere e proprie, in cui la verità e la realtà dell'uno determinino forzatamente la falsità e l'illusorietà dell'altro. Diversamente dalla *Dialektik* della *Kritik der reinen Vernunft*, infatti, ove la ragione teoretica procura e affronta ben quattro antinomie, la dialettica del Giudizio teleologico, al pari non soltanto di quella del Giudizio estetico, ma anche di quell'altra che è contenuta nella *Kritik der praktischen Vernunft*, consta di un'unica antinomia, la quale è «parvente (*scheinbar*)», ovverossia «illusoria» o «semplicemente apparente».

A differenza delle antinomie della *Ragion pura*, le quali, in quanto principi dogmatici della considerazione del mondo si compongono di una *Thesis* e una *Antithesis*, la *bloß scheinbare Antinomie* della *Dialektik der reflectirende Urteilskraft* si compone semplicemente di due massime, che Kant enuncia all'interno del § 70 della stessa. La *erste Maxime* sostiene che «ogni produzione di cose materiali e delle loro forme deve essere giudicata possibile secondo leggi puramente

---

102 KU, AA 05: 412.16-22; trad. it., 340.

meccaniche»<sup>103</sup>. Mentre la *zweite Maxime* sostiene invece che «alcuni prodotti della natura materiale, non possono essere giudicati possibili secondo leggi puramente meccaniche (il loro giudizio richiede una legge causale del tutto diversa, cioè quella delle cause finali)»<sup>104</sup>. La ragione per cui queste massime non danno luogo a un'antinomia vera e propria sta nel fatto che entrambe, lungi dall'essere delle regole del Giudizio che si pretendano vere e cioè costitutive e determinanti l'esperienza, rappresentano invece dei principi del Giudizio che sono semplicemente riflettenti e regolativi dell'indagine soggettiva sulla natura. Soltanto nella misura in cui venissero erroneamente concepite come *leggi* del Giudizio determinante (anziché appunto come *massime* del Giudizio riflettente), esse potrebbero valere come principi dogmatici della riflessione sulla natura. In tal caso, la prima massima si trasformerebbe nella *Tesi* secondo cui «ogni produzione di cose materiali è possibile secondo leggi puramente meccaniche»<sup>105</sup>; mentre la seconda si troverebbe conseguente ad enunciare l'*Antitesi* secondo la quale «la produzione di alcune cose materiali non è possibile secondo leggi puramente meccaniche»<sup>106</sup>. Antinomia o contraddizione che però Kant non concede, in quanto «la ragione non può dimostrare né l'uno né l'altro di questi principi»<sup>107</sup>, e segnatamente in quanto «noi non possiamo avere alcun principio determinante a priori della possibilità delle cose secondo leggi della natura semplicemente empiriche»<sup>108</sup>.

La ragione della non contraddittorietà di meccanicismo e finalismo risiede allora, per un verso, nella loro considerazione non strettamente metafisica e anzi, per così dire, semplicemente 'metodologica'; per altro verso, come si è tentato di mostrare nelle pagine precedenti, ambedue le massime del Giudizio si situano su due versanti funzionalmente eterogenei della capacità di giudicare (della realtà esterna). L'uno, il meccanicismo,

---

103 KU AA 05: 387.03-05; trad. it., 317.

104 KU AA 05: 387.06-09; trad. it., 317.

105 KU AA 05: 387.13f.; trad. it., 317.

106 KU AA 05: 387.15f.; trad. it., 317.

107 KU AA 05: 387.21f.; trad. it., 317.

108 KU AA 05: 387.22-24; trad. it., 317

concerne infatti la capacità determinante del Giudizio, ovvero consiste in quella spontaneità operativa del giudicare, che appartiene strettamente all'intelletto (umano) in quanto facoltà dei concetti e dei giudizi; con questi ultimi che sono costitutivi del contenuto fisico-empirico degli oggetti della realtà cui si rivolgono (ora matematicamente ora dinamicamente, a seconda che si tratti delle categorie matematiche della quantità e della qualità o di quella dinamica dei principi della relazione; mentre la modalità, come si è visto, non è preposta alla costruzione del contenuto trascendentale dei *Gegenstände der Erfahrung*). L'altro, il finalismo, riguarda invece la facoltà riflettente di giudicare, e cioè rappresenta quella capacità semplicemente regolativa della riflessione sulle leggi o sugli organismi *particolari e già dati* nella natura, che appartiene interamente al Giudizio, inteso però non più come sinonimo di intelletto (così come invece avviene nella *erste Kritik*), bensì considerato e svolto in quanto facoltà mediana e mediatrice di intelletto e ragione, e il cui ufficio trascendentale, stavolta 'tutto proprio' e peculiare, è quello di considerare gli oggetti della sua propria riflessione non già come conseguenza del caso, bensì secondo «il filo conduttore dell'esperienza», e cioè alla stregua di totalità naturali non casuali o semplicemente contingenti ma che in qualche misura sono universalizzabili e finalisticamente articolate. Di modo che queste totalità naturali medesime, a loro volta, quanto a struttura interna complessiva, risultino essere il riflesso naturale e oggettivo, materiale e interno, dell'insieme finalisticamente orientato delle facoltà conoscitive dell'animo umano, vale a dire dei *Naturzwecke*. Nelle parole che Kant utilizza nel successivo § 71, quello della *Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie*, il finalismo

Non è che un'idea (*eine bloÙe Idee ist*), alla quale non si pretende affatto di attribuire realtà, servendosene soltanto come d'un filo conduttore per la riflessione (*nur zum Leitfaden der Reflexion*), che resta sempre aperta (*immer offen bleibt*) a tutte le spiegazioni meccaniche (*für alle mekanische Erklärungsgründe*) e non esce dai confini del mondo sensibile.<sup>109</sup>

---

109 KU, AA 05: 389.12-16; trad. it., 319.

Pertanto,

Tutta l'apparenza [illusoria] d'una antinomia [*Aller Anschein einer Antinomie*] tra la massima della spiegazione propriamente fisica (meccanica) e di quella teleologica (tecnica) si basa dunque su questo: che si scambia un principio del Giudizio riflettente con uno del Giudizio determinante, e l'autonomia del primo (che vale solo soggettivamente, per l'uso della nostra ragione relativamente alle leggi particolari dell'esperienza) con l'eteronomia dell'altro, che deve regolarsi sulle leggi (universali o particolari) poste dall'intelletto.<sup>110</sup>

### LA TELEOLOGIA È UN PRINCIPIO ESPLICATIVO NECESSARIAMENTE POSSIBILE

Nella *Kritik der reinen Vernunft*, dunque di nuovo nella cornice dell'analisi della capacità determinante del Giudizio, la necessità dei principi dell'intelletto viene da Kant definita come il prodotto della congiunzione (*Verbindung*) delle categorie della possibilità (logica) e dell'esistenza (reale-percettiva), ovvero come «l'esistenza data mediante la sua stessa possibilità (*die Existenz, die durch die Möglichkeit selbstgegeben ist*)»<sup>111</sup>. Al pari di ogni altra categoria modale, la *Notwendigkeit* «non contribuisce in nulla al contenuto del giudizio (*sie nichts zum Inhalte des Urteils beiträgt*) [...] ma riguarda soltanto il valore della copula in rapporto al pensiero in generale (*sondern nur den Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht*)»<sup>112</sup>. Essa, cioè, non soltanto non concerne le condizioni materiali della *Erfahrung*, le quali in se stesse sono sempre date (ovverosia empiriche, *de facto* e contingenti), ma nemmeno riguarda quelle condizioni formali e soggettive dell'esperienza che concorrono alla costruzione, prima

---

110 KU, AA 05: 389.20-27; trad. it., 319.

111 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 96.12f.; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 213. Si tratta del § 11 dell'*Analytik der Begriffe*, paragrafo che manca interamente nell'edizione del 1781, è senza titolo in quella del 1787 e segue il paragrafo dieci, intitolato *Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien*.

112 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 89.27-30. Si tratta del § 9 dell'*Analytik der Begriffe*, il cui titolo è *Von der logischen Function des Verstandes in Urtheilen*; trad. it. parzialmente modificata *Critica della ragion pura*, cit., 199.

sensibile e poi intellettuale, della legalità deterministica dell'universo. A differenza delle forme pure e *a priori* della sensibilità (spazio e tempo), dei titoli delle categorie matematiche dell'intelletto (quantità e qualità), ma anche di quello dinamico delle categorie della relazione (il quale come noto procura il «collegamento universale dei fenomeni» – vale a dire la sintesi delle percezioni e delle intellezioni soggettive riferite a *Objekte*, secondo rapporti temporali di permanenza [*Beharrlichkeit*], di successione [*Folge*] e di simultaneità [*Zugleichsein*]<sup>113</sup> –); il titolo categoriale della modalità, lungi dal 'costruire' il contenuto obiettivo dei fenomeni, si limita a definire la tipologia e il modo del pensiero soggettivo che si riferisce a oggetti. In tal senso, *Möglichkeit*, *Existenz* e *Notwendigkeit*, pur non essendo categorie oggettivamente sintetiche, *nicht objektivsyntetisch*<sup>114</sup>, scrive Kant, «tuttavia lo sono soltanto soggettivamente (*so sind sie nur subjektiv*)»<sup>115</sup>, sicché, se un oggetto «si accorda con le condizioni formali dell'esperienza (secondo l'intuizione e secondo i concetti) è possibile [*Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich*]<sup>116</sup>, se invece «si connette con le condizioni materiali dell'esperienza (della sensazione) è effettivamente reale [*Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich*]<sup>117</sup>; o, infine, se «è determinato tramite la connessione delle percezioni secondo concetti

---

113 Cf. KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 159.12-16; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 357.

114 «I principi della modalità non sono però oggettivamente sintetici, poiché i predicati della possibilità, della realtà e della necessità non accrescono minimamente il concetto di cui vengono affermati, per il fatto di aggiungere ancora qualcosa alla rappresentazione dell'oggetto». KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 197.25-28; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 441. Il brano è tratto dall'*Analytik der Grundsätze*, in particolare dalla *Widerlegung des Idealismus*.

115 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 197.29; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 441.

116 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 185.22f.; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 415.

117 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 185.24f.; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 415.

(*ist er durch den Zusammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen bestimmt*), allora l'oggetto è necessario (*so heißt der Gegenstand notwendig*)»<sup>118</sup>. Pertanto, i principi della modalità (*Grundsätze der Modalität*) non accrescono minimamente il contenuto del concetto del quale sono affermati: essi non aggiungono nulla alla rappresentazione soggettiva dell'oggetto, se non «la facoltà conoscitiva in cui esso sorge e in cui ha la sua sede (*die Erkenntnißkraft hinzu, worin er entspringt und seinen Sitz hat*)»<sup>119</sup>.

I principi della modalità dunque non dicono nient'altro, riguardo ad un concetto, se non l'operazione della facoltà conoscitiva (*die Handlung des Erkenntnisvermögen*) tramite cui esso viene generato (*erzeugt wird*). [...] Così [...] i principi della modalità [...] non accrescono assolutamente il loro concetto delle cose in generale (*Dingen überhaupt*), ma indicando soltanto come esso in generale viene congiunto (*verbunden wird*) con la capacità conoscitiva.<sup>120</sup>

Pertanto, contro «il dogmatismo» delle gnoseologie metafisiche di Leibniz, Wolff e Baumgarten, la realtà effettiva (*Wirklichkeit*) di una 'cosa' non consiste nella posizione della sua «completa possibilità (*vollständiger Möglichkeit*)». La «possibilità completa» di una cosa, infatti, eccede sempre, analiticamente, e cioè dal punto di vista semplicemente logico e intellettuale, il *fatto* puntuale di esistere di alcunché. L'*Existenz*, cioè, non consiste in un predicato logico – e dunque in un «predicato reale» – della cosa alla quale è attribuito, ma rappresenta una «connessione della cosa con la percezione (*Verknüpfung desselben [des Dinges] mit der Wahrnehmung*)»<sup>121</sup> che di quella cosa si ha effettivamente, nella misura cioè in cui essa sia già data alla percezione soggettiva. In altri termini, «per

---

118 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 197.36f.; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 441.

119 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 197.31f.; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 441.

120 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 198.01-12; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 441-443.

121 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 198, Anmerkung; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 443, n.

dimostrare la realtà oggettiva (*objective Realität*)» delle categorie – e per poter giudicare alcunché come esistente – «abbiamo bisogno (*bedürfen*) non semplicemente delle intuizioni, ma persino sempre di intuizioni esterne (*äußere Anschauungen*)»<sup>122</sup>, e cioè di intuizioni spaziali, che siano recettive di oggetti già dati alla capacità rappresentativa del soggetto.

Tornando dunque alla *Kritik der Urteilkraft* e al caso del Giudizio teleologico, la necessità descritta dal principio della finalità materiale e interna della natura non consiste più nella definizione della rigorosa oggettività conoscitiva di cui si tratta nella prima *Kritik*. Essa non è più sinonimo di quella *objektive Gültigkeit*, di quella «validità oggettiva», che connota in senso eminente la capacità epistemologica della soggettività trascendentale e che costituisce il segno distintivo della rivoluzione copernicana in seno all'umano modo di conoscere (scientificamente). Essa non designa più «la necessità materiale nell'esistenza (*die materiale Notwendigkeit im Dasein*)»<sup>123</sup>, la quale scaturisce – per ciò che concerne la sua cognizione s-oggettiva – dalla sintesi *a priori* di intuizione empirica e categoria, bensì è un analogo di «quella meramente formale e logica nella connessione dei concetti (*die bloß formale und logische in Verknüpfung der Begriffe*)»<sup>124</sup>. La necessità, nella *Kritik der Urteilkraft*, nella misura in cui ne determina il valore prettamente logico e modale, accentua dunque i caratteri di dinamicità e regolatività della finalità nella natura ('oggettiva', 'materiale' e 'interna' soltanto 'in seconda battuta'), pur non comportando l'abbandono *tout court*, da parte del Giudizio

---

122 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 200.07-09; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 447.

123 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 193.25f.; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 433. «Ciò di cui noi possiamo conoscere la necessità non è, dunque, l'esistenza delle cose (sostanze), ma è soltanto l'esistenza del loro stato, a partire cioè da altri stati che sono dati nella percezione secondo leggi empiriche della causalità [...]. Pertanto, noi conosciamo soltanto la necessità degli effetti della natura, le cui cause ci sono date, e la caratteristica della necessità nell'esistenza non va oltre il campo di un'esperienza possibile». KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 194.02-14; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 433-435.

124 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 193.26f.; trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., 433.

riflettente, delle proprie pretese conoscitive. In termini icastici e che esulano per la seconda volta dal lessico strettamente kantiano che fin qui, per quanto ci è stato possibile, si è tentato di impiegare, la necessità della teleologia fisica, riferita alla «tecnica della natura», consiste in una categoria semplicemente gnoseologica e ‘idealistica’ anziché epistemologica e ‘realistica’: rappresenta una necessità semplicemente logica e soggettiva, che rispetto alla realtà oggettiva – cui in ogni caso, in senso trascendentale, si riferisce –, vale soltanto *ex hypothesi*, ovverossia problematicamente, non potendo mai incontrare quella connessione determinante delle percezioni reali-oggettive – procurate dalle «intuizioni esterne» – che ne determinerebbero la portata veramente conoscitiva. In tal senso, la *physische Teleologie*, anziché consistere in una legge dell’intelletto riferita a oggetti, questa sì, «regola dell’esistenza necessaria»<sup>125</sup>, rappresenta una semplice massima del Giudizio riflettente e, così come è (già) scritto nel § 66 dell’*Analytik der teleologischen Urteilskraft*, rappresenta «una massima della valutazione della finalità interna degli esseri organizzati (*eine Maxime der Beurteilung der innern Zweckmäßigkeit organisierter Wesen*)»<sup>126</sup>, una massima, cioè, soltanto gnoseologicamente fondata<sup>127</sup>, il cui valore conoscitivo è euristico o semplicemente regolativo, e i cui fini, epistemologicamente parlando, risiedono unicamente nell’idea di colui che valuta; ovverossia, presi semplicemente per sé, non hanno portata *epistemologica* alcuna. Per le ragioni sin qui addotte, la finalità interna della natura consiste allora in un principio ancipite, il quale è possibile (*möglich*) e necessario (*notwendig*) allo stesso tempo, seppure sotto rispetti diversi: l’uno intellettuale, epistemologico, strettamente oggettivo o materiale; l’altro razionale, gnoseologico, segnatamente soggettivo o formale.

---

125 KrV (2. Aufl. 1787), cit., AA 03: 194.22f.; trad. it., 435.

126 KU, AA 05: 376.22f.; trad. it., parzialmente modificata, 308.

127 Soltanto soggettivamente fondata, poiché il fondamento oggettivo di un intelletto archetipo, dal quale dipende, è semplicemente pensabile e non conoscibile, dunque ideale anziché reale, gnoseologico piuttosto che epistemologico.

## LA PORTATA CONOSCITIVA DEL GIUDIZIO RIFLETTENTE

Stabilita la necessità della teleologia fisica come una necessità semplicemente ipotetica, ovvero come una necessità gnoseologica, soggettiva e formale che è, lo ribadiamo, ‘sottodeterminata’ rispetto al carattere semplicemente problematico del suo profilo epistemologico, materiale e oggettivo, resta da stabilire quale sia la portata conoscitiva e della teleologia fisica medesima e del Giudizio riflettente *überhaupt*, del quale essa è principio particolare.

Prima però di inoltrarci nelle considerazioni conclusive del nostro commento, vale la pena seguire ancora le riflessioni da Kant svolte all’interno del § 78 della *Dialektik der teleologischen Urteilskraft*, soprattutto per ciò che concerne la possibilità che le due tipologie della spiegazione della natura, meccanicismo e finalismo, possano ambedue avere a proprio fondamento un «principio [esplicativo] comune (*gemeinschaftliches Prinzip*)» e «sovrasensibile (*übersinnlich*)».

L’idea di una sorgente comune di due ‘modi’ conoscitivi eterogenei non è nuova nella filosofia di Kant. Già nella *Kritik der reinen Vernunft*, infatti, egli aveva ipotizzato la presenza di un fondamento universale e originario delle rappresentazioni della *Sinnlichkeit* e del *Verstand*. Sono celebri, a questo proposito, le fascinosi ‘interpretazioni’ dello Hegel jenes e dello Heidegger del *Kantbuch*, i quali vollero riscontrare in questo specifico passaggio del pensiero di Kant, non senza distorsioni interpretative, un involontario e segreto rimando o alla (*spekulative*) *Vernunft* – nel caso di Hegel –, o alla *transscendentale Einbildungskraft* – nel caso invece di Heidegger. Ora, forse anche sotto il rispetto di un’attribuzione referenziale più verosimile al fondamento originario delle facoltà conoscitive, può risultare proficua, almeno analogicamente, una rapida analisi del tenore argomentativo della posizione kantiana, quale si trova espressa all’interno del § 78 della *Dialektik der teleologischen Urteilskraft*, della quale esso rappresenta il paragrafo conclusivo.

In questa sede, infatti, Kant dichiara senza mezzi termini che «il principio comune (*das gemeinschaftliche Prinzip*) della deduzione (*Ableitung*) meccanica, da una parte, e di quella teleologica dall’altra, è il

sovrasensibile (*das Übersinnliche*) che noi dobbiamo porre a fondamento (*unterlegen*) della natura come fenomeno»<sup>128</sup>.

Esso però, se considerato teoreticamente o epistemologicamente, *non* consiste nel *fondamento necessario* della spiegazione finalistica-meccanicistica della natura. Qualora infatti venisse stimato come tale, esso si trasformerebbe in un «principio trascendente della ragione (*transcendentes Princip der Vernunft*)», e cioè in un principio del tutto astratto – dogmatico o metafisico –, che oltrepasserebbe indebitamente i confini dell’esperienza possibile.

Ciò che nei suoi riguardi è lecito supporre è dunque la semplice *possibilità* che «anche oggettivamente (*auch objectiv*)», esso *possa* costituire il principio esplicativo unico e sintetico di entrambi i tipi della generazione causale: quella secondo meccanismo e quella secondo fini<sup>129</sup>. Tuttavia, Kant lo ripete più volte e con forza,

Per quanto dunque sia il meccanismo che il tecnicismo teleologico (intenzionale) della natura possano, riguardo ad uno stesso prodotto ed alla sua possibilità, dipendere entrambi da un comune principio superiore della natura secondo leggi particolari, non possiamo [...] a causa del carattere trascendente di tale principio (*da dieses Princip transcendent ist*), e della limitazione del nostro intelletto (*nach der Eingeschränktheit unseres Verstandes*), unire i due principi nella spiegazione dell’identica produzione della natura, anche se l’interna possibilità di questo prodotto è intelligibile solo per mezzo di una causalità conforme a fini (come è il caso delle materie organizzate).<sup>130</sup>

Assumere il sovrasensibile come il principio determinante e costitutivo della possibilità della spiegazione insieme finalistica e meccanicistica della natura, significherebbe renderlo un principio della ragione di uso iper-fisico, vale a dire un *ens rationis*: un principio al quale (alla stregua di quanto accade per i *noumena*), non essendo possibile assegnare alcuna intuizione corrispondente, verrebbe conseguentemente confinato

---

128 KU, AA 05: 412.33-36; trad. it., 340.

129 Cf. KU, AA 05: 413.11-15; trad. it., 341.

130 KU, AA 05: 413.16-24; trad. it., 341.

nell'ambito dogmatico e metafisico della «parvenza trascendentale (*transcendentaler Schein*)».

Ora però, l'inconoscibilità teoretica di diritto dell'intelligibile non deteremina l'inutilità o l'inefficacia espositiva (a fini «quasi-conoscitivi») del finalismo della natura. Infatti, pur non potendosi decidere nulla sulla *reale* possibilità dell'esistenza dei fini naturali,

Secondo la natura dell'intelletto umano, non si può, per la possibilità degli esseri organizzati, ammettere se non una causa agente intenzionalmente, non essendo il semplice meccanismo della natura sufficiente (*gar nicht hinlänglich*) a spiegare tali suoi prodotti.<sup>131</sup>

Rimane perciò del tutto legittimo, per la soggettività trascendentale impegnata nello studio riflessivo degli organismi naturali, subordinare, in tutti quei casi che lo richiedano, la massima della spiegazione meccanicistica della natura alla massima della sua esposizione secondo «tecnicismo intenzionale (*absichtlicher Technicism*)»; «il che può ben succedere secondo il principio trascendentale della finalità della natura (*welches nach dem transscendentalen Princip der Zweckmäßigkeit der Natur ganz wohl geschehen darf*)»<sup>132</sup>. Detto altrimenti, là dove sia la natura stessa a richiederlo, non soltanto la massima teleologica deve di necessità venire impiegata; non soltanto essa è assolutamente in grado di coesistere a fianco del meccanicismo nelle fattezze d'un principio della spiegazione causale strutturalmente e funzionalmente diverso da quello; essa può bensì subordinare a sé la massima meccanicistica ogniqualvolta quest'ultima non si dimostri confacente al Giudizio sulla natura, sicché possa aver luogo una valutazione riflettente della legalità naturale nei suoi aspetti particolari e contingenti. Infatti,

Là dove dei fini sono pensati come fondamento della possibilità di certe cose (*als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge*), bisogna anche ammettere dei mezzi operanti secondo una legge la quale, di per sé, non richiede nulla che presupponga un fine, e che quindi può esser meccanica *pur essendo [tuttavia] una causa subordinata di effetti*

---

131 KU, AA 05: 413.25-29; trad. it., 341.

132 KU, AA 05: 414.9-11; trad. it., 342.

*intenzionali (und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen sein kann).*<sup>133</sup>

### Sicché non bisogna

Mai perdere di vista che le cose che noi non possiamo presentare all'indagine della ragione se non sotto il concetto di fine della ragione, devono infine subordinarsi (*unterordnen müssen*) alla causalità secondo fini, conformemente alla costituzione essenziale della nostra ragione (*der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäß*), e nonostante quelle cause meccaniche.<sup>134</sup>

Anche in conclusione del § 78, dunque, Kant ribadisce tanto il carattere soggettivamente necessario della massima teleologica, quanto anche la sua utilità a fini almeno indirettamente conoscitivi; nonché il rapporto armonico, intimo e profondo, che essa intrattiene con la ragione e col suo finalismo intrinseco, rappresentando quest'ultima l'anima critica e regolativa, architettonica e sistematica insieme, dei processi conoscitivi della soggettività trascendentale nel loro complesso.

Ora però, accertata la necessità della teleologia fisica come una necessità ipotetica, e avvalorato l'uso regolativo dei concetti della ragione, perfino di quei concetti che per la prima volta nella *Kritik der Urteilskraft* trovano dispiegata la loro applicazione gnoseologica di tipo empirico (anziché semplicemente ipotetico); resta infine da stabilire quali siano le capacità conoscitive complessive e della stessa teleologia fisica e del Giudizio riflettente in generale.

Nella tavola delle facoltà superiori che compare alla fine della seconda e definitiva *Einleitung* all'opera, Kant assegna la facoltà di Giudizio non alla facoltà conoscitiva (*Erkenntnisvermögen*) bensì a quella facoltà dell'animo (*Vermögen des Gemüts*), che chiama «sentimento del piacere e del dispiacere (*Gefühl der Lust und Unlust*)». Ciò significa che il Giudizio riflettente non si trova ad essere direttamente devoluto alla conoscenza di oggetti, non se col termine *Erkenntnis* deve essere designata, attraverso

---

133 KU, AA 05: 414.12-15; trad. it., 342. Corsivo mio.

134 KU, AA 05: 415.17-22; trad. it., 343.

schemi trascendentali di tempo, quella «conoscenza» percettiva della realtà fenomenica che consiste nell'applicazione sintetica della categoria analitica dell'intelletto all'oggetto dato nell'intuizione. Più che a conoscere la *reflektierende Urteilskraft* sembra in effetti chiamata a procurare, nella soggettività trascendentale che la impiega, soddisfazione e piacere, allorché questa sia capace di rintracciare delle connessioni *analogiche*<sup>135</sup> subiettivamente universali all'interno di quella infinita varietà empirica di leggi particolari, che caratterizza il mondo della natura e in particolare il regno della natura organica. La forza riflettente di giudicare sembra dunque consistere in quella che potremmo definire una 'funzione di attribuzione di senso': in una riflessione ipotetica, seppure non arbitraria (e anzi «comune», evocando nuovamente la matrice leibniziana delle riflessioni critico-teleologiche di Kant) sugli aspetti contingenti dell'esperienza, la quale possa tornare a vantaggio del finalismo intrinseco della ragione o delle facoltà conoscitive nel loro complesso. In tal senso, la *reflexio* costituisce il «termine medio (*Mittelglied*)» – o meglio, il «termine di congiunzione (*Verbindungsglied*)» – di ragione e intelletto, quello *Übergang* che dalla causalità deterministica della natura conduce alla causalità libera della condotta morale, e il quale non soltanto costituisce il «passaggio» tra due modi eterogenei di pensare (*Denkungsarten*) – l'uno secondo i concetti della natura e l'altro secondo l'idea pratica della libertà (§ II)<sup>136</sup> –; ma rappresenta altresì il principio sistematico della congiunzione tra il carattere puro e *a priori* dell'esperienza possibile e il carattere inevitabilmente empirico e *a posteriori* dell'esperienza 'di fatto'. Nel caso della *Reflexion* si tratta allora di una unificazione *armoniosa e piacevole* del molteplice delle leggi empiriche della natura, di una sorta di «anticipazione conoscitiva», per dirla con Garroni, la quale è sì qualcosa di puramente analogico, ma che è altresì suscettibile di articolarsi intellettualmente attraverso il Giudizio

---

135 Per un approfondimento dell'analogia nella *Kritik der Urteilskraft* si veda tra gli altri (Adickes, 1927).

136 Sulla funzione di collegamento della *Kritik der Urteilskraft* tra la necessità del mondo della natura e la libertà della condotta morale si considerino tra gli altri (Assunto, 1969: 119-154); (Dorner, 1900: 248-285); (Horkheimer, 1925/1981); (Rohs, 1991: 213-234).

e a vantaggio della ragione umana, così da presentarsi come ‘conoscenza almeno ipotetica’ e, proprio in quanto tale, come ‘conoscenza potenziale’ e riflessivamente proficua a fini euristici.

Di conseguenza, anche la teleologia fisica, che della *reflektierende Urteilskraft* rappresenta la regola pura e *a priori*, lungi dal rappresentare un principio trascendentale per la forza determinante del Giudizio, ovverossia un principio effettivamente antinomico rispetto al meccanicismo della natura; così come è chiaramente detto nel titolo del § 75, e così come si evince dalla *Dialektik der teleologischen Urteilskraft* nel suo complesso (§§ 69-78), consiste in un *principio critico della ragione per la forza riflettente di Giudizio*<sup>137</sup>. Essa rappresenta allora un principio *a priori* soggettivo, il quale prescrive

Non alla natura (in quanto autonomia) ma a se stesso (in quanto eautonomia) [e cioè al Giudizio riflettente], una legge per la riflessione sulla natura, che si potrebbe chiamare la legge della specificazione della natura rispetto alle sue leggi empiriche (*das Gesetz der Spezifikation der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze*).<sup>138</sup>

La teleologia fisica e il Giudizio riflettente consistono allora nei rappresentanti della ragione umana nell’ambito dell’esperienza soggettiva di tipo natural-finale; negli ‘ambasciatori’, nella natura, di quel sovrasensibile che l’uomo non può esimersi dal dover pensare. Sicché entrambi, forse proprio in ragione di quello, sembrano in fondo consistere nel motore inesauribile di quella «conoscenza effettiva (*Erkenntniss als Wirkung*)» – accidentale, contingente e *de facto* – senza la quale non potrebbe aversi conoscenza scientifica alcuna.

Resta poi da segnalare come attraverso la *reflektierende Urteilskraft* anche il concetto di generazione secondo cause torna ad acquisire una complessità teorica che con la fisica moderna si era forse, almeno in parte, perduta, potendo quella legittimare, nel proprio, specifico ambito di scientificità, la sola causalità di tipo meccanicistico. Con l’indagine filosofico-critica del finalismo naturale, invece, Kant torna a sviluppare la

---

137 KU, AA 05: 397.29f.; trad. it. modificata, 326.

138 KU, AA 05: 185f.37-03. Si tratta del § V dell’*Introduzione*; trad. it., 145.

nozione di *Ursache* anche in un altro senso, che rispetto al modello fisico-deterministico risulta essere quasi complementare, avendo egli altresì articolato quella capacità gnoseologica della soggettività conoscente che costituisce una premessa necessaria al pensiero di una totalità regolativa e della ragione umana e del mondo della natura che quella si trova di fronte; totalità che nella *Critica della ragion pura* erano state ammesse soltanto problematicamente, ovvero confinate nell'ambito meramente logico del primo dei principi modali, la *bloße Möglichkeit*, e che ora, invece, come modi complementari della definizione della «legalità del contingente» giungono a costituire il termine di congiunzione tra la legalità deterministica dell'universo fisico e il carattere libero della condotta morale dell'uomo.

Per converso di complementarità, poi, attraverso le stesse *Kritik der Urteilskraft* e *reflektierende Urteilskraft*, Kant mette a tema una tipologia di spiegazione (causal-)finale, che proprio nello spirito della *erste Kritik* rappresenta la sconfessione forse più radicale di ogni supposto finalismo della natura, il quale indebitamente avanzi delle pretese di scientificità ora nelle vesti d'una teologia naturale ora in quelle di una metafisica dogmatica. La teleologia della *dritte Kritik* non costituisce infatti una parte speciale della scienza teoretica della natura. Essa si limita ad essere utile a fini euristici, laddove la conoscenza propriamente scientifica s'imbatta in fenomeni di fronte ai quali si scopre inadeguata; affinché proprio dinanzi a quelli, e proprio laddove il Giudizio sembra dover rinunciare alle proprie pretese conoscitive, essa cominci a instaurare «un discorso quasi-scientifico», in virtù di quel desiderio tipicamente umano, critico e regolativo, finalistico e sistematico insieme, di volerne sapere sempre di più.

Mediante scopi, è bene ribadirlo, secondo la gnoseologia dispiegata dalla *Kritik der Urteilskraft* non è possibile conoscere alcunché in senso proprio. Eppure, proprio il principio della finalità del Giudizio riflettente è ciò che segnatamente procura ipotesi conoscitive plausibili alla prassi scientifica; ipotesi «comuni» e «non arbitrarie», 'necessariamente possibili' anziché soltanto logicamente contraddittorie, circa la natura essenziale dei particolari prodotti naturali. Sicché si possa conseguentemente immaginare una connessione analogica-e-ragionevole tra le diverse leggi

particolari ed empiriche della natura; congiunzione che da un lato sia il frutto delle riflessioni del Giudizio soggettivo e che dall'altro possa però legittimamente venir impiegata in una misura 'tendenzialmente oggettiva' e a fini di di ricerca, proprio allorquando il conoscere in senso stretto si dimostri lacunoso.

Peraltro, e può non essere superfluo richiamarlo alla mente nelle battute conclusive di questo commento, anche ove s'abbia a che fare con delle conoscenze apoditticamente vere, le diverse peculiarità naturali sottoposte a riflessione, pur dipendendo da principi universali più stringenti rispetto alla conformità a scopi, non possono non implicare almeno indirettamente il ricorso euristico a una finalità soggettiva di tipo tecnico, e cioè non possono non suggerire magari solo alla lontana l'idea di un sistema ideale e razionale della natura, in cui gli stessi concetti costitutivi dell'intelletto possano rinvenire financo un'applicazione *a priori* 'generica' e 'creativa', 'libera' e 'conforme a scopi', anziché 'speciale' e meramente sussuntiva rispetto alla condizione soggettiva rappresentata dal Giudizio nella sua foggia determinante.

In ultima analisi, allora, la teleologia fisica e il Giudizio riflettente kantiani non soltanto rappresentano il ponte che attraversa il «profondo abisso che divide il soprasensibile dai fenomeni (*die große Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt*)»<sup>139</sup> ma, allo stesso tempo, contro il dogmatismo a-critico di ogni gnoseologia non scientifica e in accordo con quanto già 'giuridicamente dedotto' dalla *Kritik der reinen Vernunft*, costituiscono altresì la testimonianza e «la prova più raffinata della contingenza del mondo come un tutto (*der vornehmste Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen*)»<sup>140</sup>.

---

139 KU, AA 05: 195.11f. Si tratta del § IX dell'*Introduzione*; trad. it., 153.

140 KU, AA 05: 398.36f.; traduzione mia.

# Metodología del discernimiento teleológico (KU, §§ 79-83)<sup>1</sup>

Ricardo Gutiérrez Aguilar

*“Supongamos que existe un Ser con la suficiente penetración como para discriminar las diferencias en principio imperceptibles a ojos del ser humano entre la organización exterior y la interior de un organismo, y con capacidades de previsión tales que se extendieran por siglos pudiendo entonces observar con el mayor cuidado, y seleccionar por cualquier rasgo de su interés, la generación de un organismo producido en las circunstancias anteriores; no veo razón alguna por la cual aquél no pudiera formar una nueva raza [...] adaptada a fines nuevos. Dado que hemos supuesto que su poder de discriminación, su previsión y su constancia son sin comparación mayores que los de los seres humanos, podemos suponer que la belleza y las complejidades de dichas adaptaciones, junto a sus diferencias a partir del tronco original serán también mayores incluso que las que han sido producidas en las razas domésticas...”*  
(Darwin, C. *Notebook to The Origin of Species*, 1844)<sup>2</sup>

---

1 Este trabajo se enmarca dentro del proyecto postdoctoral de investigación *On the letter and spirit of imitation: Exemplum and Exemplarity* (2017-2020), adscrito al Departamento de Lógica y Filosofía Teórica (Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid–UCM) y bajo la supervisión del Prof. Dr. Ricardo Parellada. Vienen a sumarse sus resultados científicos a los generados dentro de los proyectos *PAIDESOC – El desván de la razón: cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales* (FFI2017-82535-P), dirigido por la Prof<sup>a</sup>. Concepción Roldán Panadero (Instituto de Filosofía–CSIC) y el proyecto de innovación educativa de la Universidad Complutense de Madrid *Precariedad, exclusión y diversidad funcional: lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo* (Innova- Docencia PIMCD148), dirigido por la Prof<sup>a</sup> Nuria Sánchez Madrid (Departamento de Filosofía y Sociedad–UCM).

2 Citado en (Martínez, 1997: 137).

## § 79. EL JUICIO TELEOLÓGICO COMO CATEGORÍA CIENTÍFICA (FILOSÓFICA)

Avisaba el 21 de enero de 1790 Kant a su nuevo editor afincado en Berlín –François Théodore de La Garde en sustitución del finado Hartknoch– de que había de esperar sin demora una segunda remesa de pliegos de la *Kritik der Urteilskraft* que darían por completo el conjunto de la obra. Sólo una salvedad: a los otros cuarenta pliegos –160 páginas también esta segunda vez– de este envío tenía que añadirles una introducción al conjunto de la obra que, por otro lado, estaba resultando problemática por ser demasiado extensa –nada menos que 17 pliegos para la que se conoce como *Primera Introducción* a la *KU*, o *La Filosofía como Sistema*, y que se había ido fraguando desde en torno a mayo de 1789<sup>3</sup>. Dicha introducción se remite finalmente un 22 de marzo y consta ya sólo de diez pliegos. Pero Kant no sólo se ha dedicado a las labores de poda del documento, pues entremedias y en su ejercicio se hace evidente lo que se ha dado en llamar el *ethical turn* [giro ético] de la propia *Kritik*<sup>4</sup>: frente al provecho directo para el espíritu de sistema y las ganancias consecuentes para la constitución especulativa de una posible *teoría de la Naturaleza*, el aderezo con la herramienta conceptual de los *fin*es traslada ahora las preocupaciones del reino de la necesidad mecánica a los dominios de la libertad. La *Metodología del discernimiento teleológico* [*Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft*] que comienza en §79 conduce en este final de la tercera Crítica y a modo de eco a esta transición entre introducciones. Homóloga a las dos *Methodenlehre* de las primeras Críticas, se ha de entender por ésta de igual manera “el modo (tanto en la reflexión como en la exposición) de proceder con principios fundamentales puros para alcanzar un conocimiento *científico* de [y con] ellos, siendo esto en general lo único que se designa propiamente como

---

3 Para una cuidada versión en castellano en edición bilingüe de esta *Primera Introducción* vid. Sánchez Madrid (2017).

4 En un giro expresivo popularizado por la obra de John H. Zammito en (Zammito, 1992).

método en el aspecto *teórico*” (KpV, AA 05: 151)<sup>5</sup>. Lo demás... apenas *maneras populares*. Únicamente de esta forma lo diverso de la experiencia llega a unidad, a *unidad arquitectónica* –a saber, un *sistema* (KrV, A832 B860). Las *Methodenlehre* son propedéuticas, ejercicios de corrección heurística para un estándar del conocimiento.

Pero para nuestro caso lo que la *doctrina trascendental del método teleológico* tiene que buscar en primer lugar es su acomodo en el árbol de las ciencias. ¿Qué clase de aventura cognoscitiva es la que produce un *juicio teleológico*? ¿A qué reino debe su ciudadanía? La primera pista sobre tal clasificación no parece prometer mucho a esta clase de juicios: la *Metodología* pasa a ser un apéndice de la primera a la segunda edición del texto de 1793.

Habla de entrada Kant de la necesidad de situar el emplazamiento de este instrumento como claro entre la *teoría* y la *práctica*, pues derivado de esta posición relativa dentro de la *enciclopedia de todas las ciencias* [*Encyklopädie aller Wissenschaften*] estaremos ciertos en saber qué clase de *principios fundamentales puros* maneja el teleólogo y el digno tratamiento conforme a su naturaleza que éstos merecen de nosotros (KU, AA 05: 416). Toda *cognitio philosophica* atiende desde luego al contenido objetivo del conocimiento, pero no ha de perderse de vista su vertiente subjetiva. Cómo se asienta en el conocedor. Pues «cabe muy bien aprender todo lo que Newton expuso en su inmortal obra sobre los principios de la filosofía natural, por muy grande que sea la cabeza que se necesite para descubrir tales cosas [...] Podría éste enseñar de forma totalmente intuitiva y determinada para sus sucesores [, es decir, de forma *objetiva*] todos los pasos que tuvo que recorrer desde los primeros elementos de la geometría hasta sus grandes y profundos descubrimientos. Pero [...] [no] podría demostrar cómo encontró y manifestó en su cabeza las propias ideas pletóricas de fantasía [subjetiva] y al mismo tiempo,

---

5 En lo que sigue nos hemos valido del texto original en alemán a la hora de citar los fragmentos de la obra kantiana. Hemos utilizado asimismo como guía de nuestra versión cuando era conveniente las traducciones al castellano en (Kant, 2000, 2003 y 2004b).

sin embargo, *tan llenas de pensamiento*» (KU, AA 05: 308-309). *Esas idea que dan tanto que pensar.*

El tránsito entre el demostrar y el aprender está más expedito que el que separa al descubrir en su práctica y el comprender. «Quien haya *aprendido*, en sentido propio [de apropiación], un sistema de filosofía, como por ejemplo el de Wolf, no posee, consiguientemente, por más que sepa de memoria todos sus principios, explicaciones y demostraciones, juntamente con la división del cuerpo doctrinal entero [...] sino un conocimiento *histórico* completo de la filosofía wolfiana» (KrV, A836 B864). Del sistema de Wolf. Y esto supone un problema, porque frente a la *cognitio historica*, la *philosophica* sopesa el alcance del protagonismo del sujeto en la producción de conocimiento desde su participación *activa*. Productiva. *Cómo* produce sus conceptos y bajo qué legitimidad. Así, en el encontrarse con la idea en sí y la manifestación subsiguiente, «la introducción de fines de la Naturaleza junto a los productos [intuidos y determinados] de esta, en tanto se pretende constituir un sistema [...] sólo pertenece propiamente a su descripción [, en apariencia sólo *historica*] [...] [Pero en ello también] ejecuta la Razón una empresa teleológica regia e instructiva bajo los múltiples designios [, esto es, los *fines*] de un cierto punto de vista práctico» (KU, AA 05: 417). Este cierto punto de vista práctico, el de la descripción de los elementos que conforman el sistema, sólo aparentemente es *mera historia* acumulativa del mismo. Pues los *fines* hallados y manifestados como pertenecientes al conjunto son productos de la misma Razón. Los introduce ella. Debe ser prudente no obstante. En tanto producto, según su naturaleza cualitativa y contenido objetivo, estos juicios *no contienen interés alguno en la materialización de su propia existencia*. Son *fines* que no buscan provecho. Introducidos así no pertenecen al dominio de la *praxis* y las ciencias sobre las máximas de la acción (KU, AA 05: 205). La empresa del *discernir teleológico* tampoco cede en su pensamiento a la plétora fantástica que convierte en objeto al fundamento que daría origen al mundo, como aquél intento contenido en la idea de un *'todos los objetos de la experiencia'*—una de las series de las ideas trascendentales— cosa que queda para la ciencia teórica que es la *teología*, «pese a que sea ahí donde [del *fin*] pueda hacerse el uso más

importante [y regio, *herrlich*]]» (KU, AA 05: 416). Donde más se luciría imaginando un Supremo Hacedor. La *teleología* se implica desde luego en la manifestación de aquellos productos de la Naturaleza, no menos que en la de sus causas –que no orígenes– como si de una reflexión se tratara sobre cuanto *pueda* ser objeto de la experiencia, una *teoría de la Naturaleza* cercana en motivos a las tres disciplinas de la *metaphysica generalis* que son la *teoría de los cuerpos –ontología–*, *teoría de las almas –psicología–* y *cosmología universal* (KU, AA 05: 416). Pero –nos advierte Kant– no pertenece tampoco exactamente a la bancada *teórica* de las ciencias, sino antes bien a la de las especulativas: «sólo pertenece esta [*teleología*] en propiedad a la descripción de la Naturaleza que se confecciona con arreglo a un peculiar hilo conductor [es decir, a una *idea* (KU, AA 05: 342)] [sin] aportar ninguna explicación sobre la génesis y la posibilidad intrínseca de tales formas» (KU, AA 05: 417).

La *teleología* que se echa semejante tarea a las espaldas se emplaza como doctrina entre las doctrinas trascendentales, «pertenece tan sólo a la crítica [...] y contiene sin duda principios *a priori*» (*Ibid.*), *principios fundamentales puros* para los que debe suministrarse un método relativo con arreglo al cuál pueda juzgarse en justicia a esa Naturaleza que acoge en su seno como refugio *finés* que buscan asimismo acomodo, que buscan *establecerse* [*die aufstellende Zwecke*] (*Ibid.*). Los *juicios teleológicos* no apuntan a una causa externa de lo natural, como *por encima* [*außer und über*]. Se introducen o instalan junto a las producciones naturales. «Mientras se elabora una ciencia raras veces coincide esta con su esquema, tampoco lo hace la definición [y clasificación] dada al comienzo de la misma *con su idea, ya que esta se halla oculta en la Razón como un germen en el que todas las partes están todavía en embrión, apenas perceptibles a la observación microscópica* [...] se verá entonces que su autor, y a veces incluso sus más tardíos sucesores, dan vueltas en torno a una idea que ellos mismos no han sido aún capaces de dilucidar» (KrV, A834 B862). Antes de la *unidad arquitectónica* del sistema, la *unidad técnica* aproxima las intuiciones de la imaginación a su determinación bajo el entendimiento «desde un punto de vista empírico, de acuerdo con intenciones [, con múltiples designios] que se presentan accidentalmente»

(KrV A833 B861). Las *ideas* refieren a un objeto a no dudarlo, lo rondan para *concebirlo* primero y para *explicarlo* después. El ir describiéndolo es su punto arquimédico para mover al futuro concepto que se encuentra en busca y captura. De la intuición a la determinación *raras veces se coincide con su esquema*. Por eso el *juicio teleológico* no es sino *la forma de la finalidad*, la *finalidad sin fin* (KU, AA 05: 220 y 221). Lo que emplea el teleólogo no es un *fin* propiamente, sino la idea de un fin. Estamos ante un *idealismo de la finalidad* (KU, AA 05: 351). La ciencia va emergiendo de esa idea guiada por este principio regulativo que se orienta fijándose en la distancia entre sus pretensiones como *idea* y el mismo producto natural, que *echa una mirada atrás y reflexiona metódicamente sobre su propia actividad* (KU, AA 05: 416). Sabemos pues otra cosa en cuanto a la puridad de estos juicios *según su cualidad: son sin interés* –porque son en la forma ideal de un *fin*, no propiamente uno– y además, por ello, *son sin concepto*. No están fijados y determinados. «Así su metodología tiene más bien una influencia negativa sobre el proceder de la ciencia teórica de la Naturaleza» (KU, AA 05: 417). La *teleología* encuentra su lugar entre las ciencias teóricas por descarte. Como determinada negativamente. Únicamente en apariencia «la *explicación mecánica* de los fenómenos por medio de causas eficientes no ganaría nada con la consideración según la relación de los fines entre sí» (KU, AA 05: 417), pertenece esta consideración a otra categoría del pensamiento, pues se abre una ventana de oportunidad allí donde la teoría *se encuentra aún elaborándose como un germen en el que sus partes se encuentran aún en embrión*. Indiciariamente. Y es que en definitiva el mecanismo se ve incapaz de concebir y explicar el *organismo* (*Ibid.*).

## §80. EL ORGANISMO COMO EXPLICACIÓN AMPLIADA PARA UNA TEORÍA COMPLETA DE LA NATURALEZA

Si es bajo principios de Razón, no necesita la explicación mecánica de una suerte de legitimidad especial por parte del pensamiento. Ha quedado hace tiempo deducida y probada. El *mecanismo* se puede enorgullecer de sus posibilidades de iteración, de aplicación una y otra vez, del uso *–técnico*

y *sistemático*– de su categoría *causa-efecto*. Como concepto puro que es, la *causalidad* está determinada y es capaz de dar acomodo a una intuición empírica. No tiene límites en tanto tal este concepto del entendimiento, mas la experiencia nos muestra que las que son nuestras capacidades en su empleo sí los tienen. Frente a su *legitimidad* [*Befugniß*], tenemos el mentís de nuestra *facultad* [*Vermögen*] (KU, AA 05: 417). El que se mete a *arqueólogo de la Naturaleza* [*Archäologen der Natur*] busca en su hatillo de útiles. Allí tiene a buen recaudo y encuentra ordenadas en las divisiones propias del sistema cada una de sus herramientas conceptuales. Han probado hace tiempo su valía. Pero echando la mirada de nuevo sobre el objeto de su estudio descubre que «no le es posible pensar en modo alguno la forma final de los productos del reino animal y vegetal según su posibilidad» con ellas (KU, AA 05: 419).

El estudioso se ha encontrado con un límite al uso del pensamiento. *En la Naturaleza –en su posibilidad– hay (existen) organismos*. De esto no se duda. Hay objetos para los que el pensamiento precisa de la suposición de *causas finales*. Necesita de esa nueva herramienta. Dicho de otro modo: si nos limitamos al consejo mecánico del relojero y no empleamos más que *materia* y *eficiencia* como criterios para el hallazgo de causas, *hay productos naturales que no sólo quedan sin explicación, sino que no podemos siquiera concebir*. Claro que en ningún caso «tenemos por qué atenernos a un solo principio de enjuiciamiento [cuando este] [...] no suministra aclaración suficiente para comprender la producción» que *Natura* nos ofrece (KU, AA 05: 418). La *teoría de la Naturaleza* en sus principios, explicaciones y demostraciones –además de en su división doctrinal– pavimenta el camino de la *unidad técnica* hacia el *sistema arquitectónico* gracias al mecanismo, pero esa *madre primigenia* [*Urmutter*] que obra secretamente desde lo microscópico a los más altos niveles de complejidad encierra en sí en este tránsito en dirección a lo organizado también el germen «que se conserva de sus más antiguas revoluciones» (KU, AA 05: 419). Hay *mecanismo*, hay *serie*, pero también *hay saltos*. Hay *evolución* y *revolución*. Y la segunda no se deja reducir a la primera de cualquier modo. Pero, ¿hay en ello todavía posibilidades para una unidad sistemática igualmente? Kant así lo cree. No piensa que por la inclusión entre las herramientas del *arqueólogo*

de la conjetura que son los *juicios teleológicos* se deba renunciar al espíritu de sistema. Quizás no necesitemos –y de hecho no hemos de contar desde luego con ello– de una *intuición diferente a la sensible y un conocimiento determinado del sustrato inteligible de lo natural* que amplien nuestras aspiraciones de legitimidad. No esperemos en definitiva al *Newton de la brizna de hierba* (KU, AA 05: 400). Bastará con establecer –como *hipótesis, conjetura, suposición*– un segundo fundamento que sea andaderas para sus productos bajo la forma de una *fecunda organización primitiva* [*ursprüngliche Organisation*] desde la que pueda *hacerse valer* el instrumento del mecanismo inmediatamente después y ver si cuaja desde el germen su embrión (KU, AA 05: 418). Veamos si se conserva el producto de las revoluciones. Kant describe este organismo arcaico como hemos visto bajo guisa de *madre primigenia* en primer lugar. Como *introduce fines* el supuesto no puede ser sino un agente. Pero también llama a este principio *seno materno* [*Mutterschooß*] y, de seguido, *matriz, útero* [*Gebärmutter*] (KU, AA 05: 419), configurando un abstracto que funciona como forma poética: los productos no sólo son excretados *desde ella*, sino nutridos constantemente *por ella*. No es una causa *por encima y afuera* del mundo [*über und außer*].

Que esta estrategia da alas al pensamiento de sistema nos lo regala como intuición la experiencia del anatomista: en la *anatomía comparada* de las funciones propias del ser vivo «cabe encontrar algo similar a un sistema según el principio de producción [...] [lo que sostiene nuestra] *pretensión de comprender la Naturaleza en ese campo*» (KU, AA 05: 418). Nuestra hipótesis experimental pinta bien. A la búsqueda de la determinación de principios puros el entendimiento llega al *fin último* de la cadena de seres: el *ser humano* en toda su complejidad. La cúspide. Es este el que le da todo el crédito a nuestra conjetura. Porque se representa sin duda *fines* el *homo sapiens*. Se remonta entonces el entendimiento desde el mismo, del *efecto* a su presumible *causa*, «merced a la [perceptible y] gradual aproximación de una especie animal hacia otra [...] incluso llegándose hasta el pólipo y, de este, hasta musgos y líquenes, para finalmente llegar a la escala más inferior [pero más originaria] que podamos advertir: esa materia bruta a partir de la cual y de cuyas fuerzas parecen provenir» *todos los objetos*

*de la experiencia natural* (KU, AA 05: 418-419). Confrontados con este *estado caótico* [*in ihrem chaotischen Zustande*] puede parecernos que lo que se ha hecho, se ha hecho sólo según *leyes mecánicas* –nos dice Kant–, y no es para menos puesto que esa es la técnica propia que podemos esperar de *Natura*, mas «el esquema común que parece encontrarse a la base» (KU, AA 05: 418), es decir, el concepto «que el entendimiento [cree] captar que se da *a priori* con su intuición correspondiente» no parece formarse con la simple asistencia del mecanismo (KU, AA 05: 351). *Con la consideración según la relación de los fines entre sí*, se metamorfosean las criaturas andando un camino desde formas menos teleológicas a más teleológicas. Cada generación de *fines* tiene que entrar en relación con la presente, «adecuándose entonces mejor a su lugar de procreación y a sus relaciones mutuas [...] [hasta que se estabilizan las especies] haciendo que la diversidad [de los organismos y los *fines*] permanezca» (KU, AA 05: 419). Los saltos se conservan.

Pensar lo organizado como fruto de la casualidad desorganizada es un absurdo. Sería un pensar la materia bruta como capaz de configurarse en base a la mera inercia de los choques, el acontecimiento recíproco de las acciones y reacciones ciegas. Eso no es ninguna forma. La materia no pasa de *agregado* [*Aggregat*] en que si la entendemos como sustancia lo diverso se expulsa de su sitio mutuamente más que relacionarse. Nótese que Kant está comparando de tapadillo –y no estaría mal entenderlo como un homenaje a Newton– las ventajas de la *dinámica* frente a la *mecánica*, lo elástico del choque frente a lo inelástico, en cierta conservación del movimiento en el entendimiento de la transitividad de los *fines*. Pensar de otra manera el Universo es ceder a una *autocracia de la materia* [*Autokratie der Materie*] (KU, AA 05: 420-421). Kant contrapone esta *generatio aequivoca* a la *univoca*. La experiencia de lo orgánico exige el pensamiento de lo orgánico, una *idea de organismo* o dinámica creadora (Nota de Kant a KU, AA 05: 420)<sup>6</sup>. Puede objetar Hume lo que quiera: ¿que cómo

---

6 La idea kantiana se repite aquí en la tercera Crítica desde los contextos que toda metodología científica ha tenido en el propio imaginario de Immanuel Kant. Ya en

es posible que la Naturaleza se haya conducido tan perfectamente – *teleológicamente*– como para fabricar un ser como el humano capaz de entendimiento con poder práctico ejecutivo, uno que conoce y por ello actúa? La refutación se le arroja de vuelta al escéptico con el mismo gesto despreocupado. ¿Y por qué no si de hecho ya *concebimos fines*? Los individuos se van transformando. A veces de manera revolucionaria, sí. Pero este carácter no pocas veces se lega, no pasa pocas veces a la siguiente generación y se conserva. Pero Hume se equivoca. Hay que huir del símil que hace de este orden intrínseco uno que puede confundirse con fenómenos como el de la *crystalización* [*die Krystallerzeugungen*](KU, AA 05: 419). El *principio teleológico* es uno negativo, de acuerdo. Busca causas suficientes más que causas necesarias. Nos aconseja entonces antes bien el no adscribir casualidad a capacidad o propiedad alguna de un ser organizado «que se conserve en su reproducción» (KU, AA 05: 420). Si se conserva, ¿cómo va a ser casualidad? Ontológicamente hablando, basta concebir esa capacidad adquirida como propiedad disposicional de una causa productora que funciona como *sustancia simple* [*einfach Substanz*] (KU, AA 05: 421). Una idea de sustancia capaz de transmitir el orden orgánico en sus productos. No es una idea nueva. Aquellos que la contemplan como inextricablemente unida al pensamiento de una inteligencia agente deberán remitirse al vergel de la *Teología*, los que no –como los amigos spinozistas– habrán pensado en esta posibilidad sin entendimiento agente bajo el nombre quizás de *panteísmo*. Pecan de miopía ambos y la solución al emplazamiento de nuestra *ciencia de lo teleológico* depende de estar prestos a completar el cuadro. Porque esto sólo es una perspectiva del problema. El espíritu de sistema usa de un *esquema* [*Schema*], y *si al principio raras veces coinciden el esquema y el*

---

la *Methodenlehre* de la *Kritik der reinen Vernunft* aparece la idea: “Incompletos al principio y completados sólo con el tiempo, los sistemas parecen haberse formado, como los gusanos, por *generatio aequivoca*, por mera confluencia de los conceptos reunidos [como si fueran un simple agregado], aunque todos ellos hayan tenido su esquema como germen originario“ (KrV, A835 B863). Frente a esta confluencia casual de lo empírico, Kant contrapone *lo racional* de la articulación de sistema.

*sistema*, no tenemos por qué estar sorprendidos a este punto. Kant se prodiga en estos fragmentos con la mención de homólogos de este concepto: el esquema puesto en común es *analogía de las formas* [*Analogie der Formen*], es *arquetipo* [*Urbild*], es en definitiva *una familia de criaturas* [*Familie von Geschöpfen*] (KU, AA 05: 418-419). La forma de la idea que trabaja como hilo conductor. Pero «no aducen aquellos nada de cara a la otra condición, a saber, *su relación con la consecuencia que es su fin*» (*Ibid.*).

Podemos sancionar como de razón la consecuencia de que *de un fin* se llega a los fines. Kant lo llama *unidad en la relación final* [*die Einheit in der Zweckbeziehung*] y es una relación de consecuencia lógica. La *generatio univoca* lo implica. Cabe en su concepto. Sin embargo, «conforme a la experiencia, toda generación que nosotros conocemos es más bien una *generatio homonyma*, no simplemente *unívoca* [...] sino que genera en la organización misma *un producto similar* al progenitor» (Nota de Kant a KU, AA 05: 420). La relación entre fines es el *parentesco*, la *similaridad*, no la igualdad. Las criaturas no son copias exactas de su progenitor como en la gemación –una especie de cristalización orgánica. Es decir –dice Kant–, la *generatio* más cercana hereda rasgos de la anterior –queda *unida en la relación final* con ella, desde luego– pero cosa de muy distinta índole es *cómo queda unida*. Esto es, su relación con esta consecuencia. La determinación particular, la específica constitución de las formas naturales, la *unidad de fines* [*Zweckseinheit*] distintos en su relación mutua. Una armonía establecida –que no preestablecida– de los fines entre sí en sus interacciones. Si a la Razón no le da por aventurarse más allá no es por imposibilidad ni contradicción lógica. Kant sigue la lógica de su argumentación hasta el final: no es que no podamos pensar que «ciertos animales acuáticos se transformasen poco a poco en animales de pantano y a partir de ahí, tras algunas generaciones, en animales terrestres» gradualmente, ni siquiera que no podamos pensar en una *generatio heteronyma* en la que la siguiente generación de criaturas rompiera con la similaridad con la anterior –*hay revoluciones* y se pueden pensar con el mismo esquema de la *finalidad*–, es que nuestra limitación está en que de momento «la experiencia no brinda ningún ejemplo de ello...» (Nota de Kant a KU, AA 05: 420).

§81. *LO UNO Y LO OTRO*: TEOGONÍAS DEL MECANISMO Y EL ORGANISMO

Hay dos necesidades para el pensamiento. Dos relaciones de sentido necesarias de las que éste no parece poder privarse –como si de inercias propias se tratase– pero que lo colocan en una posición de difícil solución. Su naturaleza lo lleva al conflicto. Es el viejo problema crítico ampliado. La primera de estas necesidades nos obliga en conciencia a comprender y hallar la forma del mecanismo como expresión supuesta del gobierno mediante leyes que ejerce la Naturaleza sobre la materia. Entendemos el Universo como manifestándose *de acuerdo a* un compromiso espacial y temporal, un preámbulo intuitivo puro como un balbuceo que precede a la designación y la oración con sentido que son el concepto y el juicio puros en los que se cobija la empiria. Todo esto es el protolenguaje de *lo fenoménico*, y somos nativos en el mismo (KU, AA 05: 422). Es la lengua franca por antonomasia. La necesidad entonces de pensar la categoría *causa-efecto*, por ejemplo, como «una causalidad, la de la Naturaleza en tanto legalidad *universal*» (*Ibid.*). De todos. Un sentido y armonía pero *determinado* –*porque hablan en conceptos puros*– *qua fundamento necesario y suficiente* de los objetos naturales. De otro lado, nos reclama otra inercia su derecho propio. Hay otra necesidad a la que se debe nuestro pensamiento, la de *explicar y concebir* los seres organizados, los organismos dotados de vida. Juzgarlos además como productos de una y la misma Naturaleza provisoras. Así, *lo mecánico* se codea con *lo intencional* [*das Absichtliche*].

¿Cómo serán sus relaciones mutuas según lo visto hasta el momento? Ambas necesidades se apetecen. Se acercan la una a la otra como la mano al útil. Pero Kant lo tiene claro: la *idea* gana siempre la partida en cuanto a versatilidad al *concepto*. La mano siempre es la herramienta más versátil. Si según el párrafo anterior la imagen de la determinación en el árbol de las criaturas era su osificación, la *idea* –la *forma ideal*– es el miembro vestigial aún sin huesos. El *entendimiento* es una circunscripción de la *Razón*. Una circunscripción en base a una articulación legal, y una ley es un instrumento sólo en apariencia más sutil que un martillo. Si bien es

cierto que «el mecanismo de la naturaleza [...] no puede ser suficiente por sí solo para pensar con arreglo a él la posibilidad de un ser organizado [...] [y] *ha de verse en origen subordinado a una causa que obra de manera intencional*», que ha de verse *bajo su orden* [*untergeordnet*] (*Ibid.*), no lo es menos que para poder seguir considerando *naturales* a sus productos la fuerza configuradora que estudia la *teleología* debe comunicarse en un idioma entendible. So pena de ensimismarse: de este fundamento intencional *no se podría afirmar nada con seguridad, a excepción claro está del decir que es un ser en sí* [*wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als daß es das Wesen an sich sei*](*Ibid.*). Y ese idioma entendible que permitiría que se afirmara alguna cosa de esos seres, alguna cosa *natural*, es el lenguaje del *mecanicismo*. La producción del discurso de lo vivo se articula con ayuda de conceptos mecánicos, del *fenómeno*, pero como podemos intuir, que los lenguajes tengan reglas no supone que se sometan a los principios de la recursividad ni a los de la descripción y la memoria (KU, AA 05: 417). Es decir, sabemos que con un número limitado de elementos y principios se construyen posibilidades infinitas de discurso. Venimos siguiéndole la pista a la tentación reductiva de disolver las complejidades del *juicio teleológico* y su carácter *reflexionante* a mecanismo inadvertido, imperceptible (pero no imposible de advertir). La *teleología* –sugiere Kant– es ciencia prospectiva, heurística, de la *innovatio*. Es una investigación sobre el sustrato suprasensible si es que estuviéramos en mejores condiciones de auscultación. *Lo diverso* de los seres organizados no es multiplicidad mera, y por tanto de lo que tenemos que echar mano no es de un concepto que reduzca a unidad lo disperso. En las relaciones entre sí que los fines particulares desarrollan estas no se sostienen por *su exclusión externa mutua* –decíamos. Es decir, lo que los relaciona no es el azar de las colisiones mecánicas. Buscamos causas internas, intrínsecas, que inhiere. Formas *en* y *entre* la materia bruta incluso. Así, huidos por las pullas kantianas los defensores de la *sustancia simple* inteligente encuentran refugio en primer lugar en la vieja doctrina del *ocasionalismo* [*Occasionalism*](*Ibid.*) ¿Cómo se explica lo diverso y su finalidad? Con la intervención inmediata y directa del Supremo Agente allá donde se lo necesite. Con constancia y una capacidad de análisis que

nos supera la forma organizada es introducida, sí, pero activamente. El partidario del *ocasionalismo* defiende mal que le pese una *hiperfísica* [*Hyperphysik*] cuya consumación «puede prescindir en realidad de toda explicación natural [...] pues el emparejamiento [la relación mutua entre individuos organizados que busca transmitir la forma de un *fin* a la siguiente *generatio*] sería entonces una mera formalidad bajo la cual una suprema causa inteligente del mundo habría decidido en cada ocasión conformar directamente con su mano *un fruto*, dejando a la madre tan sólo su desarrollo y nutrición» (KU, AA 05: 423 y 422). A saber, convirtiendo a la *madre primigenia* de agente activo en soporte vital pasivo. No sólo eso, la labor del estudioso de la Naturaleza dependería entonces de la predicción de individuos particulares. *Un fruto* concreto. La *hiperfísica* hace de la profesión del filósofo natural algo periclitado porque la investigación sería por mejor decir una adivinación del diseño divino, y es que transformaría el fundamento de determinación de natural en *sobrenatural* [Übernaturlich], *por fuera y por encima* (KU, AA 05: 423). Está claro que si se admite tal hipótesis de trabajo «todo uso de la razón para juzgar la posibilidad de este tipo de productos se extravía [...] por eso cabe presumir que nadie con interés filosófico alguno asumirá semejante sistema» (KU, AA 05: 422).

Los huidos convertidos al *ocasionalismo* aún tienen según su lógica un lugar al que acudir a pedir asilo. El argumento *ad absurdum* kantiano les ha hecho salir de su refugio y señalado como vía de escape la tesis contraria, el *preestabilismo* [*Prästabilism*], en el que aún pueden pensar una *sustancia simple* dotada de sabiduría suficiente como para introducir fines en la materia y el ordenamiento mutuo que le corresponde pero bajo la forma de *predisposiciones* [*Anlage*]. Estamos ante una especie de dinamismo interno y fuerza inelástica conservativa que depende de lo que las circunstancias reclamen a los particulares, pero prevista por el artifice primero *a priori* (*Ibid.*). El Ser Supremo habría regalado una dote a sus criaturas *virtualiter*. Todas las respuestas y reacciones a las condiciones por venir están ya en cada uno de los individuos particulares. El *preestabilismo* o *preformación* «individual también llamado *teoría de la evolución* [...] [sigue] sustrayendo a todo individuo de la fuerza configuradora de la Naturaleza para hacerlo provenir directamente de la mano del creador»,

y si proponen esto es tan sólo «porque no se atrevieron a secundar la hipótesis del ocasionalismo» (KU AA 05: 423). No se atrevieron al menos a tanto. Lo mismo da no obstante que sea esta intervención excepcional del *deus ex machina* un evento al principio o en el decurso de las sucesivas generaciones del mundo. No es cuestión de precedencia ontológica sino de jerarquía en el orden de los principios. El defensor del *preformacionismo individual* desplaza lo sobrenatural de las intervenciones puntuales a una infinitud de disposiciones sobrenaturales *in nuce* a las que habría que haber dado cuerda como para que hicieran frente por adelantado «a todas las fuerzas destructivas de la Naturaleza durante el dilatado lapso de su desarrollo para que [el organismo] saliera indemne» (KU AA05: 423). No sólo eso. Tan importante es lo que imprime a su creación como lo que deja fuera, la provisión como la omisión: recordando en parte a la mente divina leibniziana que calcula combinaciones monádicas, Kant no deja de pensar en que el supremo artífice de un mundo tal debería también hacer innecesarios y suprimir a un número infinito de seres posibles, preformados *virtualiter*, que no sin un fin en ellos seguirían igualmente sin ser capaces de encajar en la unidad final. Serían más allá de los *composibles*, serían *contrasistencias*<sup>7</sup>.

Con estas profilaxis se querría garantizar la *unidad de la relación final*, que no la *unidad de los fines*. Pero si tanta planificación nos parece menos engorrosa que la conjetura del ocasionalista, que cada cual juzgue al respecto. Siendo contumaces, no nos extrañe que la evidencia de organismos vestigiales y *monstruosos* [*Mißgeburten*, nacimientos fallidos como acto] incluso en cuanto *la experiencia brinda abundantes ejemplos* de los mismos, les resulte incómoda y quede reducida al instante a su estrategia: aquellos seres que semejan ir *contra naturam*, que parecen albergar una finalidad truncada, puede que no tuvieran más intención que la de producir una *admiración trágica* [*eine niederschlagende Bewunderung*]

---

7 Javier Echeverría ha sugerido el concepto de 'contrasistencias' para referir esas posibilidades orgánicas –monádicas– en la mente divina que no llegan a entrar en la existencia por su incompatibilidad con lo dado, o por mejor decir, *por su incompatibilidad con lo composable*, asunto que depende directamente de la armonía y perfección del conjunto. *vid.* (Echeverría, 1981: 63-72).

en el anatomista de turno (KU, AA 05: 423). Un divertimento triste. Estos seres contrahechos tendrían toda su razón de ser en servir de espécimen para el solaz estético –una estética de lo feo, ese es su fin– al gabinete de curiosidades de turno. La *generatio univoca* se salva y se sostiene. Cosa bien distinta es el expediente que la existencia de *híbridos* [*Bastarte*] nos presenta. Esta somete a su argumento de nuevo a los peligros de tener que contestar a esa segunda parte de la pregunta por la *unidad* y su relación de consecuencia con los *finés*, la de la *unidad de fines* que la evidencia del parentesco y la similaridad vincula con una *generatio homonyma*. Pensar la *generatio heteronyma* es quizás demasiado en ausencia de evidencias empíricas, pero un paso antes nos podemos detener porque las hay. Ante las razas mixtas el *preformacionista individual* se ve en serios aprietos ¿Cómo va a explicar la mezcla de (*la finalidad*) *de las formas individuales desde fuera*? El viejo problema aristotélico medieval de la *unidad de las formas* hace aquí un revival especial<sup>8</sup>. ¿Si las formas ya estaban presentes en el individuo, en cada uno de los dos individuos, cómo siendo fundamento se entremezclan? ¿Y cómo explicar *que lo que mantiene su forma y finalidad mixta –el híbrido o mestizo– sea un camino sin salida en la que es esterilidad de algunos de los ejemplares, carencia de fin* –atisba implícitamente Kant en la discusión? (KU, AA 05: 424). Tenemos experiencias de tales especímenes. Por ejemplo, la bien conocida mula –podría haber estado pensando Kant.

*Virtualiter*, el *preformacionismo* puede tener una mejor salida siempre que le dé protagonismo a las circunstancias, al ambiente, a la parte de la Naturaleza que puede semejar un estado caótico... el *sistema de la epigénesis* [*System der Epigenesis*] defiende frente a la *preformación individual*, la *genérica*. La forma está en la especie y el género y en su relación con la circunstancia se manifiesta. Frente a una *teoría de la evolución*, una *teoría de la involución* o del *encapsulamiento*

---

8 Para un análisis completo e histórico de la polémica sobre esta unidad en el contexto disciplinar de la Metafísica y la Ontología *vid.* (García Marqués, 2003). Las dificultades metafísicas y onto(lógicas) han conducido a en el ámbito de la filosofía moral al problema derivado de la *unidad de las virtudes*. *vid.* (Telfer, 1989-1990: 35-48).

[*Involutionstheorie oder Einschachtelung*] (KU, AA 05: 423). Las predisposiciones que la *epigénesis* contempla “consideran a la Naturaleza como autoprodutiva y no simplemente propiciadora del desarrollo [nutricio], y así deja a cargo de ella todo cuanto acontece a partir del primer comienzo, recurriendo lo menos posible a lo sobrenatural” y sin determinar por ello tampoco nada sobre esta causa primigenia (KU, AA 05: 424). Las *teogonías* y *cosmogonías* nos sobran. La *fuerza configuradora* [*Bildungskraft*] inelástica de la materia tosca muta en una *potencia de la materia* [*Vermögen der Materie*] que plena de capacidades formativas supera lo mecánico, lo proporcionado, lo gradual y con medida, *por medio de* la distancia con lo mecánico, pero sin repudiarlo (*Ibid.*). La *revolución*, lo desproporcionado, salta desde el *statu quo* evolutivo.

#### §82. A VUELTAS CON LINNEO: FINALIDAD ÚLTIMA (EXTERNA) VS. FINALIDAD FINAL (INTERNA)

Podríamos tomar a este punto de la mano al caballero Linneo y recorrer en su compañía el árbol frondoso de los distintos *phyla* y de las diversas divisiones dentro de los reinos naturales que nos ha dejado esbozados en su *Systemae naturae* –nos sugiere Kant. En él se adivina claramente el *arquetipo común* y el incipiente esquema tentativo que es el embrión de toda ciencia. Su estudio meticuloso nos va a permitir una distinción de calado, aquella que se da entre *finis externos* y *finis internos*. Entre cosas naturales y productos. Plantados bajo la sombra del árbol elevamos la vista, y podemos hacernos a la idea de que bien se puede trepar hasta su extremo más lejano bien descender desde sus ramas hacia el centro de nuevo, un viaje desde el tronco original también es camino posible hasta el extremo de sus hojas igualmente. Si por ejemplo “recorriéramos el camino aparentemente inverso y dijéramos que los animales herbívoros *existen para* moderar el exuberante crecimiento del reino vegetal, exceso que ahogaría muchas especies de plantas [o] que los carnívoros lo hacen para poner límite a la voracidad de aquellos; [y] finalmente que el ser humano está *para que* al perseguir y diezmar a los carnívoros, quede establecido cierto equilibrio entre fuerzas procreadoras y destructoras” la

representación que obtendríamos no dejaría de ser un efecto que obraría desde luego como fundamento de determinación –de *explicación*, de *concepción*– de una causa que *aparentemente* [*dem Scheine nach*] obra con inteligencia en cada uno de los niveles. Es decir, de *un fin* (KU, AA 05: 427). Pues se entendería que la *cantidad lógica* –el crecimiento exuberante, la voracidad sin límite– que encierra todo lo mecánico tiene su contrapeso en la balanza de la *cualidad intensiva* –hay que preservar la variedad de las especies que de otro modo quedarían ahogadas, y si para ello hay que practicar la *decimatio*, sea. Hay fuerzas productoras y destructoras en la Naturaleza, otra cosa es que no introduzcamos la variación en ellas que la novedad de los *finés* aporta. El acontecimiento de las colisiones mecánicas es compatible con su colaboración con causas orgánicas –decíamos. La inclinación pesa en la balanza de los *para qué* [*wozu*]. Así las cosas, el papel de cada una de estos reinos en su relación con el todo tiene su fundamento no tanto en sí mismo como en el *efecto necesitado* –el *para qué existen*, y el caso es que existen *para un otro*. O así nos lo representamos a menos. El herbívoro *para* el vegetal, el carnívoro *para* el animal, y el ser humano *para* hacer de útil *para* todos.

Kant comenta cómo el asir el instrumento de la *forma de la finalidad* de esta manera supone desde luego una entrada no poco meritoria en los dominios de la disciplina teleológica, pero en definitiva no deja de ser bien mirada una técnica que es mera *finalidad externa* (KU, AA 05: 425). Una suerte de sucedáneo del antiguo mecanismo, casi cabría decir. *Medios y fines* se ordenan linealmente. Porque si bien es cierto que bajo su representación la clase de fundamento determinante del objeto en cuestión hace que «una cosa de la naturaleza sirva a otra como medio para un fin [...] v.g. la tierra, el aire, el agua, etc.» en esta relación de necesidades y consecuencias siempre debe haber a la base un ser organizado, un *fin de la naturaleza* «pues de lo contrario aquellos elementos no podrían siquiera enjuiciarse como medios» (*Ibid.*). Es la relación de esta materia bruta –organizada a lo más como en una *crystalización*– con un organismo propiamente lo que permite emplear con ella la *idea* de la *finalidad*. Emplazarla en ese esquema a la búsqueda de que la ciencia coincida con él. Porque su esquema no es sino un análogo –similar– al de una *causalidad* invertida de la que se ha

manipulado el tiempo: *para* este efecto, *que exista* esta causa. Para este *fin*, se necesita de este *medio*. Es el efecto futuro en tanto fin el que tira de la causa y necesita del medio para un entendimiento. Por eso, no son agua, aire y tierra *medio* alguno, por ejemplo, para la formación organizada de una cordillera. La cadena montañosa no cae bajo un fundamento de determinación que use del *juicio teleológico*, que introduzca la idea de un fin. Ni se explica ni se concibe como fin. Su causa entonces nunca puede caer bajo la predicación de *ser un medio para...* Si la conjetura teleológica de la *unidad de los fines* abarcara como idea el todo de la experiencia, veríamos orden por doquier, «lo primero que habría que haber dispuesto intencionalmente debería haber sido el hábitat, el suelo y el elemento sobre el que los seres encuentran su medro» (KU, AA 05: 427). Nada que ver con la realidad de las cosas. Todo opera a este nivel sin propósito alguno. La *forma de la finalidad* resulta aquí ociosa. La evidencia de las devastaciones, de las inundaciones, el caos en definitiva de la orografía y el clima, nos regalan antes bien la representación acabada de unas *fuerzas salvajes todopoderosas* [*wilde allgewaltige Kräfte*] (KU, AA 05: 428). Una *legalidad universal sin caridad*. No nos equivoquemos, el ser humano no está menos expuesto a este estado bárbaro de la existencia. «A propósito de un ser organizado cabe preguntarse entonces: “¿para qué existe?” [...] así el ser humano [situado en esa gran familia natural según el método de Linneo] por mucho que en cierta relación pueda verse dignificado como fin [final], en esta [descripción] poseería, sin embargo, *tan sólo el rango de un medio*» (KU, AA 05: 425 y 427). Un eslabón más de la cadena de seres. La *finalidad por fuera* [*außer*] contempla la posibilidad de un *agregado de cosas formadas teleológicamente* [*Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dinge*] (KU, AA 05: 427). Un concierto de individuos organizados pero que no configuran ellos mismos en conjunto una unidad de orden superior. En sus relaciones como fines incluso la reproducción puede entenderse bajo este punto de vista como un mecanismo más. La separación entre sexos se halla en relación recíproca a fin de dar pie a la siguiente generación en la especie. Pero esta relación entre fines es azarosa –casual– respecto a su consecuencia ¿Para qué había de existir semejante pareja *en concreto*? «La respuesta es ésta: “dicha pareja constituye antes que nada un todo

*organizante* [*organisierende*] aunque no sea un todo organizado en un único cuerpo [o sustancia]”» (KU, AA 05: 425). El esquema –la *forma final*– entiende ambos organismos como propiciadores tan sólo. Un germen del que se adivina el próximo ser organizado, pero nada más. Este pensar *organizante* –que no organizado– bien podría ser un híbrido del mecanismo que no tiene problema alguno en considerar al ser humano como uno más del reino. *Un medio* aunque sea uno muy digno en ocasiones. Sujeto y ciudadano de las mismas dependencias, no siendo una excepción, como argumento habrá quienes sostengan que esto «parece demostrar [...] que el ser humano no puede ser fin último de la naturaleza», ni por la misma razón –ya que el propósito y la intención son el instrumento humano por excelencia y el origen entonces del útil hermenéutico que en la *teleología* se está juzgando– el agregado de las cosas naturales organizadas sobre la tierra puede entenderse como un sistema de fines (KU, AA 05: 428). Si ni siquiera el ser humano es capaz de sustraerse al imperio de la *necesidad metafísica universal* ¿a qué emplear ese pensamiento más allá del que hace de los *fines* un concepto con sentido? Parece sin embargo que estos escépticos han querido demostrar más de lo que realmente se podía — advierte el *Herr Professor*.

*En cuanto naturaleza*, valga la hipótesis de que no hay desde luego ser más digno que otro. La noción de dignidad es una cuestión de valor ajena al reino de la *legalidad universal fenoménica*. Este orden sólo entiende de proporciones, igualdades, y la linealidad de las series. Los objetos son lo que son por su subsunción bajo conceptos. Una reducción de la empiria para el entendimiento. Y ninguno puede entrar en reclamaciones referidas a su estatus dentro de este dominio, un dominio que pertenecería más que al reino de la libertad y a la disciplina práctica al de la necesidad ontológica. Pero no se confunda el crítico de la *teleología*, porque trepando o descendiendo del árbol podemos llegar a encontrar sin duda *fines últimos* [*letzte Zwecke*], ese lugar de llegada de todo razonar posible que se determina como *generatio univoca*. Todos para uno. Porque tenemos un *faktum*, el de la existencia de *fines*. La *autonomía del juicio teleológico* queda disuelta (KU, AA 05: 429). El escéptico tiene que enfrentar una derivación de la presumida *unidad en la relación final*: el reino vegetal en

su fértil inconmensurabilidad puede llevarnos a pensar inversamente que existe en su pluralidad *para* la singularidad del reino animal, el herbívoro en este que forrajea sin límites, que es alimento *para* el sustento del carnívoro, que sirve *finalmente* a los propósitos más domésticos del ser humano (KU, AA 05: 426). Extremos de la cadena de razonamiento. Pero si acepta esta cadena de razonamiento tiene la obligación trascendental de concluirlo: no deja de ser cierto que el ser humano es también «el único ser sobre la tierra que puede hacerse un concepto de fines» (KU, AA 05: 426-427). Que tiene conciencia de ello. En su reflexión, el ser humano tiene la facultad de obrar como causa conforme a propósitos –de proponerse una *finalidad externa*–, y además de comprenderse y explicarse por medio del instrumento que el concepto de *fin* le garantiza. Tomar el concepto como fundamento de la posibilidad de su acción. Como fundamento intencional. La *finalidad interna* [*innere Zweckmäßigkeit*] es esta especie de la legalidad, una legalidad de la *idea formal de fin*, e indica el camino de aquellos seres capaces de *ser conforme a fines desde dentro*. Intrínsecamente. Y así, Kant sostiene que su contingencia como seres organizados en el agregado de las cosas naturales es de muy distinta relevancia. Tienen otro peso específico dentro del estado caótico. Y lo tienen porque “el fin de su existencia está en ellos mismos” (KU, AA 05: 426). La Naturaleza mecánica en ellos se pone *a disposición* de su ser organizado conscientemente. Es decir, la univocidad del conjunto deslabazado de sus acciones –sus *para qué*– puede ser comprendida más allá del agregado y también –tener su fundamento, su razón de ser– en la idea de que su externalidad se pliega sobre sí. La *finalidad externa* sirve a la unidad de fines que es el individuo humano, a la *interna*. Tiene y se forja un carácter. El ser humano no sólo es *fin último*, es además *fin final* [*Endzweck*] (*Ibid.*).

### §83. LA REPRESENTACIÓN DE UN SISTEMA DE FINES DE LA NATURALEZA *PARA* EL SER HUMANO (*FELICIDAD*) Y LA REPRESENTACIÓN DE UN SISTEMA DE FINES HUMANOS (*CULTURA*)

Dice Kant en su *Kritik der praktischen Vernunft* que «el concepto de *lo sumo* [*das Höchsten*] entraña una ambigüedad que, si no es tenida en cuenta,

puede dar pie a disputas innecesarias» (KpV, AA 05: 110). La ambigüedad tiene que ver con la noción de elevación que supone. *Lo sumo* puede hacer referencia de este modo a *lo más elevado* o a *lo más excelso*, cabiendo entender con ello tanto *lo supremo* o superior [*das Oberste, supremum*], como *lo consumado* o acabado [*das Vollendete, consummatum*]. Cualidad frente a cantidad formal. No es poca cosa la advertencia kantiana pues la relación del concepto con respecto a un hipotético conjunto de objetos de discurso es de muy distinta naturaleza en cada caso. Mientras el primer concepto, el de lo superior supone aquél fundamento que es absoluto en virtud de su cualidad, a saber, que *tiene su fin en sí mismo* y no se puede reducir, que es primitivo; en el segundo, donde lo acabado, implica tan sólo un límite para aquél conjunto –o agregado de cosas– en el que no queda circunscrito a uno mayor. Refiere este último a completud, que es una característica meramente formal de un sistema. *Que están todos los elementos que tienen pertenencia a ese conjunto*<sup>9</sup>. Kant llama a ese segundo concepto por eso *pleno* [*vollendete*], término intercambiable con *perfecto*, llevado a término [*perfectissimum*] (*Ibid.*).

Erraría igualmente aquél que no entendiera la ambigüedad que comprende el concepto de «*fin último* de la Naturaleza [entendiendo por ello la relación por la cual] todas las restantes cosas naturales constituyen un sistema de fines» (KU, AA 05: 429). Aquél fundamento del discurso de lo natural por el que el agregado de objetos puede aspirar a ser sistema. Y es que no es lo mismo *finalidad última externa* y *finalidad última interna*. Referido al ser humano –el ser *para la relación de fines*– *lo consumado*, *lo perfecto* en no pocas ocasiones se tilda de sencilla «*felicidad sobre la tierra* [*Glückseligkeit auf Erden*] por la cual se entiende *el conjunto de todos los*

---

9 Kant diferenciaba en la *KrV* entre aquél conocimiento que produce la forma racional de un todo como *unidad del fin* al que todas las partes se refieren y el mero amontonamiento –*coacervatio*– en que sólo *externamente* –*per appositionem*– las unidades elementales se refieren a ese todo. Es decir, la mera acumulación produce un conjunto, sí, pero es un conjunto que tiene la forma sólo de uno. Es una unidad formal externa. El verdadero sistema crece internamente –*per intus susceptionem*– y se encuentra articulado por principios –es una *articulatio*– (KrV, A832-833/B860-861). Cf. con supra nota 5.

*fin*es del ser humano posibles merced a la Naturaleza fuera y dentro de él; [esta clase de] felicidad *es la materia de todos los fines*» para él (KU, AA 05: 431). *Finalidad última* aquí es equivalente a saciedad del deseo y la intención, y sólo por eso no podía ser sino *externa*. La bienandanza o fortuna [*Glück, suerte*] del ser humano bajo cierta perspectiva –como un organismo más de la *cadena de los fines de la Naturaleza*– no pasa aquí de simple rebaja del concepto de *felicidad* a un tipo especial de *necesidad natural* y su contento consiguiente. La *madre primigenia* se representa como provisora entonces, y «puede verse en ese caso [al ser humano] satisfecho en la caridad de ésta» que le brinda sus mejores frutos (KU, AA 05: 430), el individuo humano se reduce si acaso a un sujeto pasivo, una criatura en su minoría de edad *por naturaleza* cuyo destino depende para esa circunstancia de «cosas que sólo cabe aguardar» (KU, AA 05: 431). Todo llega. Una función pues del tiempo escatológico y su providencia cuando se considera que *Natura* «lo ha tomado como favorito suyo y le ha prodigado sus mimos con preferencia respecto de otras criaturas» (KU, AA 05: 430). Pero el candidato al *título de señor de la Naturaleza* [*betitelte Herr der Natur*] duerme inquieto en este país de Jauja (KU, AA 05: 431)<sup>10</sup>. Sabe que nada de toda esta abundancia depende de él ¿Qué clase de felicidad va a venir a ser *esta* –*se dice?* ¿Y toda la Naturaleza en su materialidad podría dedicarse a su hijo predilecto y pudiera ser que éste resultara un desagradecido al fin y a la postre –*por infeliz?* Así justamente lo piensa Kant. La *finalidad (felicidad) externa* es una forma de la finalidad (felicidad) por casualidad, no por causalidad. Es un *fin* de segundo orden incluso estando completo.

La *felicidad sobre la tierra* no es el *fin último* del ser humano, y no lo es porque no es un *fin último* en absoluto. No cierra un conjunto. No determina un criterio de pertenencia al mismo ni es susceptible siquiera de *completud* —algo así como *el conjunto de todos los fines de acuerdo a la*

---

10 Nos hemos valido en este comentario del texto kantiano de varias ediciones en castellano de las Críticas. No he podido evitar referirme a la expresión que el Prof. Aramayo trae a su introducción –junto con el Prof. Savador Mas– de la tercera, en que recupera la caracterización de esta perfección de los fines en el mundo de la crítica de Schopenhauer a la moral kantiana. *vid.* (Kant, 2003: 31 y ss.).

*naturaleza de aquel ser humano, Naturgemäßig*. Ni infeliz como quedaría puede convertirse tampoco este favorito entre especies en la consumación de aquella Naturaleza que indulgente lo popa. Sometido a la necesidad no tiene mejor cara como último. Hay otros dominios que lo pueden circunscribir. La *felicidad* de todos modos no parece muy buena candidata a granjearle este emplazamiento en el cosmos, ya que el ser humano está además enfermo de pensamientos. Su naturaleza aquí no queda nunca ahíta. A los *fines naturales* que pueda desear le suma algunos nuevos. Sueña, se representa e introduce fines originales propios, y «eleva su destreza tan alto como para anhelar que ella le procure esos fines imaginarios» (KU, AA 05: 430). Porque el sueño de la Razón produce fines y monstruos del capricho asimismo. Formas de la finalidad no previstas, no preformadas en el entendimiento. En el ser humano «sus paradójicas [y antinómicas] disposiciones lo sumen en continuos tormentos inventados por él mismo y en otros urdidos por su propia especie» (*Ibid.*). Suma las necesidades, por ejemplo, del antagonismo de los intereses y la guerra a los obstáculos naturales. Si lo pensamos bien, comparada con el contento del animal la Naturaleza nos habría donado con nuestra felicidad un regalo envenenado. Más que madre sería una *madrastra* [*Stiefmutter*]. Porque la *felicidad* no es un concepto, es una *idea*. Una idea de las de la peor clase, encima. Es un blanco móvil en continuo movimiento *para* el mecanismo natural de la satisfacción, elusivo para la suficiencia. Nunca se acierta con ella. Es la idea de un estado transitorio del individuo *a colmar*, el juego libre personal del entendimiento –una representación reflexiva– sobre la materia de la necesidad natural en nosotros, nuestro deseo. Es la representación sin esquema y por tanto sin concepto en torno a las condiciones empíricas en nuestra persona. Tiene muchos rostros. «El ser humano proyecta esa idea [...] de modo tan variopinto por obra de su entendimiento que entremezcla razón y sentidos, mientras la va modificando frecuentemente, de tal manera que *aun cuando la Naturaleza estuviese así sometida a su arbitrio* [y solicita quisiera prodigarle todo lo que deseara] *no podría asumir en absoluto ninguna ley precisa, universal y estable que coincidiera con ese incierto concepto, ni con su fin*» (KU, AA 05: 430). El ser humano diría ‘*mímame*’, y ella no sabría cumplir su secreto designio. Porque lo que se

desea ahora puede no desearse después. Si la *felicidad sobre la tierra* dice demasiado poco de la idea, la *felicidad como idea* no puede consumarse en su intuición. Ninguna versión de ella amerita al título de *fin último* [vollendete, perfectissimum] y, por tanto, tampoco desde luego al de *fin final* [das Höchsten, supremum]. Ese *fin final* es el concepto de *cultura* [Cultur], el *fin de fines* como objeto producido.

¿Pero qué puede hacer la naturaleza en nosotros, por fuera y por dentro, para prepararnos a un destino más elevado, el más elevado de todos los destinos [das Höchste]? Kant se lo pregunta repetidamente (KU, AA 05: 431 y 433). ¿Hay un móvil suplementario [ein Triebfeder mehr] al conjunto natural de todos los móviles? (Ibid.). «La cultura de la *destreza* [del oficio] es sin duda la principal condición subjetiva de esa aptitud para la promoción de fines en general. Pero no cualquier cultura se basta para este último fin de la naturaleza» (KU, AA 05: 431). La *finalidad consumada* como concepto tiene que ver con la forma vacía capaz de como esquema indiciario promover *fines en general*. No proveer para un *fruto, un individuo, un fin*. Es la aptitud proteica de proyectarse en todos. Hay una *cultura de la destreza*, la cultura del especialista, que avanza un paso más allá en la civilidad que supera el *estado de naturaleza* mecánico, pero avanza *por y gracias a este estado...* la idea de serie se estira en la evolución de la técnica y «la mayoría de los seres humanos atiende a las necesidades de la vida mecánicamente, por decirlo así, [a fin] de procurarse comodidad y ocio» (KU, AA 05: 432). La domesticación de las condiciones de nuestra vida natural es ya un *refinamiento* [Verfeinerung] (KU, AA 05: 433). Pero un refinamiento no es sino más de lo mismo. El bárbaro se civiliza primero por la aptitud del artesano diestro. Eso es primeramente cultura. Introducción de fines para la *comodidad* y el *goce* [Gemächlichkeit, Genuß] y para el excedente del tiempo libre. Un primer paso en la independencia del medio en que aparecemos como otros seres más entre seres, una independencia sobre las necesidades metafísicas del mantenimiento en la existencia y el tiempo. Preservación llevada a su máxima expresión. Los seres humanos en recíproca relación como productores de fines los elevan en su forma una y otra vez. La experiencia reflexiva de esos mismos fines los aleja cada vez más del reino de la necesidad

con la guía de la *idea*. Y del mismo modo que había «una finalidad externa que se hallaba conectada con una interna como organización y que servía, no obstante, en la relación desde fuera de medios a fines» en aquellos emparejamientos casuales tendentes a la procreación (KU, AA 05: 425), aquí aunque la *sociedad civil como un todo* [*eine bürgerliche Gesellschaft in einem Ganzen*] no sea un todo organizado en un único cuerpo sino bien mirado no más que otro agregado de elementos teleológicos, sí es cierto que responde a un principio *organizante*. La *ley civil* derivada de las relaciones entre los fines en sí que son los individuos humanos. Pues no otro es el principio activo del conjunto de cada uno de los individuos que la componen. Unos principios de organización se encuentran con otros. Unos *fin*es compiten como en el mecanismo con otros. Colisionan por sus derechos legítimos. La *forma de la finalidad* en cada uno de ellos promueve primero el antagonismo de la barbarie, de la guerra incluso. «En ausencia de sistema [y pensando sólo en la naturaleza de agregado teleológico del conjunto][...][en la guerra] unos Estados se fragmentan y descomponen en otros más pequeños, mientras otro quizás se anexiona a un tercero para formar uno de mayor tamaño [...] la guerra es una tentativa *inintencional por parte de los seres humanos*», es cierto, *pero surge del encuentro y conflicto del fundamento intencional del principio ‘organizante’ que cada uno de sus participantes y los que la sufren albergan en su interior*. El origen de sus fines propios (KU, AA 05: 433). Para entender esta idea acerca de la promoción de las artes y las técnicas desde el antagonismo irreductible de los fines –una insociable sociabilidad de los provechos– quizás sea conveniente recuperar la idea de *idea teleológica que se adhiere* –una modificación para nuestro comentario que adaptamos desde la idea de *belleza que se adhiere* [*anhängende Schönheit, belleza dependiente*] que elabora Kant– y acercarla a ese estado teleológicamente caótico en el que tenemos un agregado de átomos finalísticos. Parafraseando a Kant, la *idea teleológica que se adhiere* como *organizante* de cada elemento depende de «y presupone un cierto concepto [de lo que la cosa *debe ser*, pues son cosas naturales] y después [*si acaso*] la perfección del objeto en cuestión según tal concepto». Es pues una *idea condicionada* «que se agrega a objetos que están ya bajo el concepto de un fin particular» (KU, AA 05:

229) pero los llevan a su consumación –*perfectissimum*. El ganadero bien se cuidará de llevar a lo que deba ser la cría doméstica que le toque, y lo mismo hará cada uno de los artesanos en el secreto de su gremio. La *idea de fin* no es totalmente libre, está apuntada en sus posibilidades como *deber ser*. Tiene cierta necesidad sobre la que se articula. Las necesidades metafísicas de la Naturaleza rondan el sustento, el cobijo, la seguridad como conceptos de *fines que deben ser* –*externos*– pero sus posibilidades nunca acaban para el ser humano ahí. Porque el ser humano además *se representa otro deber ser respecto de fines*.

La cima de esta *finalidad externa* exquisita es el *lujo* [*Luxus*], que es síntoma recidivo de aquella nuestra enfermedad imaginativa de la *felicidad*, pues es lujo «cuando la propensión [de la *idea* de nuestros *fines* se proyecta más allá de su *deber ser* en] lo superfluo y por ello empieza a socavar lo indispensable», cuando forzamos la idea de fin particular, lo hacemos a costa del fundamento de la representación de ese fin, de lo necesario (KU, AA 05: 432). La *cultura de la destreza* tiene su punto álgido en lo innecesario. En el producto de un *fin* que ha excedido la forma de su necesidad. No obstante, este exceso y excedente nos obliga a echar la vista atrás y descubrir el principio mismo organizativo, su *originarium*, lo *supremum* (KpV, 005: 210). Aquello que siendo condicionante no es a su vez condicionado. Que el ser humano tenga «su destino como fin último de la Naturaleza está siempre condicionado a que se entienda como tal [siendo *lo que debe ser*] [...] de tal modo que [en el mismo movimiento] pueda ser *autosuficiente* [*sich selbst genug*], *independiente* [*unabhängig*] de ella y, *por tanto, pueda ser así fin final*» (KU, AA 05: 431). Ojo que Kant señala a la *autosuficiencia* y la *independencia*, cosas que refieren a la necesidad de la cadena de fines naturales, no a la *autonomía*, que refiere al dominio de la libertad y la *praxis*. Una vez más se llama la atención sobre el carácter particular de la disciplina teleológica. El ser humano es *autosuficiente* e *independiente* cuando tiene «la aptitud de *proponerse a sí mismo fines en general* (con independencia de la naturaleza en su determinación final)», del mecanismo, *al que se adhiere o del que depende como concepto para poder partir de él y concebir y explicar también esos sus fines*. Kant lo denomina *cultura de la disciplina* [*Cultur der Zucht*

(*Disciplin*), de la cría, la doma o domesticación] (KU, AA 05: 432). Es una aptitud que indica una peculiar *condición formal subjetiva* [*formale, subjective Bedingung*], la de la *forma de la finalidad* situada. Situada en tanto emplazada *desde* un individuo particular y sus intenciones pero que es capaz de algo –casi– sobrenatural: *utilizar la Naturaleza como medio para pavimentar el camino que han de recorrer las máximas de sus fines libres en general –de manera universal– cosa que “radica siempre fuera de ella”* (KU, AA 05: 431).

# Physico-théologie et éthico-théologie. Avec quelques observations sur la téléologie morale (KU, §§ 84-86)

Filippo Gonnelli

## INTRODUCTION

Dans les pages suivantes on présentera quelques observations sur les §§ 84-88 de la *Doctrine de la méthode du jugement téléologique* (ou *Appendice à la Critique de la capacité du jugement téléologique*, dans la deuxième édition)<sup>1</sup>. On ne suivra que la ligne principale de l'exposé kantien, en laissant de côté certaines parties du texte et plusieurs questions parfois importantes. Cette ligne principale est marquée par les trois concepts indiqués dans le titre:

---

1 On traduira *Kritik der Urteilskraft* avec *Critique de la capacité du jugement*, différemment des traductions françaises récentes, qui utilisent *Critique de la faculté de juger* ou *du jugement* ; cf. (Kant, 1985), (Kant, 1995), (Kant, 2000). Notre traduction suivra principalement (Kant, 1985) et (Kant, 1995), mais avec modifications.

la critique à la physico-théologie, l'introduction du concept de téléologie morale, la construction d'une théologie morale ou ethico-théologie.

La théologie morale c'est le lieu du système où Kant développe la preuve morale de l'existence de Dieu. Une preuve qui demeure essentielle dans une philosophie qui nie la possibilité d'en donner une preuve théorique. C'est en effet la seule partie du système de la philosophie critique qui ait été *réélaborée*, non pas seulement évoquée ou réitérée, dans toutes les trois *Critiques*, et la version exposée dans la *Doctrine de la méthode de la capacité téléologique du jugement* est celle qui propose la solution la plus complexe, du point de vue proprement critique<sup>2</sup>.

Par la négation de la preuve ontologique de l'existence de Dieu Kant met en question la signification même du concept d'existence. Qu'est-ce que signifie démontrer l'existence de Dieu dans une preuve morale ? On pourra répondre par la simple observation que pour Kant le problème posé par l'*existence* de Dieu, après la réfutation de sa preuve théorique, n'a pas son origine dans la question cognitive de la cause de l'être. On a à faire ici avec le résultat de la *Dialectique de la raison pure* : toute question cognitive concernant la théologie, en tant que recherche théorique du fondement de l'être, aboutit, au mieux, à des antinomies. Le problème de l'existence de Dieu, par contre, a son origine dans la relation du sujet *moral* avec son objet dans le monde, que l'on peut simplifier sous le titre de la relation entre liberté et nature.

Cette relation nécessaire du sujet moral avec son objet dans le monde est impliquée par le concept du souverain bien (*höchstes Gut*), qui est déjà défini dans le *Canon de la raison pure* (KrV, A 809/B 837 *sq.*) mais mieux spécifié et développé dans la deuxième *Critique*. Il s'agit, en tant que concept propre de la raison pure pratique, de la «totalité inconditionnée de l'*objet* de la raison pure pratique» (KpV, AA 05:108.11-

---

2 Dans le *Canon de la raison pure*, KrV, A 795/B 823-A 819/B 847; dans la *Dialectique de la raison pure pratique*, en particulier KpV, 5: 124 *sq.* Naturellement, Kant a traité le sujet dans d'autres oeuvres, p. ex. dans le *Preisschrift* (20: 305-308); son utilisation polémique plus importante est dans *Que signifie s'orienter dans la pensée?*, où la théologie morale (comme dans la KU, d'ailleurs) est l'arme principale contre le spinozisme, contre Mendelssohn et contre Jacobi (en particulier, 8: 139-144).

12), mais « en tant qu'objet de la faculté appétitive d'êtres raisonnables finis » il faut le déterminer comme concept d'un « bien entier et achevé » (*ganzes und vollendetes Gut*, KpV, AA 05:110.22-23). Le bien « entier et achevé » exige, ainsi que la vertu, c'est-à-dire la moralité en acte dans le sujet moral fini, le *bonheur* (*Glückseligkeit*). Or, ici nous n'avons pas la possibilité d'analyser avec l'ampleur nécessaire le concept de bonheur en tant qu'élément du souverain bien ; il suffira en tout cas de souligner la complexité de cette notion, qui, dans le contexte de l'argument du souverain bien dans la *Dialectique de la raison pure pratique* (où elle n'est pas entièrement identifiable avec celle utilisée dans l'*Analytique*), ne peut pas être correctement conçue à partir de la perspective *partielle* de la « personne » en tant que sujet qui fait de soi-même une fin ; on ne peut parler de bonheur, en rapport au bien suprême, que dans la perspective de la « personne » en tant qu'elle « considère soi-même en général dans le monde comme fin en soi » (KpV, AA 05: 110.24-27) ; une perspective, donc, qui ne peut pas être réduite à celle qui serait donnée par le simple rapport entre la faculté du plaisir et ses objets, et qui donc ne configure pas la relation du sujet avec la nature dans la forme de la satisfaction immédiatement sensible. Pour notre analyse il sera suffisant d'établir cette dernière relation comme le résultat du concept du souverain bien.

Les thèses qui, dans la *Critique de la raison pratique*, conduisent à l'argument de l'existence de Dieu comme « postulat » de la raison pure pratique sont deux. La première est que

il est *a priori* (moralement) nécessaire de *produire par la liberté de la volonté le souverain bien* ; sa condition de possibilité, par conséquent, doit aussi reposer *a priori* uniquement sur des principes de la connaissance (KpV, AA 05: 113.9-12).

Cette relation *a priori* entre la mise en acte du souverain bien et sa condition de possibilité est indiquée ici par Kant comme une déduction transcendantale (KpV, AA 05: 113.8). Nous ne prendrons pas en considération le problème de la signification de la transcendantalité dans ce contexte ; ni il serait possible, ici, de reconstruire dans son entièreté l'argument qui conduit au concept du souverain bien, dans la version de la deuxième *Critique* (KpV, AA 05: 107-113) ; nous nous limiterons à

souligner que la découverte que la raison pure pratique, obtenue grâce à la critique de la raison pratique, *implique*, contient dans soi-même, pour un sujet moral qui soit considéré comme existant dans le monde, le concept du souverain bien et avec ceci, pour sa constitution, la position de sa *mise en oeuvre* comme nécessaire.

La deuxième thèse concerne les conditions de cette mise en oeuvre :

Or la loi morale, en tant que loi de la liberté, commande par des fondements de détermination qui doivent être entièrement indépendants de la nature et de l'accord de celle-ci avec notre faculté appétitive (en tant que mobiles); cependant, l'être raisonnable agissant dans le monde n'est pas en même temps cause du monde et de la nature elle-même (KpV, AA 05: 124.25-29).

La nécessité de la postulation d'un Dieu moral serait alors la conséquence de la *limite* du sujet par rapport à son objet ; le sujet moral ne gouverne pas la structure causale du monde où pourtant il doit réaliser le souverain bien. Dans l'oeuvre de 1788 cette limite est conçue par rapport à la nature comme telle ; la constitution spécifique de ses lois n'est pas prise en considération : il s'agit d'une nature, ou monde, en tant que quelque chose d'existant, bien qu'existant comme système des lois. L'être rationnel fini doit penser soi-même alors comme «partie du monde» et donc comme être qui «par là même en dépend» (KpV, AA 05: 124.32-33).

L'argument, comme tel, est donc assez clair : étant données les deux thèses, l'existence de Dieu serait la garantie de la mise en oeuvre du souverain bien dans le monde. Moins claire, pourtant, est la signification *théorique* qui est impliquée par cette fonction de garantie. Les postulats sont des «positions théoriques» (*theoretische Positionen*, KpV, AA 05: 120.14-15), auxquelles la raison pure spéculative doit donner son consentement, vu que ces positions « appartiennent *inséparablement à l'intérêt pratique* de la raison pure » (KpV, AA 05: 121.9-10)<sup>3</sup>. C'est la thèse bien connue du « primat » de la raison pure pratique sur celle spéculative (KpV, *Dialectique*,

---

3 *Position* (ou parfois *Setzung*) signifie, en général, dans le lexique de l'École adopté par Kant, position d'une existence (*positio existentiae*, p. ex. *Nova dilucidatio*, 1: 396). L'utilisation de cette notion est importante dans l'*Unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, § 2, 2: 73 sq.), où la « position absolue d'une

§ III ; 5: 119-121). Le problème de la signification théorique des postulats est généré par le statut de cette position : que signifie, pour la raison pure théorique, la position « il existe un Dieu », qu'elle doit bien admettre, mais qui reste pour elle « transcendante » ? Avant même de considérer les différents degrés du consentement, le *Fürwahrhalten* –«croyance» ou, même trop littéralement, «tenir quelque chose pour vrai»– , il y a évidemment un problème préliminaire de *signification* de cette position: donner son consentement à quelle affirmation? Qu'un Dieu «existe», dans la même signification qui aurait pu résulter de l'impossible preuve ontologique?

On sait que en absence de la théorie du primat de la raison pure pratique sur la raison pure spéculative il y aurait une *antinomie* entre les deux usages de la raison (KpV, AA 05 : 121.23-27) : la notion du « primat», en tant que liée au statut *théorique* de la position « il existe un Dieu », est certainement nécessaire pour éviter l'antinomie. Kant pose la question en forme évidemment négative : le consentement de la raison théorique à la position de l'existence de Dieu est la nécessité, ou même l'imposition, d'une non-négation ; qui, pourtant, ne sait donner aucune signification mieux déterminée à la position de l'existence de Dieu.

La *Doctrine de la méthode de la capacité téléologique du jugement* (*Doctrine de la méthode*, dorénavant) donne des réponses essentielles à cet égard, qui ne manqueront pas, d'ailleurs, de modifier profondément la perspective du système. Nous chercherons ici de les reconstruire dans leur traits essentiels<sup>4</sup>.

## LA CRITIQUE DU CONCEPT DE FINALITÉ ET LE CONCEPT DE « FIN ULTIME » (§ 84)

Avec l'introduction du concept de «fin ultime », le § 84 marque le début de la dernière partie de la *Doctrine de la méthode*. Le titre « De

---

chose est l'existence»; et évidemment dans la confutation de la preuve ontologique dans la KrV, où l'« être » est « simplement la position d'une chose » (A 598/B 626 *sq.*).

4 On pourrait trouver des analyses concernants nos textes dans : (Lenfers, 1965); (Düsing, 1968); (Zammito, 1997: 327-341); (Wicks, 2007: 233-256); (Ameriks, 2008); (Höffe, 2008a et 2008b); (Schmidt, 2009); (Dörflinger, 2010); (Pasternack,

la fin ultime [*Endzweck*] de l'existence d'un monde, c'est-à-dire de la création elle-même » est ouvertement leibnitien. Leibniz est cité par Kant dans la section *De l'idéal du souverain bien* de la *Critique de la raison pure* pour adopter sa distinction entre « règne de la grâce » et « règne de la nature » – la seule citation de Leibniz dans l'oeuvre qui ne comporte pas une critique (KrV, A 812/B 840) ; mais, surtout, Leibniz est celui qui a posé la question de la raison suffisante du monde en essayant de la résoudre avec le concept de la *volonté* (donc du *choix*) d'un être suprême, dont la compréhension *a priori* est pour Kant tout à fait impossible (KrV, A 602/ B 630). On pourrait donc lire le paragraphe comme une réponse à Leibniz sur son terrain, c'est à dire celui de la notion de cause finale.

La notion de « fin ultime » est thématifiée ici pour la première fois, bien qu'elle soit apparue déjà plusieurs fois dans l'oeuvre – en laissant de côté, naturellement, l'*Introduction*<sup>5</sup>. Il sera pourtant d'abord utile de noter l'usage du terme « création » (*Schöpfung*) dans ce contexte. Le terme avait été utilisé largement par Kant dans ses oeuvres antérieures au 1781, notamment dans l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, dans le sens courant d'« univers » : la création, c'est le créé<sup>6</sup>. Dans la *Deuxième analogie de l'expérience*, par contre, Kant avait fortement critiqué le concept en tant que concept théologiquement rigoureux, «

---

2011); (Guyer, 2014); (Goy, 201: 235-250); (Kravitz, 2017); (Menegoni, 1988 et 1995: 160-184); (Cunico, 2001: 185-218); (Bianchi, 2005: 202-249); (Cunico, 2008 et 2008a); (Esposito, 2008: 236-269); (Gonnelli, 2012 et 2013); (Agamben, 2017: 118-124); (Delbos, 1905: 574-599); (Weil, 1963); (Gallois, 2008: 137-167); (Philonenko, 2010: 166-192); (Theis, 2012: 208-223). Nos références à cette littérature seront ici très limitées : une reconstruction des interprétations de la *Doctrine de la méthode* de la KU est à considérer comme un travail à part.

5 Cf. 5: 368, 378, 426, 431; dans l'*Introduction*, 5: 196-198. Pour ce qui concerne la traduction française du terme, nous suivons la suggestion d'Eric Weil : « fin dernière » pour *letzter Zweck*, « fin ultime » pour *Endzweck* (Weil, 1963: 82). Cette suggestion n'a été suivie par aucune traduction française récente, même si elle est mentionnée par (Philonenko, 2000: 383 n.).

6 Le terme a de nombreuses occurrences dans l'oeuvre ; on pourrait voir p. ex. le début de la *Préface*, 2: 221.6, et l'index, 2: 237-240, en particulier 2: 239.11-17.

car déjà seulement sa possibilité supprimerait l'unité de l'expérience ». L'idée de *creatio ex nihilo* est en effet autocontradictoire : il est donc nécessaire de considérer le passage du non-être à l'être d'une substance comme changement d'« état » ; le non être ce n'est rien d'autre que le non-être d'un état (KrV, A 206/B 251). Pourquoi, alors, réutiliser encore *création* après cette critique si radicale ? Le terme n'a-t-il pas une signification intrinsèquement fallacieuse ? En effet, Kant en justifie la réintroduction dans les dernières lignes de l'importante annotation au § 87 : le terme « création » est utilisé dans la *Doctrine de la méthode* dans le sens de « cause de l'existence d'un monde, ou des choses qui sont en celui-ci (substances) », donc de *actuatō substantiæ*. Le terme rend donc sensible la présence de la cause finale, sans par ailleurs impliquer *en soi* que cette cause soit « librement agissante, donc intelligente », ce qu'il faudra éventuellement déterminer en suite (AA 05: 449.34-39). Dans un acte de « création » la *fin* de l'acte même est nécessairement présupposée ; et il semble donc que dans cette acception, on dirait très métaphorique, l'emploi du terme est justifié.

Avec la notion d'une fin ultime Kant veut naturellement répondre aux questions soulevées dans l'examen du concept de finalité conduit dans les §§ 79-83. Si l'on affirme que le fondement de l'existence d'un monde est sa fin, il faut concevoir cette fin de façon conséquente : le fondement est par définition ultime, et donc la fin doit être une fin sans conditions, fin absolue, « fin ultime », précisément. Le passage a lieu dans la définition même de la notion :

*fin ultime* est la fin qui n'a besoin d'aucune autre comme condition de sa possibilité (KU, AA 05: 434.7-8)

Le concept d'une fin ultime est le concept d'une fin inconditionnée, qui a donc soi-même comme condition absolue. De sa définition, il faudrait conclure que le concept d'une fin ultime n'est en effet que la conséquence nécessaire du concept même de finalité, ce qui implique la thèse leibnitiennne de la non-homogénéité ontologique de la cause finale ultime et de la série des causes finales, selon laquelle « la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou *series* de ce détail des contingences, quelque infini qu'il

pourroit être »<sup>7</sup>. Dans la *Doctrine de la méthode*, cette non-homogénéité ne se trouve plus, pourtant, dans un contexte leibnitien.

Kant veut expliquer, en premier lieu, pourquoi on doit se poser la question de la fin ultime, et pourquoi la réponse ne peut que consister en une autonomisation complète du concept de la fin ultime comme fin absolue. Le point de départ de Kant est le résultat de la *Dialectique de la capacité du jugement*. L'admission de « la connexion finale [*Zweckverbindung*] dans le monde comme réelle » (AA 05: 434.16-17) se réfère précisément à ce résultat : dans les §§ 72-73 Kant avait expliqué que l'unique réponse non contradictoire au problème du jugement de la finalité dans la nature était le « réalisme de la finalité » (contre l'« idéalisme de la finalité », surtout celui de Spinoza), à condition de comprendre et définir ce réalisme *en forme critique*, comme un réalisme pour la « capacité réfléchissante du jugement ». L'ordre des causes finales n'est pas une illusion générée de l'ignorance et du désir, comme Spinoza avait argumenté dans l'*Appendix* à la première partie de l'*Éthique*, ni peut être conçu comme ontologiquement parallèle et théoriquement équivalent à celui des causes efficientes (thèse que probablement Kant attribuait à Leibniz, entre autres). La critique établit le principe selon lequel la finalité est un principe transcendantal *du jugement*, qui prend donc sa signification par rapport à la « *constitution propre* » de nos facultés de connaître (§ 75, AA 05: 397). Une fois que nous admettons la nécessité subjective d'utiliser, dans le jugement sur la nature (qui est alors nécessairement jugement réfléchissant), le concept d'une « cause qui *agit intentionnellement* » (AA 05: 434.17-18), c'est à dire une fois que le réalisme critique de la finalité soit établi, il est alors inévitable de

s'interroger aussi sur le fondement objectif qui peut avoir déterminé cet intellect producteur à un tel effet, ce fondement objectif étant dès lors la fin ultime pour que de telles choses existent (AA 05: 434-435).

Dans le jugement sur l'existence du monde et sur son être déterminé, on ne peut pas éviter de penser le fondement de la finalité contenu dans ce

---

7 (Leibniz, 1954 (*Monadologie*), § 37).

jugement. C'est donc le concept même de la finalité, symbolisé dans la figure de l'intellect producteur, l'origine du problème de la fin ultime<sup>8</sup>. Il ne suffit donc pas d'*affirmer* un tel concept en tant que schéma général de la causalité des « formes » (AA 05: 434.22) téléologiques de la nature. La vraie fin, la fin ultime, sera alors le fondement objectif pour lequel un intellect producteur a produit la chose existante – où *objectif* signifie absolument valide pour cet intellect. Le réalisme critique des causes finales implique la nécessité du concept d'une fin ultime<sup>9</sup>.

Il faudra donc en conclure que la *genèse* du concept d'une fin ultime dans la critique du jugement se trouve dans les lois déterminées et contingentes de la nature, et en particulier dans ses formes qu'il nous est inévitable de juger comme téléologiques ? Pour l'*ordre de la critique*, on peut répondre affirmativement. Le concept d'une fin ultime ne peut être envisagé qu'*après* une critique complète de la capacité du jugement téléologique, étant donné que le réalisme critique des causes finales, qui en est le résultat, exige au moins la position du problème du fondement *objectif* de la structuration subjectivement téléologique de l'expérience de la nature. Pourtant, il serait précipité de conclure que le concept d'une fin ultime ait ses conditions de possibilité dans la considération de la finalité de la nature.

---

8 La symbolisation dont nous parlons ici est liée à l'*origine* du concept d'intellect producteur (il nous mènerait trop loin de l'examiner ici). Sur la genèse du concept d'« intelligence » v. les observations de Victor Delbos (Delbos, 1905: 578).

9 Il semble inapproprié d'identifier, sur la base du texte de la *Moralphilosophie Collins*, la fin ultime avec la « liberté » (Collins, dont le texte des KGS est problématique, est en tout cas à substituer avec (Kant, 2004). L'exposition de Collins (en général visiblement répétitive et approximative) est la suivante : « la règle originaire selon laquelle il faut restreindre [*restringieren*] la volonté, c'est l'accord de l'agir libre avec les fins essentiels de l'humanité [*Menschheit*]. Je ne suivrai donc pas les inclinaisons, mais plutôt je les amènerais sous une règle. Celui qui soumet sa personne aux inclinaisons, agit contre la fin essentielle de l'humanité, car en tant qu'être agissant librement il ne doit pas se soumettre aux inclinaisons, mais il doit les déterminer à travers la liberté » (27.1: 345.7-14). C'est une illustration populaire de la *doctrine* morale de Kant (et non pas une critique), telle qu'elle était autour de 1773-1775 (Kant, 2004: IX) ; il nous semble très difficile de trouver dans ce texte une connexion avec le rôle systématique de la téléologie morale dans la KU. Cf. (Guyer, 2014: 221-222).

Suivons le texte d'abord. Dans le § 84, l'introduction du concept de la fin ultime est tout de suite liée à la question : qu'est-ce que on peut qualifier comme fin ultime ? Dans le § 82, Kant avait déjà anticipé, bien que partiellement, son argument contre le concept *indistinct* de fin en tant que fin de l'existence des choses du monde. Fin «dernière» (*letzter Zweck*) était la fin *de* la nature ; le concept d'une fin ultime n'était par contre déterminé que négativement, en tant que concept qui ne peut pas être donné par la nature<sup>10</sup>. Kant renvoie à son anticipation et ajoute :

Car il n'est rien dans la nature (comme être sensible) dont le fondement de détermination qui peut être repéré en elle [*in ihr selbst befindlich*] ne soit toujours, à son tour, conditionné ; et cette affirmation ne vaut pas seulement pour la nature en dehors de nous (la nature matérielle), mais aussi pour la nature en nous (la nature pensante) ; en comprenant bien que je considère seulement en moi ce qui est nature. Or, une chose qui doit exister nécessairement de sa constitution objective en tant que fin ultime d'une cause intelligente ne peut qu'être telle que, dans l'ordre des fins, elle ne dépende d'aucune autre condition que de sa simple idée (AA 05: 435.7-14).

Le terme «fondement de détermination» (*Bestimmungsgrund*) est largement présent dans le deuxième *Critique* et son utilisation poursuit dans toute la troisième *Critique*. Les relations entre les modalités d'emploi de *Bestimmungsgrund* dans les deux *Critiques* pourraient être l'objet d'une analyse spécifique ; ici nous nous limitons à signaler que tandis que dans la *Critique de la raison pratique* le fondement de détermination est tel *aussi* parce qu'il peut rester parfaitement compréhensible même en absence d'un objet (l'argument qui conduit à la « loi fondamentale de la raison pure pratique » est construit précisément sur l'exclusion absolue de l'objet de la volonté de son fondement de détermination, KpV, § 2, AA 05: 21), et donc dans sa forme non nécessairement téléologique, dans la *Critique de la capacité du jugement* il est *aussi* lié à cette forme. Le fondement de détermination de l'être sensible devrait être donc ici la *cause finale*, « qui

---

10 « Mais si nous parcourons la nature entière, nous n'y trouvons, en tant que nature, aucun être qui pourrait prétendre d'être la fin ultime de la création ; et l'on peut même prouver a priori que ce qui à la rigueur pourrait être une *fin dernière* pour la nature ne pourrait jamais être une *fin ultime* » (AA 05: 427).

peut être réperé » dans la nature et que donc il serait autocontradictoire de qualifier d'inconditionné. L'essentiel de ce passage est pourtant dans l'expression «la nature en nous» : on observe ici, en effet, la première trace de la procédure critique à laquelle Kant soumet le concept de fin ultime ; précisément, le concept de fin ultime qui est présenté, de façon on dirait naturelle, par «l'intellect le plus commun» (§ 86, AA 05: 442.13), c'est-à-dire l'être humain, avec la téléologie qui lui est, là aussi, naturellement associé. C'est une procédure qui deviendra explicite seulement dans le § 86, mais on doit anticiper qu'elle prend la figure d'un processus de *restriction* auquel Kant soumet le concept de la fin ultime ; une restriction qui a en même temps le rôle d'une *justification*. Comme il en est pour la raison pratique en général, la notion commune d'être humain comme fin ultime de l'existence du monde n'est pas proprement fausse, mais plutôt faussement fondée et déterminée ; et cette mauvaise fondation et détermination risque de disperser et rendre vaine la possible vérité qui en elle est contenue. Ce contenu pourrait être découvert et préservé seulement *après* cette critique, dans la forme qui résultera du processus de restriction.

Or, Kant déclare ici que même la pensée à laquelle on confie la formation des représentations qui pourraient jouer le rôle pratique de cause finale, demeure conditionnée, en tant que « nature en nous ». Il faudra ajouter : la pensée dans sa généralité, lieu des toutes représentations. Certainement l'être humain en tant qu'être naturel, en tant que vivant, ne peut être qualifié de fin ultime ; mais même pas en tant que créature pensante et sujet de la connaissance il ne peut satisfaire la définition du concept. À quoi faut-il donc s'adresser, après une exclusion si vaste ?

Or, nous n'avons qu'une seule et unique sorte d'êtres dans le monde dont la causalité soit téléologique, c'est-à-dire orientée vers des fins et pourtant, en même temps, de telle nature que la loi d'après laquelle il leur faut se déterminer des fins est représentée par eux-mêmes comme inconditionnée et indépendante de conditions naturelles, et en plus comme nécessaire en soi. L'être de cette sorte est l'être humain, mais considéré comme noumène (AA 05: 435.15-20).

La conclusion vient de deux thèses qui ne sont pas explicitées par Kant et ne semblent donc pas avoir besoin d'une justification. La première

est que la fin ultime de l'existence d'un monde doit être cherchée dans le monde. La justification de cette thèse est relativement simple, pourvu que l'on active déjà ici, *avant* que Kant ne l'introduise dans la *Doctrine de la méthode*, la thèse sur le souverain bien : la question de la fin ultime du monde se pose seulement à partir du rapport de la loi morale avec son objet nécessaire ; même si l'on peut certainement penser une volonté bonne aussi « hors » du monde (GMS, AA 04: 393.5-7), on ne peut penser le souverain bien des êtres rationnels finis que dans le monde, parce que c'est uniquement dans le monde et par rapport au monde que le problème du souverain bien se pose. Or, si par définition la fin ultime est inconditionnée, il faut affirmer *l'existence de l'inconditionné dans le monde*. Il reste à voir comment cette existence peut être conçue sans tomber dans une autocontradiction.

La deuxième thèse est que l'être qui pourra obtenir la qualification de fin ultime doit exister comme cause finale : sa causalité doit être téléologique. Du point de vue de la méthode de la critique, la question n'est pourtant pas de repérer un être agissant en forme téléologique, pour examiner ensuite *si* on peut attribuer à cet être un fondement de détermination inconditionné. C'est plutôt l'inverse, parce qu'il faut repérer et établir d'abord l'inconditionné pour comprendre ensuite qu'il est nécessairement téléologique, ou, plus précisément, pour découvrir que la seule forme de l'inconditionné qui puisse se donner dans le monde est une forme téléologique. Or, la modalité avec laquelle l'être humain est dans la nature est certainement téléologique : sa faculté pratique, en vertu de laquelle il agit dans le monde, est un « faculté appétitive », dont la définition, donnée dans la *Critique de la raison pratique*, n'est rien d'autre que la description de la structure ontologique de la cause finale :

la *faculté appétitive* est la *faculté* [d'un être], *d'être par ses représentations cause de la réalité des objets de ces représentations* (KpV, AA 05: 9.20-23)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Dans la KU cette même définition est reprise et défendue dans une note au § III de l'*Introduction* ajoutée dans la deuxième éd. (AA 05: 177.29 sq.).

Dans la *Critique de la capacité du jugement*, les rapports entre la faculté appétitive et la structure de la cause finale seront examinés et confirmés dans le § 10. Dans le § 84, la structure téléologique de la faculté pratique des êtres humains est considérée comme simple évidence. Le problème de Kant, pourtant, n'est pas la structure téléologique en tant que telle – la faculté appétitive n'est pas seulement humaine – mais l'inconditionné dans la téléologie. L'argument qui peut justifier une téléologie inconditionnée n'est introduit que dans la conclusion du passage, sans laquelle on ne pourrait pas comprendre *pourquoi* il faut s'appuyer sur la structure téléologique de l'être humain pour pouvoir le qualifier comme fin ultime de l'existence du monde. Il s'agit, là encore, du concept du souverain bien:

c'est le seul être de la nature dans lequel nous pouvons reconnaître, de par sa constitution propre, une faculté suprasensible (la *liberté*) et même la loi de la causalité, ainsi que l'objet de celle-ci, qu'il peut se proposer comme fin suprême (le bien suprême dans le monde) (AA 05: 435).

Il est nécessaire de considérer la structure téléologique de l'être qui peut être fin ultime parce-que précisément dans cette structure téléologique, et en elle seulement, on peut trouver « une faculté suprasensible », une « loi de la causalité » inconditionnée qui a donc *un objet inconditionné*. La loi morale est reconstruite par Kant en forme téléologique (la loi *détermine des fins*), parce que dans la troisième *Critique* le sujet moral est déjà situé dans le monde ; la question du jugement se pose en tant que le sujet soit confronté avec l'expérience déterminée de ce monde, et donc en tant que le concept du bien suprême est impliqué dans l'origine même de la possibilité d'une critique qui s'adresse à l'usage pratique de la capacité de juger. Dans l'être humain cette loi qui inclut son objet nécessaire est représentée comme inconditionnée, et c'est donc cette être l'unique possible fin ultime de l'existence du monde.

On a déjà mentionné que la thèse sur le souverain bien comme connexion synthétique de vertu et bonheur (KpV, AA 05: 113-114) est complexe surtout du côté du concept de bonheur. Pour notre examen, il sera suffisant de rester à son inclusion nécessaire dans la loi morale même, qui avait été soutenue dans un passage clé de la *Critique de la*

*raison pratique* ; le passage qui, on peut dire, ouvre la *Dialectique de la raison pure pratique*. Kant avait essayé de montrer comment le concept de souverain bien devait être aussi considéré, en tant qu'objet nécessaire, *fondement de détermination nécessaire* de la raison pure pratique :

Mais il va de soi que, si dans le concept du souverain bien se trouve déjà incluse la loi morale en tant que condition suprême, le souverain bien n'est alors pas simplement *objet*, mais son concept même et la représentation de son existence, possible par notre raison pratique, sont en même temps le *fondement de la détermination* de la volonté pure ; car alors, de fait, c'est la loi morale déjà incluse dans ce concept et pensée avec lui, et aucun autre objet, qui détermine la volonté selon le principe de l'autonomie (KpV, AA 05 : 109-110).

L'argument transfère la qualification de l'objet de la volonté à son fondement de détermination. Si le souverain bien comme objet a comme condition « suprême » la loi morale, le fondement de détermination de la volonté, lorsqu'il est question d'*objet* de la volonté, est précisément le *concept* de souverain bien. Et il est en tout cas question d'objet, si l'on est dans la considération du sujet moral en tant que sujet dans le monde.

On a donc obtenu un concept de l'être humain comme fin ultime, parce qu'il dispose d'une loi inconditionnée qui comprend nécessairement un objet inconditionné de la volonté. Or, étant donnée l'exclusion de tout élément conditionné de la fin ultime, la conclusion est que l'être humain peut être considéré fin ultime uniquement en tant que « noumène ». Dans la *Critique de la raison pratique* Kant avait affirmé la possibilité de penser la détermination de la volonté par la raison pure pratique, donc sa *causalité*, comme *causa noumenon* (KpV, AA 05: 48-50). Cette thèse avait le rôle de justifier l'argument auquel Kant donne le nom de « fait de la raison » (*Factum der Vernunft*, KpV, § 7, *Remarque*, AA 05: 31), c'est-à-dire de remplacer le manque d'une déduction proprement dite d'une raison pure pratique. Or, la considération noumenale du sujet ne concerne donc que l'*acte de détermination de la volonté* ; l'être humain « comme noumène » n'est que la *causa noumenon*, qui ne s'étend pas du tout à la volonté ou à la raison pratique, ni, encore moins, à l'être rationnel fini dans son entièreté. Cette façon apparemment simplifiée de présenter la relation entre être, chose du monde, et détermination strictement morale, fait de préambule

à la partie moins explicite de la thèse kantienne sur la fin ultime, comme nous le verrons dans les §§ 86-88.

La conclusion du paragraphe est la première tentative de montrer comment la thèse sur la fin ultime doit être complétée par rapport à son *effectivité* dans le monde. Il faudrait donc tenir ensemble le concept *noumenal* des êtres humains avec l'exigence que l'« inconditionné pratique » (*unbedingt-Praktischen*) duquel Kant avait parlé dans l'*Analytique de la raison pure pratique* (KpV, AA 05: 29.28) soit quelque chose d'*existant*. Avec des expressions qu'il faut lire très attentivement, Kant propose une première solution :

Or, à propos de l'être humain (et ainsi de tout être raisonnable dans le monde), en tant qu'être moral, on ne peut poser à nouveau la question de savoir pourquoi (*quem in finem*) il existe. Son existence a en soi la fin suprême à laquelle, autant qu'il en a la capacité, il peut soumettre la nature tout entière, ou du moins vis-à-vis de laquelle il ne lui est pas permis de se tenir pour soumis à une quelconque influence de la nature (KU, AA 05: 435).

Kant applique ici la définition, il semble, à l'être humain en tant que tel, et en particulier en tant qu'être existant dans le monde : si il y a un être dans le monde qui est fin ultime du monde, il serait autocontradictoire de demander à quelle fin il existe. La spécificité du passage qui conclut le § 84 repose pourtant sur les expressions choisies par Kant. En premier lieu, l'existence de l'être humain « a en soi » (*hat in sich*) la fin suprême. Avoir « en soi » la fin sur le fondement de laquelle on agit dans le monde ne peut pas impliquer une identité entre créature et fondement. En deuxième lieu, l'arrêt de la régression des causes finales pourrait avoir lieu dans le cas d'une *vraie* soumission de la nature, dans la mesure où la créature « en a la capacité ». Cette restriction du lieu de l'inconditionné dans le monde comporte effectivement la possibilité d'arrêter la régression à l'infini, et par là *justifie* la détermination de l'être humain comme fin ultime du monde. La suite du passage confirme, de manière très claire, la signification et la portée de la restriction :

C'est seulement dans l'être humain, et pourtant seulement dans celui-ci comme sujet de la moralité, que la législation inconditionnée par rapport

aux fins peut être trouvée, qui le rend seul capable d'être une fin ultime à laquelle la nature tout entière est téléologiquement subordonnée (AA 05: 433-434).

L'être humain est la fin ultime de l'existence du monde en tant que « sujet de la moralité ». On a ici la qualification exacte de « noumène » dans la signification très spécifique qui constitue l'essentiel de la thèse kantienne: « comme noumène », ou « comme être moral » ou « pour autant qu'il en a la capacité » ou « seulement [...] comme sujet de la moralité » ne peut que signifier : *uniquement en tant que cet être agisse effectivement sur le fondement de l'inconditionné*, et par conséquent non en tant que créature vivante, impliquée dans les événements naturelles, ni en tant qu'être capable de se poser des fins *dans* la nature (§§ 82-83). C'est le premier résultat de la critique de la notion de fin ultime, que l'on aura encore occasion d'examiner dans la suite du texte.

L'argumentation du § 84 fait donc jouer une conception apparemment traditionnelle de la fin comme fondement, d'origine évidemment leibnitienne, contre un concept de la fin ultime qui non seulement n'est pas traditionnel, mais qui au contraire implique une reconstruction de la question du fondement de l'existence du monde qui s'éloigne substantiellement de la métaphysique moderne, en l'attribuant *exclusivement* à la *détermination morale* de l'être humain, à ce qui peut rendre cet être sujet moral.

### CONTRE LA PHYSICO-THÉOLOGIE: LA FAUSSE PERSPECTIVE D'UNE THÉOLOGIE FONDÉE SUR LA NATURE (§ 85)

C'est encore la même ligne argumentative, bien que moins explicite, que l'on doit poser à la base de la critique à la « physico-théologie » (*Physikotheologie*) du § 85. L'argument de Kant est que la physico-théologie prétend d'utiliser le concept de finalité sans en pouvoir déterminer les conditions de possibilité. Il s'agit d'un problème beaucoup plus vaste qu'il ne pourrait sembler par rapport à la polémique contre la physico-théologie en tant que *doctrine*, parce que cette-ci n'est que le côté savant d'une tendance inévitable du raisonnement commun sur le rapport entre le monde et la divinité.

Du point de vue de la structure logique, le paragraphe s'ouvre avec un procédé qui est typique de la maturité kantienne. Il s'agit d'une *division*, et le concept divisé est celui de théologie :

La *physico-théologie* est l'essai de la raison pour conclure, à partir des *fins* de la nature (qui ne peuvent être connues qu'empiriquement), à la cause suprême de la nature et à ses propriétés. Une *théologie morale* (ethicothéologie) serait l'essai pour conclure, à partir de la fin morale des êtres raisonnables dans la nature (qui peut être connue *a priori*), à cette cause et à ses propriétés (AA 05: 436).

Le deux inférences devraient parvenir au même résultat : « à la cause suprême de la nature et à ses propriétés ». La première commence par les fins de la nature, qui ne sont connaissables qu'empiriquement. La deuxième commence par « la fin morale des êtres raisonnables dans la nature », qui par contre est connaissable *a priori*. Ces définitions contiennent deux éléments essentiels.

1. Dans les deux définitions, Kant affirme que pour construire une théologie il est requis de déterminer une cause suprême de la nature *et* « ses propriétés ». L'addition du terme *Eigenschaften*, qui est commune dans la tradition de la deuxième scolastique, doit être comprise ici comme un renvoi à la critique au concept théologique-métaphysique de Dieu exposée dans la *Critique de la raison pure* : la thèse de Kant est que le concept théologique de la métaphysique, soit avant qu'après Leibniz, est *vide*, parce que il est tout à fait impossible de *connaître*, comme cette métaphysique le prétendait, aucun prédicat qui puisse déterminer ce concept – une critique dans laquelle la présence de Hume est sensible (Prol., AA 04: 356). La simple inférence à une cause suprême de la nature, en manque de propriétés, voire de prédicats, ne serait pas une théologie. Pour Kant, déterminer un concept revient en effet à le « réaliser » (*realisieren*), c'est-à-dire à lui donner des prédicats que Kant appelle *réels*, c'est-à-dire effectivement déterminés et par conséquent signifiants, pensables. Vraie théologie serait ainsi seulement une théologie qui serait capable de donner au concept de Dieu prédicats réels ; un concept de Dieu sans prédicats réels est un non-concept, qui ne peut produire aucune théologie.

2. La première inférence est basée sur les « fins de la nature » (*Zwecke der Natur*). On peut suggérer qu'ici il ne s'agit pas seulement des vivants, mais de toutes les relations téléologiques de la nature que le jugement sur le vivant doit nécessairement déclencher, y comprises donc celles de la décriée téléologie externe (§ 67). Cette forme de téléologie, en effet, rend possible la mise en relation de l'inorganique avec l'organique, en sorte que la totalité de la nature puisse être jugée comme un système de fins. Il faut ajouter aussi qu'il est nécessaire de faire l'expérience de ces fins de la nature : il est impossible de conclure *a priori* à la nature comme système de fins, et aucun jugement téléologique ne pourrait se former en absence de l'expérience de la détermination particulière de *ce* monde<sup>12</sup>.

La critique à la physico-théologie utilise en premier lieu sa *précédence* « naturelle » par rapport à l'unique possible théologie, l'éthico-théologie, qui reste pourtant encore à exposer :

La première précède, de manière naturelle, la seconde. Car, si nous voulons conclure *téléologiquement* des choses dans le monde à une cause du monde, il faut que des fins de la nature soient d'abord données pour lesquelles nous avons à rechercher ultérieurement une fin ultime et pour cette-ci, ensuite, le principe de la causalité de cette cause suprême (AA 05: 436-437).

La physico-théologie précède de « manière naturelle » (*natürlicher Weise*) l'éthico-théologie. Mais qu'est ce que signifie *natürlicher Weise* ?

Dans l'*Unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, Kant avait souligné que, parmi les « avantages » de « la méthode de la physico-théologie en usage jusqu'à présent », il fallait considérer qu'elle était spécialement adaptée à l'« intellect commun » en tant que « extraordinairement sensible » (AA 02: 117) et qu'elle était « plus naturelle qu'aucune autre [théologie], étant donné que sans doute tout le monde commence premièrement par elle » (AA 02: 117.17-19). Kant avait donc présenté une *Méthode perfectionnée de la physico-théologie*, qui essayait de dépasser ses limites, en vérité très marquées, soit épistémologiques soit métaphysiques soit théologiques, et qui comportait dans le même

---

12 La question fait l'objet de la deuxième partie du § V de l'*Introduction*.

temps une critique de chaque possible essai de lui donner un rôle primaire et fondatif dans la métaphysique et la théologie (AA 02: 118-137). La position de la physico-théologie dans sa précedence naturelle n'est donc pas une priorité *katà logon*. Mais elle est quand même enracinée dans la *nature* de la raison, et donc dans son *histoire*. Il s'agit proprement d'une priorité dans une histoire naturelle de la raison dont les traces sont à retrouver plutôt dans les écrits sur l'histoire, et en particulier dans le *Commencement par conjectures de l'histoire humaine*, que dans le projet d'histoire de la raison pure de la première *Critique* (KrV, A 852/B 880 sq.). Dans la *Critique de la raison pure*, Kant avait donné une réfutation de la preuve physico-théologique (A 620/B 649-A 630/B 658) : l'argument selon lequel cette preuve pouvait au plus produire le concept d'un « architecte du monde » et pas d'un « créateur du monde » (KrV, A 627/B 655), qu'on retrouve dans la troisième *Critique*, était déjà présent. Cette réfutation, pourtant, n'empêchait pas de construire une physico-théologie comme *résultat*, même nécessaire, de la théologie morale :

Nous ne pouvons faire de la connaissance de la nature même aucun usage final par rapport à la connaissance où la nature n'a pas elle-même posé l'unité finale ; sans cette dernière, en effet, nous n'aurions pas même de raison, puisque nous n'aurions pas d'école pour la raison [...]. Or, la première unité finale est nécessaire et fondée dans l'essence même de la volonté et la seconde, qui contient la condition de l'application *in concreto* de cette unité, doit donc l'être aussi, et, de cette manière, l'élévation transcendante de notre connaissance rationnelle ne serait pas la cause, mais simplement l'effet de la finalité pratique que nous impose la raison pure (KrV, A 817/B 845).

En 1781, l'« unité finale » de la nature semble être considérée par Kant comme unité ontologique objective : elle doit être « posée » (*hingelegt*) par la nature même ; elle est, du point de vue génétique, la condition de la culture de la raison *et*, du point de vue moral, la condition « de l'application *in concreto* » de l'unité finale morale. Il faut pourtant observer, avant de tirer des conclusions, que le statut de cette objectivité, même dans la première *Critique*, est une *supposition nécessaire* produite par le concept d'un auteur moral du monde, plutôt qu'une déduction métaphysique ; et

que ce statut, confronté avec l'idée de l'unité régulatrice argumentée dans la première partie de l'*Appendix* à la dialectique transcendantale (A 642/B 670 sq.), semble exiger dans sa structure logique la solution de la *Critique de la capacité du jugement*. La question théoriquement plus complexe est ultérieure : dans la *Critique de la raison pure* la physico-théologie est envisagée comme fondement d'une « *théologie transcendantale* » ; et dans cette-ci, on trouve l'« idéal de la suprême perfection ontologique comme principe de l'unité systématique qui relie toutes choses selon des lois universelles et nécessaires de la nature » (A 816/B 844) ; on devrait alors conclure que la physico-théologie est le fondement possible d'un idéal de l'unité systématique des lois de type newtonien ?

Dans la *Doctrine de la méthode* de la *Critique de la capacité téléologique du jugement* Kant soumet à la critique la physico-théologie en tant que forme immédiate de réflexion théologique, celle qui a donné sa forme primitive au Dieu des êtres humains. La définition de Kant n'est en effet rien d'autre que la présentation de ce que la physico-théologie prétend de soi-même : elle s'arroge le droit d'être « de manière naturelle » première, en tant que son inférence implique l'expérience comme fondement, et c'est sur ce fondement qu'elle prétend donc aussi de pouvoir effectivement poser la question du *Endzweck*. Mais, comme déjà anticipé par Kant, le simple concept de cause finale *comme tel* ne peut en aucun cas contenir la réponse à la question concernant le fondement de l'existence du monde. La physico-théologie précède donc la théologie morale dans l'histoire naturelle de la raison, mais c'est précisément cette précédence qui est à la base de l'illusion qu'elle comporte. La réfutation de l'argument physico-théologique de la *Critique de la raison pure* est reprise alors dans la perspective du concept de la fin ultime, mais Kant ne se limite pas à le confirmer : comme dans la *Critique de la raison pure*, « la physico-théologie, aussi loin qu'elle puisse être poussée, ne peut pourtant rien nous révéler quant à une *fin ultime* de la création ; car elle n'accède même pas à la question qui porte sur une telle fin ». Et l'argument est alors reconsidéré par Kant dans la perspective du jugement réfléchissant, qui reconstruit en forme transcendantale la présence du concept d'une cause intelligente dans le jugement sur la nature : elle peut

certainement « justifier le concept d'une cause intelligente du monde en tant que concept qui, subjectivement, est seul approprié à la constitution de notre faculté de connaître quand il s'agit de la possibilité des choses que nous pouvons nous rendre compréhensibles selon des fins » ; mais c'est ici que Kant ajoute l'élément décisif : « elle ne peut ultérieurement déterminer ce concept, ni du point de vue théorique ni du point de vue pratique » (AA 05: 437) ; du côté théorique, cette impossibilité était déjà établie ; elle ne l'était pas du tout, par contre, « du point de vue pratique ». Dans la troisième *Critique*, la physico-théologie *n'est plus* le moyen grâce auquel on peut déterminer le monde comme adapté à l'action morale. En cela, Kant accomplit, comme nous le verrons, l'un des tournants majeurs de sa philosophie pratique ; et, à son tour, ce résultat permet de considérer la thèse de la *Critique de la raison pratique* sur la limite des êtres finis (en tant qu'êtres qui ne sont pas la cause du monde<sup>13</sup>), comme le premier de cette ligne critique : la constitution du monde, avec sa contingence spécifique, enfin bien organisée et structurée, et donc sa compréhensibilité sur le plan de la théorie et de la connaissance, ne donne aucune garantie par rapport à la moralité.

Qu'est-ce que signifie alors, après cette argumentation, « cause intelligente » ? De la critique du jugement téléologique (§§ 74-75, en particulier) on a appris qu'il ne s'agit pas d'une cause *explicative* de l'existence des choses vivantes. On parle, pour ça, d'un principe subjectif du jugement réfléchissant ; et pourtant le concept d'intellect producteur ne peut pas être conçu dans la forme d'une subjectivité proprement dite, mais plutôt comme le concept qui identifie la forme de causalité, celle finale ou intentionnelle, qui modèle le jugement des êtres humains quand il s'agit de comprendre le contingent. Le concept de « cause intelligente » doit être donc pensé pour Kant d'une façon tout à fait lointaine de la tradition métaphysique : *il ne s'agit pas d'un concept théologique*, parce que de cette forme de finalité subjective-réfléchissante on ne peut obtenir aucun concept d'une volonté proprement dite ; le concept d'une volonté, en absence de chaque possible détermination des représentations de

---

13 Cf. *supra*.

cette volonté, reste indéterminé. On pourrait parler alors d'un simple schéma d'une volonté, d'une finalité dépourvue de représentations déterminées, qui devraient nécessairement être à la base de sa forme finale. C'est aussi sur ce terrain que Kant a développé, sur le côté de la téléologie, l'idée d'un principe transcendantal du jugement enfin déclaré dans l'*Introduction* (§ V).

Kant fait référence au principe subjectif de finalité avec l'expression clé de son argument : *Zweckbeziehung*, « relation finale » - la relation entre causes finales et effets ; et on sait déjà que la relation finale « doit [*muß*] être toujours considérée comme conditionnée dans la nature ». Kant montre donc l'illusion contenue dans l'ordre du jugement téléologique (proprement, celui de l'intellect commun) quant à la production d'une théologie : un concept non déterminé de la cause finale n'amène à aucune théologie, qui par contre a besoin en premier lieu de cette détermination. C'est pourquoi dans la physico-théologie le concept d'une « divinité » est *gaspillé* (le verbe est *verschwenden*, AA 05: 438.17-18) et les prédicats qui sont produits par cette prétendue théologie sont *dépourvus de tout signification* : « beaucoup de perfection » (AA 05: 438.24-25), comme dans l'exemple visiblement ironique de Kant, ne signifie proprement rien.

On peut donc comprendre les explications contenues dans le deux derniers alinéas du § 85, où Kant prépare, avec un langage simple mais subtilement polémique, sa conclusion.

La première de ces explications concerne l'impossibilité, pour la nature, de fournir aux êtres rationnels l'« intention finale » qui, seule, permettrait la connaissance du système des causes finales naturelles. Ici Kant fait très probablement référence aux *Dialogues sur la religion naturelle* de Hume<sup>14</sup>, même si la question n'est pas proprement posée par Hume en ces termes : quoi faire du concept d'un intellect créateur d'un ordre final si cet ordre est pour nous incompréhensible ? L'importance de Hume dans cette page ne peut pas être sous-estimée ; mais selon Kant son

---

14 La référence à Hume 1779, VII-VIII, signalée dans (Kant, 2006: 467), est documentée par la *Philosophische Religionslehre Pölitz* (28, 2, 2: 1062 sq., et cf. 28, 2, 2: 1277 sq.) ; cf. (Theis, 2012: 253-254) ; mais aussi Prol. AA 04: 351, 356.

argument ne touche que la surface de la téléologie physique, précisément parce-qu'il reste sur le terrain de la physico-théologie, en confondant le concept d'un intellect producteur et d'un auteur moral du monde. Kant récupère son argument de 1781 en situant le concept d'un « *intellect artiste* » dans son terrain propre : celui de la « la capacité du jugement réfléchissant téléologiquement sur la nature », qui reste infiniment loin de la possibilité de fonder une théologie, mais aussi et surtout infiniment loin de la possibilité de déterminer la nature (AA 05: 441).

La deuxième explication consiste en une réponse à Hume concernant la pure téléologie physique. Kant ajoute ici une condition limitative ultérieure à celles déjà indiquées dans la *Dialectique*. C'est une condition qui manifeste la dimension historique, on pourrait dire, de la contingence seconde, déjà largement présente dans l'argument antitéléologique du § 82 (AA 05: 426.15-428.21). La téléologie physique ne peut avoir une légitimité cognitive que dans les limites du jugement réfléchissant, comme on le sait, mais avec une subjectivisation très marquée même du point de vue de l'histoire de la connaissance :

nous ne pouvons penser la nature dans ses dispositions finales qui nous sont devenue connues, autrement que comme le produit d'un entendement auquel elle est soumise (AA 05: 441.28-31).

La *Critique de la capacité du jugement téléologique* est confrontée, on le sait, au problème du fondement suffisant et donc à la compréhension de la spécificité du vivant dans l'ensemble de l'expérience de la nature. Celle-ci est l'expérience des « dispositions finales qui nous sont devenues connues ». Mais étant donné que cette expérience est contingente, on ne peut pas exclure que le jugement se trouvera confronté à d'autres types ou formes d'expérience – comme il est envisagé dans les *Dialogues*<sup>15</sup>.

C'est précisément dans ce rapport qu'il faut interpréter la conclusion du paragraphe, plus radicale qu'on ne pourrait penser : la théologie physique n'est pas une théologie, c'est une « téléologie physique mal comprise ». Elle perd ainsi son autonomie formative et didactique dans l'histoire de la raison :

---

15 Hume 1779, p. ex. VIII, 10.

elle « ne peut servir que de préparation (propédeutique) à la théologie et *ne saurait suffire à cette fin qu'avec l'adjonction d'un principe d'autre genre* dont elle puisse se soutenir, et non pas par elle-même » (AA 05: 442.6-7, italiques ajoutés). Pour être véritablement une propédeutique elle doit donc s'appuyer sur le principe de la fin ultime, sans lequel elle ne fonctionnera pas même comme propédeutique, et sur lequel elle, en soi, serait complètement muette<sup>16</sup>. Seulement *après* une critique de la fonction illusoire de la téléologie physique on aura le droit de se plonger dans le sentiment engendré par « les fins si diverses de la nature » (AA 05: 482.29-37).

### L'ÉTHICO-THÉOLOGIE: LES CONSÉQUENCES DU CONCEPT DE LA FIN ULTIME (§ 86)

Le « principe d'autre genre » est naturellement le principe de l'*éthico-théologie*, qui est le sujet du § 86. L'argument de Kant, cette fois, commence de manière explicite par le jugement de l'« intellect commun ». Ici, le jugement de l'intellect commun, en réalité déjà présent dans le § 84, est le suivant : la « création entière », sans l'être humain, serait « un simple désert, inutile et dépourvu de fin ultime » (AA 05: 442.20-22). Il faut noter que le concept de *Endzweck* est introduit dans l'inventaire conceptuel de la connaissance commune, comme s'il était déjà présent en elle-même en absence d'une connaissance théorique de ses présuppositions et de ses conséquences. Et en fait, pour Kant, il *est* présent, et dans cette forme. La question qui se pose, alors, est : l'être humain, certainement, comme le

---

16 Cette conclusion est bien plus radicale que le lecteur d'aujourd'hui ne pourrait soupçonner, étant donné que, du point de vue de la dogmatique théologique et religieuse du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'affirmation de la physico-théologie comme fausse théologie est non moins destructrice de la réfutation de la preuve ontologique. D'où l'évident souci kantien de donner une version moins sévère de cette critique dans la *Remarque générale à la téléologie* (en particulier AA 05: 476-480). Kant n'arrive pourtant jamais à encourager la conclusion selon laquelle la physico-théologie puisse sortir d'elle par soi-même, sans une critique qui lui est donc extérieure ; les limites entre lesquelles elle peut avoir sa fonction propédeutique sont à déterminer rigoureusement, car il s'agit d'une question qui touche le rôle de la critique dans l'histoire de la raison (cf. p. ex. Dörflinger, 2005: 80).

pense l'intellect commun, est la vraie fin pour laquelle le monde existe ; mais l'être humain dans quelle acception ? L'être humain comme être qui accomplit quelle oeuvre, qui choisit quelle forme de vie ?

Kant donne sa réponse à cette question capitale par le moyen d'une autre division : la division du concept d'« être humain » selon ses facultés, telles qu'elles sont présentées dans le § III de l'*Introduction* : faculté de connaître, faculté (ou « sentiment ») du plaisir et du déplaisir, faculté appétitive (AA 05: 177.19-20).

I. Si le rôle de fin ultime pouvait être conféré à l'être humain par sa faculté de connaître, et donc l'essentiel de son oeuvre serait celui de *contempler* (*betrachten*) le monde, celui-ci ne perdrait pas son statut de « simple désert », d'être dépourvu de sens. Kant rassemble sous le verbe *betrachten* toutes les fonctions de la connaissance, y compris la philosophie. On pourrait dire que pour Kant la conception de la vie bonne comme *theorein* est insensée ; la conception du monde comme objet riche de choses intéressantes qui ne sont là que pour être connues par le sujet, qui donc pense soi-même comme *spectator mundi*<sup>17</sup>, ne peut produire « valeur aucune ».

La démonstration de cette thèse est contenue dans les lignes suivantes et ne fait que transposer sur le terrain de la forme de vie, en adoptant le point de vue de cette nouvelle division, l'argument déjà utilisé dans le § 84 contre la prétention de la téléologie physique de fonder une théologie :

Car, si cette contemplation du monde ne le conduisait à se représenter rien que des choses dépourvues de fin ultime, le fait que le monde soit connu ne saurait donner à son existence aucune valeur ; et il faut déjà lui supposer une fin ultime, en relation avec laquelle la contemplation du monde elle-même puisse prendre une valeur (AA 05: 442.25-29).

L'argument n'est pas construit sur une imperfection de la connaissance, mais sur l'impossibilité que la forme de vie contemplative-cognitive puisse produire le concept d'une fin ultime. Si le monde n'était constitué que de « choses dépourvues de fin ultime », on ne pourrait pas donner, à travers sa

---

17 (Weil, 1963: 98).

connaissance, aucun fondement suffisant de son existence. C'est donc la conclusion du passage qui nous donne la clé pour comprendre l'argument, qui est en effet toujours présenté dans la perspective de la connaissance commune : afin que l'existence du monde ait une valeur, c'est-à-dire un fondement, du point de vue de la forme de vie contemplative il faut « déjà lui supposer une fin ultime », *concept* qu'il faudra donc obtenir ailleurs.

II. La deuxième partition du concept d'être humain est fondée sur le sentiment de plaisir et déplaisir. Il s'agit de la conception selon laquelle l'être humain existe dans le monde pour son bonheur, pour son bien-être. L'argument de Kant contre cette conception est le suivant :

Car que l'être humain, dès lors qu'il existe, fasse pour lui-même du bonheur son intention ultime, cela ne fournit aucun concept de pourquoi il existe en général, ni indique quelle valeur il a lui-même pour qu'il rende son existence agréable (AA 05: 442.34-36).

« Intention ultime » (*Endabsicht*) n'est pas un synonyme de « fin ultime »: c'est la fin ultime comme elle est représentée, illusoirement, pour un sujet qui la conçoit sous la catégorie du bonheur. Pourquoi alors, et surtout *dans quelle acception*, le bonheur ne pourrait pas être la fin ultime de l'existence du monde ? Une première réponse pourrait se fonder sur la résistance opposée à l'objectivité par la représentation du bonheur<sup>18</sup>. Cette réponse reste pourtant faible. On pourrait soutenir, avec Leibniz, que l'entendement producteur pourrait, lui, avoir un concept parfaitement déterminé du bonheur de l'être humain. En effet la vraie réponse, moins évidente, se trouve juste après, dans un argument présenté en forme négative, et parallèle à celui concernant le théoreticisme :

[l'être humain] doit donc être déjà présupposé comme fin ultime de la création pour avoir un fondement rationnel en vertu duquel la nature devrait nécessairement s'accorder avec son bonheur quand elle est considérée comme un tout absolu d'après les principes des fins (AA 05: 443.1-4).

---

18 Cf. KpV, AA 05: 124, où Kant donne sa définition canonique du bonheur, comme état subjectif réferé à la « fin entière » du sujet.

Soit dans l'argument contre le théoreticisme, soit ici, dans l'argument contre l'eudémonisme, Kant considère que les deux facultés sont *conditionnées* dans leur constitution ; il n'y a aucune possibilité qu'elles puissent accéder, par elles-mêmes, au concept de la fin ultime, qui donc devrait être en tout cas présupposé. Si on essaye d'établir que la fin ultime du monde est le bonheur des êtres humains, ce n'est pas dans le bonheur qu'il serait possible de la fonder.

III. Seulement à ce point-ci Kant indique l'élément proprement inconditionné en vertu duquel l'être humain, *dans quelques-unes de ses oeuvres*, puisse être considéré comme la fin ultime :

Ainsi ce n'est que la faculté appétitive ; et non pas celle qui rend l'être humain dépendant de la nature (par le penchant sensible), ni celle par rapport à laquelle la valeur de son existence repose sur ce qu'il reçoit et ce dont il jouit, mais la valeur, que seul il peut se donner et qui consiste dans ses actes, dans sa conduite et dans les principes suivant lesquels il agit, non comme membre de la nature, mais dans *la liberté* de sa faculté appétitive ; c'est-à-dire une volonté bonne, qui est ce par quoi seulement son existence peut avoir une valeur absolue et par rapport à quoi l'existence du monde peut avoir une *fin ultime* (AA 05: 443.4-13).

La seule faculté qui puisse accéder au concept de la fin ultime est la faculté appétitive. On a déjà vu la définition de cette faculté, *en général*. Le terme avait été largement utilisé, dans l'*Analytique de la raison pure pratique*, pour attaquer la classification baumgartenienne, selon laquelle la faculté appétitive devait être divisée en supérieure et inférieure à partir de ses *objets*: objets intellectuels et objets sensibles<sup>19</sup>. Mais la possibilité de concevoir proprement une fin ultime exige l'exclusion des deux formes de la faculté appétitive dans lesquelles elle est conçue comme *en rapport avec les premières deux facultés*. Il faut donc exclure en premier lieu la faculté appétitive en tant que ses représentations soient tirées de la faculté de connaître en général, parce que dans ce cas-là les représentations appartiendront à la nature, qui est nécessairement sensible ; en deuxième

---

19 KpV, § 3, *Corollaire et Remarque I*, AA 05: 22-25; (Baumgarten, 1779: §§ 663-699).

lieu, il faut exclure la faculté appétitive en tant qu'elle prenne ses représentations de la faculté du plaisir, représentations construites donc sur l'affectibilité du sentiment. Il ne reste alors que la faculté appétitive comme volonté pure, soit *libre*, précisément dans le sens de la définition de la *Critique de la raison pratique* : la faculté appétitive proprement « supérieure », la raison pure pratique.

Cette figure de la «volonté bonne» prend alors une forme mieux déterminée par rapport soit à la *Fondation* soit à la deuxième *Critique*, et converge avec les conclusions du paragraphe précédent: la fin ultime n'est pas la volonté comme faculté, comme puissance inscrite dans la nature de l'être rationnel et humain en particulier ; étant donné qu'ici c'est le souverain bien qui gouverne l'entier concept du sujet moral, il s'agit d'une volonté bonne qui est dans le monde, et donc en tant que *volonté bonne réellement opérante dans le monde*. La « valeur » de l'être humain peut être générée seulement de l'action morale en relation avec son objet inconditionné<sup>20</sup>.

Kant peut alors poser, finalement, la question de la théologie morale. Il la pose précisément à partir du «jugement le plus commun de la saine raison humaine » : ce jugement a été analysé et sa révision critique est exprimée dans la proposition : « l'être humain ne pourrait être une fin ultime de la création que comme être moral » (AA 05: 443.15-16). C'est la préparation de l'argument suivant, qui mène proprement à la théologie morale en excluant les « dispositifs téléologiques » de la nature (*Zweckanordnungen*, AA 05: 443.29) de la logique de la fin ultime. Si l'être humain en tant que sujet agissant moralement dans le monde est le seul à pouvoir jouer le rôle de fin ultime, on obtient en premier lieu un « fondement, ou au moins la condition principale » pour regarder (*anzusehen*) au monde comme

---

20 La littérature critique concernant ces sujets manifeste souvent une vue très simplifiée du concept de l'être humain comme fin ultime, au point que la différence entre la conception commune du concept et sa critique disparaît. Un exemple de cette simplification se trouve dans Zammito 1992, où l'on met bien en évidence le « tournant éthique » qui résulte de la KU (263), et en particulier du développement de la *Doctrine de la méthode* (268), et en même temps le concept critique de fin ultime élaboré dans la KU n'est pas différencié par rapport au concept de « fin en soi » de la GMS et de la KpV (p. ex. 316-322).

«*système* de causes finales». C'est un développement de la thèse qui concluait le § 84 (la possibilité de subordonner la nature à la fin ultime): Kant anticipe ici, sans spécifier les restrictions auxquelles ce concept de « *système* de causes finales » sera soumis dans les §§ 87-88, que la *détermination* du concept d'une fin ultime de la création permet, *elle seule*, la construction du monde comme système téléologique *moral*. Ce système sera appelé, dans le § 87, « téléologie morale », mais dans le § 86 la subordination du monde au principe de la fin ultime donne *directement* accès à la théologie.

Le principe selon lequel il est légitime de référer l'existence du monde à une cause finale « en tant que chef législateur dans le règne des fins » (AA 05: 444.14-15) permet donc de *déterminer* la cause finale du monde et parvenir ainsi aux « propriétés » mentionnées dans les définitions qui ouvrent le paragraphe. On obtient, par le concept d'une fin ultime, les prédicats qui déterminent le concept d'un être suprême ; qui correspondent, *nominalement*, aux prédicats traditionnels de la métaphysique et de la théologie : Kant déduit alors l'omniscience, la toute-puissance et la sagesse (parfaites bonté et justice unifiées) ; on laissera de côté la question des prédicats transcendants, comme l'éternité et l'omniprésence, que Kant nomme mais qu'il ne faut pas considérer dans la même perspective de prédicats moraux<sup>21</sup>. La relation que le sujet moral peut avoir avec un concept ainsi déterminé de l'être suprême n'est pourtant pas prise en examen par Kant dans le § 86. L'éthico-théologie ne semble ici que la détermination du concept de Dieu sur le fondement de la fin ultime de l'existence du monde.

## LA NOTION DE «TÉLÉOLOGIE MORALE»

On a vu que dans la *Critique de la raison pure* le rôle de la physico-théologie était encore considéré central dans la fondation d'une « théologie transcendantale ». Dans la troisième *Critique*, par contre, le réexamen de la

---

21 Les prédicats transcendants sont à examiner dans le contexte de la question de l'analogie, que Kant introduit dans la dernière partie du § 88 (AA 05: 456.23 *sq.*) et discute extensivement dans le § 90.

relation entre unité finale produite par la volonté morale et unité finale de la nature comporte l'effacement de tout rôle théologique de la physico-théologie et, avec elle, de toute signification morale de la téléologie physique. Le rôle que cette-ci prétendait dans la physico-théologie est assumé par la notion, nouvelle dans le texte de la troisième *Critique*, de « téléologie morale » :

De cette façon, la téléologie *morale* comble les lacunes de la téléologie *physique* et constitue la première fondation d'une *théologie*, étant donné que si la téléologie physique n'empruntait rien à la téléologie morale de façon inaperçue, mais procédait avec conséquence, elle ne pourrait fonder par elle-même qu'une *démonologie*, incapable du moindre concept déterminé (AA 05: 444).

Kant n'a pas encore donné une définition de cette téléologie morale, et pourtant on voit bien que le terme indique un contexte conceptuel qui n'est pas nouveau (« De cette façon ... »). Dans la ligne suivante, il ne donnera qu'une explication de la fonction fondatrice de cette téléologie par rapport à la théologie : elle apporte « le principe de la mise en relation du monde, à cause de la destination morale finale de certains êtres présents en lui, à une cause suprême comme divinité ». C'est l'explicitation du même passage qu'on a déjà rencontré dans la conclusion du § 84 (la *subordination* téléologique de la nature à l'être moral en tant que fin ultime, AA 05: 436.1-2) et dans le § 86 (le « principe » qui fonde la théologie, selon lequel « nous avons un fondement, ou au moins la condition principale, pour considérer le monde comme une totalité connectée selon des fins et un *système* de causes finales », AA 05: 444.2-4). On peut par conséquent affirmer en premier lieu que la téléologie *morale* est la seule forme de téléologie qui puisse fonder une théologie ; en deuxième lieu, que cette téléologie consiste, *du point de vue systématique*, dans la mise en relation du monde à la « destination morale finale » des êtres humains, c'est-à-dire à la fin ultime comme unique fondement possible de l'existence du monde. La téléologie morale de la troisième *Critique* est donc construite entièrement sur le concept, très stricte comme on l'a vu, de fin ultime<sup>22</sup>.

---

22 Dans les transcriptions des leçons de *teologia rationalis* de la moitié des années '80 on peut lire le terme *teleologia practica seu pneumatica*. Ces transcriptions,

Or, pour ce qui concerne le rapport entre la téléologie morale et la théologie morale, qui constitue la nouveauté fondamentale de la théologie morale de la troisième *Critique*, le § 86 peut être considéré comme la première présentation de l'argument théologique, celle qui doit donner l'entier périmètre de cette théologie : on part du concept d'une fin ultime pour arriver aux prédicats du Dieu moral. Le § 86 ne donne pas, par contre, la structure *interne* de l'argument, selon laquelle on doit penser la relation entre téléologie morale et théologie morale. Ceci fait l'objet du § 87, qui a la forme d'une élucidation critique – comparable à celle qui conclut l'*Analytique de la raison pratique* – de l'argument qui conduit à la théologie morale.

### TÉLÉOLOGIE MORALE ET THÉOLOGIE MORALE (§ 87)

Le § 87 s'ouvre avec une opposition entre téléologie physique et téléologie morale. Il ne s'agit pas d'une opposition entre deux définitions. C'est

---

comme on le sait, doivent être considérées avec grande prudence. Ici, elles nous donnent un élément qui peut être utile pour reconstruire la genèse du concept : dans la *teleologia practica* « les créatures rationnelles constituent le centre de la création, auxquelles tout dans le monde se réfère, et que entre elles se réfèrent à leur tour comme moyens réciproques » ; on trouve ici la considération du point de vue de la finalité des rapports moraux entre les êtres humains, qui sont considérés fins mais aussi moyens, dans un système téléologique (*Philosophische Religionslehre nach Pölitz*, AA 28, 2, 2: 1102 ; dans le texte de Pölitz on lit en réalité *theologia practica* : v. la note de Costantino Esposito dans sa traduction italienne (Kant, 1988: 251), et, plus en général, les remarques de Gerardo Cunico dans (Cunico, 2001: 159-163), et cf. (Baumgarten, 1779: § 946); pour des notations ultérieures sur le rôle systématique de la téléologie morale, vd. (Esposito, 2008: 262-265). Pour ce qui concerne la « téléologie pure pratique, c'est-à-dire une morale [*eine reine praktische Teleologie, d. i. eine Moral*] » de laquelle on lit en *Sur l'usage de principes téléologiques dans la philosophie* (AA 08: 182.35-183.1), elle semble plutôt conçue par Kant dans la forme de la doctrine morale, comme la « doctrine pure des fins [*reinen Zwecklehre*] » de laquelle on lit quelque ligne avant, et qui rappelle la « doctrine morale (objective) des fins [*moralische (objective) Zwecklehre*] » de la *Doctrine de la vertu* (AA 06: 385.24) : une « morale », justement. Alors que la téléologie morale de la KU concerne en général la *position* du sujet moral par rapport aux choses du monde ; cf. aussi l'exposition de Victor Delbos (Delbos, 1905: 517).

plutôt une construction rhétorique adressée à montrer que la téléologie morale est *complètement indépendante* de la téléologie physique et du concept d'une « cause intelligente du monde »:

Mais nous trouvons aussi en nous-mêmes, et davantage encore dans le concept d'un être rationnel en général doué de liberté (de sa causalité), une *téléologie morale*, laquelle cependant, puisque la relation finale présente en nous-mêmes peut être déterminée *a priori*, ainsi que sa loi, et par conséquent être connue comme nécessaire, n'a besoin à cet égard d'aucune cause intelligente en dehors de nous pour cette légalité interne (AA 05: 447.18-24).

La « relation finale [*Zweckbeziehung*] présente en nous-mêmes » est la relation à l'objet de la volonté, le souverain bien. Elle est complètement suffisante pour fonder une téléologie morale. Kant réaffirme, ainsi, l'argument du début du § 85 : la priorité de la téléologie physique (qui donne donc origine à la prétendue preuve physico-téléologique de Dieu) sur celle morale est une illusion qui vient de l'histoire naturelle de la raison. Kant présente alors les conséquences *complètes* de la position du souverain bien comme objet nécessaire de la raison pure pratique. Ces conséquences sont très clairement expliquées par Kant dans le passage qui suit:

Mais cette téléologie morale nous concerne, en tant que êtres du monde et par conséquent en tant qu'êtres liés à d'autres choses dans le monde, vers lesquelles, ou comme fins, ou comme objets vis-à-vis desquels nous sommes nous-mêmes fin ultime, il nous est prescrit par ces mêmes lois morales de diriger nôtre acte du jugement (AA 05: 447.27-32).

Kant déclare ici la nouvelle perspective de la *Critique de la capacité du jugement* par rapport à sa doctrine morale. La téléologie morale touches les êtres rationnels en tant que créatures *dans le monde* ; par conséquent, des créatures qui ne peuvent pas éviter d'exister dans une connexion nécessaire avec d'« autres choses dans le monde » – expression, il semble, délibérément générique, mais qui devrait se référer à *tout* l'existant, y comprises les autres créatures rationnelles finies conçues comme «choses» et donc comme moyens. Il faut souligner qu'il ne s'agit pas du tout ici de

morale *appliquée*, d'une doctrine morale, même si une doctrine morale serait la conséquence nécessaire de la position de la téléologie morale du point de vue systématique, c'est-à-dire des conditions sous lesquelles on peut penser la relation entre sujet moral et monde. Précisément pour cette raison Kant présente les conditions de possibilité de la position du souverain bien : il faut inclure les choses du monde dans la considération du sujet moral par rapport à son objet nécessaire, et c'est cette inclusion qui mérite l'appellation de téléologie morale.

Or, ceci est enfin le vrai point d'origine de l'unique théologie possible, c'est-à-dire l'éthico-théologie. Car étant donné que la téléologie morale concerne « la relation de notre propre causalité à des fins, et surtout à une fin ultime qu'il nous faut viser dans le monde », c'est à dire le souverain bien, cette téléologie morale *doit* se confronter avec « la relation du monde, de sa part, à cette fin morale » et par conséquent il dévient inévitable de poser la question *si* notre jugement moral nous *contraint* (le verbe est *nötigen*) à

aller au-delà du monde et à chercher, pour cette relation de la nature à ce qu'il y a de moral en nous, un principe suprême intelligent, pour nous représenter la nature comme finale aussi dans sa relation avec la législation morale intérieure et sa mise en oeuvre possible (AA 05: 447-448).

La téléologie morale oblige le sujet à chercher une unification possible, sous le principe de la moralité (la « législation morale intérieure »), de l'ordre de la liberté avec l'ordre de la nature, pour la simple raison qu'*il y a nécessairement* une relation de la nature avec la « mise en oeuvre possible » de ce principe. La réponse de Kant à la question *si* les êtres rationnels-moraux sont nécessairement contraints à « aller au-delà du monde » est affirmative et est déjà contenue dans la structure de la téléologie morale : *il y a certainement une téléologie morale*, comme Kant l'a voulu démontrer jusqu'ici, donc une relation finale entre le sujet moral et son objet qui met en question nécessairement la relation entre liberté et nature. Cette relation est ici désignée dans sa propre structure avec l'usage d'un mot qui souligne la fonction *legislative*, l'effectivité et on pourrait même dire

l'empire, de la liberté comme fondement de détermination inconditionné du sujet moral par rapport au « choses du monde » : la téléologie morale « est liée d'un coté à la *nomothétique*<sup>23</sup> de la liberté et de l'autre à celle de la nature » (AA 05: 448.7-9). La nomothétique de la nature est, pour ainsi dire, auto-évidente. La nomothétique de la liberté est par contre déterminée ici comme « principe de l'effectivité » (*Princip der Wirklichkeit*) d'un « ordre légal » de raison, qui n'est possible que « selon des idées » (AA 05: 448.9-13). Ce principe de l'effectivité doit nécessairement être pris en considération par l'être rationnel-moral, il doit être, pour ainsi dire, intégré dans sa détermination morale dans la mise en oeuvre du souverain bien dans le monde, ce qui implique la détermination des choses du monde comme fins (relatives) ou moyens (« ou comme fins, ou comme objets vis-à-vis desquels nous sommes nous-mêmes fin ultime »). L'union des deux ordres, de la liberté et de la nature, est imposé *par la nomothétique de la liberté*, et est le *problème* qui donne origine à une théologie.

Donc, *après* avoir donné son éthico-théologie dans le § 86, Kant annonce de s'engager encore dans le même parcours à partir de la notion de téléologie morale, qui avait été présenté dans la première partie du § 86 seulement d'une façon implicite, et surtout *sans référence* au problème de l'unification entre nomothétique de la liberté et nomothétique de la nature. La téléologie morale précède nécessairement la théologie morale dans le sens que elle seulement peut poser le problème d'«aller au-delà du monde». À partir de ces prémisses, Kant annonce alors : «Nous voulons d'abord exposer le progrès de la raison à partir de cette téléologie morale et de son rapport à la téléologie physique, jusqu'à la théologie, et ensuite nous nous livrerons à des considérations sur la possibilité et la rigueur de ce mode de raisonnement» (AA 05: 448.13-16).

Kant reprends alors *l'entier* argument de la fin ultime, comme pour confirmer tous les passages logiques des argumentations précédentes : on part donc de la *contingence* de l'existence de « certaines choses » pour en chercher l'explication dans le *nexus effectivus* (causes efficientes) *ou* le

---

23 Le terme avait déjà été utilisé dans la KrV (A 424/B 452) et dans le § 69, AA 05: 385.11.

*nexus finalis* ; si l'on choisit la réponse par le *nexus finalis*, on est obligé, on dirait par la logique des causes finales, à poser la question : « Quelle est la cause productrice suprême ? » – la même question du § 84 – et à parvenir au concept d'une fin ultime, absolument inconditionnée. On arrive donc à spécifier et donc à *limiter*, après le processus de la critique, le jugement de « l'intellect le plus commun ». Selon Kant, la réponse à la question de la fin ultime est simple et obligatoire : fin ultime, absolument inconditionnée, est seulement l'être humain (et chaque être rationnel *dans le monde*), mais « sous des lois morales », *sous* et pas *selon* des lois morales. Cette spécification, expliquée dans une longue et très importante remarque en bas de page, est essentielle pour comprendre la position de Kant par rapport aux conditions de la mise en oeuvre de la téléologie morale. On reviendra sur cette remarque dans la conclusion.

Il faut en effet observer que l'alinéa qui contient l'argument concernant la détermination de la fin ultime (AA 05: 448.29-450.3) est, en même temps, la conclusion de l'analyse de la téléologie morale et la préparation de l'argument du postulat de Dieu, dans une forme qui semble assez proche à celle de la *Critique de la raison pratique*. On peut suggérer que Kant veut ainsi établir que la validité de l'argument du postulat de Dieu est *subordonnée* aux conditions de la téléologie morale, c'est à dire de la fin ultime, et en particulier aux *conditions restrictives* de la détermination de la fin ultime. On peut alors commencer à nouveau l'argumentation du postulat de Dieu à partir de la position du « *souverain bien possible dans le monde* » comme fin contenue dans la loi morale, que cette-ci « détermine pour nous ». La suite de cette argumentation est proposée par Kant d'une façon évidemment scolastique, prête à prendre « la forme de la précision logique » (AA 05: 450.31), dans le sens que, *une fois admis le concept d'une fin ultime, cette argumentation serait irréfutable*. Pour prévenir la fausse conclusion que Kant parvienne ainsi à un dédoublement de la constitution de la fin ultime – l'homme « sous » lois morales et le souverain bien dans le monde en tant que déterminé par la loi morale comme objet de la volonté – il suffit de rappeler que, précisément dans la présentation de l'argument dans cet alinéa, fin ultime de l'existence du monde peut être seulement un être dans le monde qui peut se poser, dans

ce monde, une fin ultime, c'est à dire inconditionnée. C'est précisément ici que la restriction à laquelle on a fait référence devient centrale.

## COMMENT IL FAUT PENSER LA PREUVE MORALE DE DIEU (§ 88)

Dans la remarque antispinozienne qui fait d'appendice au § 87 Kant souligne qu'il n'est pas du tout le cas de considérer l'existence de Dieu et la loi morale comme deux éléments équivalents pour le sujet moral : on ne peut pas soutenir qu'admettre la première soit « autant nécessaire » qu'admettre la deuxième (AA 05: 450-451). Dans le § 88 la relation entre loi morale et preuve morale de l'existence de Dieu est réexaminée et redéfinie dans cette perspective : comment faut-il comprendre cette différence ? La thèse présentée par Kant dans le § 88 comme *limitation de la validité* de la preuve morale de l'existence de Dieu conclut en effet le parcours théorique qui a son origine dans le § 84, en proposant des arguments qui marquent la ligne ultime de la critique dans la *Doctrine de la méthode*.

Pour les comprendre, il est indispensable d'établir la perspective générale du paragraphe, qui est celle des *rappports entre raison pure pratique et raison pure spéculative* ; c'est-à-dire les rapports à l'intérieur desquels on peut déterminer la signification de l'existence de Dieu. Ces rapports avaient été définis, dans la *Critique de la raison pratique*, avec la thèse du « primat » de la raison pure pratique sur celle spéculative. La thèse de l'oeuvre de 1788, comme on l'a vu, est que la raison pure spéculative *doit admettre* des « positions » qu'elle ne serait pas légitimée à admettre par soi-même parce que l'intérêt de la raison pure pratique est prévalent. Dans le § 88, Kant reconsidère précisément cette thèse ; et par conséquent il explique en premier lieu qu'est-ce que signifie le concept d'une fin ultime *pour la raison pure spéculative*. La question est posée au début du deuxième alinéa :

Or la question est de savoir si la réalité objective du concept d'une fin ultime de la création ne pourrait pas aussi être démontrée suffisamment pour les exigences théoriques de la raison pure, et sinon de façon

apodictique pour la capacité déterminante de jugement, du moins suffisamment pour les maximes de la capacité du jugement réfléchissant théorique (AA 05: 454.12-16).

La « réalité objective » est la réalité objective *théorique* du concept de la fin ultime, comme on peut le lire quelques lignes avant (AA 05: 453.26-27). Or, pourquoi Kant estime nécessaire de mettre ce concept à la preuve du point de vue de la raison dans son usage *théorique* ? La réponse n'est pas donnée par Kant de façon explicite ; elle est pourtant contenue dans l'argument présenté dans le premier alinéa, qui se développe dans la forme suivante : 1. attestation des propriétés de la raison pure pratique et donc position de la fin ultime de l'usage de la liberté dans le souverain bien (AA 05: 453.8-20) ; 2. réaffirmation que le souverain bien se compose de deux éléments : celui de la moralité, qui est « dogmatiquement certain » et celui du bonheur, qui est « problématique » (AA 05: 453.20-26) ; 3. position des conditions *hypothétiques* selon lesquelles la fin ultime pourrait avoir « réalité objective », et non pas seulement réalité subjective (AA 05: 453.26-454.1) ; 4. réaffirmation de l'impossibilité de repérer une fin ultime dans la nature (AA 05: 454.1-5) ; 5. indication, conclusive, des conditions *imposées* par la raison pure pratique à l'égard de la pensabilité d'une fin ultime de la création (AA 05: 454.5-11).

L'origine de la question susmentionnée est dans la connexion entre les points 2. et 3 : *le bonheur*. En étant problématique, c'est-à-dire non plus que possible, le bonheur exige *pour soi* la vérification des conditions de sa réalisabilité dans le monde ; ce qui revient à poser la question de la réalité objective de la fin ultime dans le monde : il faut bien poser la question *si le monde est ou n'est pas adapté*, dans sa constitution objective et contingente, à la réalisation de l'élément problématique du souverain bien, même seulement pour le nier. La forme même dans laquelle Kant formule la question implique qu'il n'y a aucune possibilité de *déterminer* la structure du monde comme adéquate au souverain bien, c'est-à-dire de mettre en jeu la capacité déterminante du jugement, en dépassant le statut problématique du bonheur. Et pourtant Kant, dans le point 4., *nie* que même le jugement réfléchissant *théorique* puisse donner de réponse à cet égard. La conclusion, au point 5., est d'importance primaire, car

elle donne le coordonnées du cadre dans lequel la question peut être légitimement posée. Kant écrit :

La raison pratique de ces derniers [les êtres rationnels, *nda*] n'indique pas seulement cette fin ultime, mais détermine également ce concept par rapport *aux conditions sous lesquelles seules* nous pouvons penser une fin ultime de la création (AA 05: 454, italiques ajoutés).

Une réponse est donc possible seulement à partir des conditions définies par la raison pure pratique. C'est la raison pure pratique la seule légitimée à déterminer les conditions sous lesquelles la fin ultime, et la téléologie morale qui en est impliquée, peut être mise en oeuvre.

C'est le centre théorique du paragraphe, qu'il faut encore comprendre dans toute sa portée. On peut donc revenir à son début, pour examiner les deux nouvelles définitions de la loi morale qu'il présente et qui n'ont pas reçu, il nous semble, assez d'attention. La raison pure pratique, en tant que « faculté de déterminer le libre usage de notre causalité à travers idées », contient en effet deux « principes » : la loi morale, qui devient ici un « principe régulateur de nos actions », et le souverain bien. Or, ici le souverain bien est défini comme « principe subjectivement constitutif » ; c'est la condition de la nomothétique de la liberté : l'effectivité de la liberté est fondé sur sa législativité. Cette opposition entre principe « régulateur » et principe « subjectivement constitutif » qualifie dans la manière la plus claire la nouvelle perspective de la philosophie pratique de l'*Appendice* à la *Critique de la capacité téléologique du jugement*. Sans la considération de cette perspective, la définition de la loi morale comme « principe régulateur » serait contradictoire ; la loi morale est la loi qui donne forme au « domaine » de la liberté, selon la définition de l'*Introduction* (§ II, AA 05: 174-175) : le territoire, le seul, où la raison pure est législative, et donc, si l'on suit la distinction entre régulatrice et constitutive de la *Critique de la raison pure*, on devrait la définir plutôt *constitutive*. Il faut aussi rappeler que Kant utilise une seule fois le terme « constitutif » dans la *Critique de la raison pratique*, pour affirmer, dans un passage assez connu, que les idées de la raison auxquelles l'argumentation des postulats a pu fournir un objet — Dieu, immortalité de l'âme et liberté — deviennent,

grâce à cet argument, « *immanentes* et *constitutives*, parce qu'elles sont les principes de la possibilité de *rendre effectif l'objet nécessaire* de la raison pure pratique (le souverain bien) » (KpV, AA 05: 135). La différence avec la *Critique de la capacité du jugement* est donc profonde : dans cette dernière le « principe subjectivement constitutif » est *le souverain bien*, et non pas le Dieu qui résulte de l'exigence de sa réalité. L'addition de l'adverbe « subjectivement » est à comprendre dans ce contexte ; subjectif signifie : qui est à mettre en relation à la constitution spécifique des facultés cognitives des êtres rationnels finis. Cette forme du subjectif implique alors qu'il y a un point de vue, le point de vue de la critique, qui permet de voir cette constitution dans ses limites, et que cette subjectivité c'est la subjectivité des êtres humains en tant que tels. Il faudra donc conclure qu'il n'est plus le cas d'attribuer au postulat de Dieu un statut constitutif de tout genre. C'est le souverain bien en tant que *fondement de détermination* qui devient constitutif, mais « subjectivement », c'est-à-dire par rapport à l'expérience du sujet moral fini dans le monde et à sa constitution. Précisément la perspective du souverain bien comme subjectivement constitutif peut alors nous suggérer une hypothèse sur la définition de la loi morale comme « régulative ». Le problème de la *Doctrine de la méthode* est la réalité du souverain bien dans le monde. Dans cette perspective, la loi morale est un principe *régulateur* parce que la constitutivité vient ici du souverain bien et l'efficacité de la loi morale est garantie uniquement par cette constitutivité. Donc, par rapport à cette-ci, la loi morale n'est que régulative : c'est n'est pas elle, *seule*, c'est à dire sans le fondement de détermination du souverain bien, qui peut être constitutive. Est-il alors possible de donner épreuve de cette réalité objective ? On peut reformuler la question posée par Kant dans la manière suivante : est-il possible d'agir moralement dans le monde pour la réalité du souverain bien sans aucune garantie *théorique* concernant la réponse de la nature à l'action morale ?

On a déjà observé que cette garantie théorique est préliminairement limitée par rapport à sa valeur cognitive : la réalité objective du concept d'une fin ultime ne peut en aucun cas être démontrée « pour la capacité déterminante de juger ». C'est-à-dire qu'il n'y a pas de lois naturelles non pas seulement de la finalité en général, ce qui avait déjà été expliqué dans

la *Dialectique*, mais aussi et surtout de la fin ultime. Il n'y a plus aucune théologie transcendantale qui puisse déterminer l'unité ontologique absolue de la totalité de l'expérience ; et Kant est presque ironique sur la prétention de la philosophie spéculative, qui voudrait instituer un passage *théorique* de la nature à la liberté : si on essaye de procéder par la voie de la théorie, on ne pourra rien obtenir par rapport au concept d'une fin ultime et à la réalisabilité de la téléologie morale<sup>24</sup>. Mais pourrait-on alors au moins envisager l'hypothèse d'une preuve suffisante pour « la capacité théoriquement réfléchissante de juger » ? (AA 05: 454.15). La réponse est *négative* ; et c'est avec une telle réponse négative que Kant franchit le pas décisif de la théologie morale de la *Critique de la capacité du jugement* : cette réponse rend explicite ce qui avait été affirmé dans le § 84 à propos de la téléologie physique ; celle-ci ne peut pas produire, par elle-même, la position de l'existence d'un monde comme fin ultime.

Kant donne même une *reconstruction hypothétique* d'une preuve « selon le principe de la faculté réfléchissante théorique » (AA 05: 454.22), dans laquelle il est évident que sa critique à l'utilisation *théorique* du jugement téléologique *n'est pas seulement une critique de la physico-théologie*. Il ne s'agit pas de « donner preuve de l'existence d'un tel être », comme dans la physico-théologie, mais on chercherait d'attribuer au concept fondamental de la téléologie physique, celui d'un intellect producteur, la qualité d'être un « fondement suffisant » pour lui attribuer aussi une « fin ultime », et non pas pour en démontrer l'existence, mais uniquement « pour nous convaincre que nous pouvons nous rendre compréhensible la possibilité d'un tel monde non seulement selon des fins, mais aussi uniquement en supposant à son existence une fin ultime » (AA 05: 454.21-33). Tout cela est pourtant illusoire. La réalité d'une fin ultime de la création ne peut pas être attestée pour le jugement réfléchissant théorique.

C'est le point le plus sensible de la *Doctrine de la méthode*. Dans

---

24 « C'est là le moins que l'on puisse attendre de la philosophie spéculative, qui se fait fort de lier la fin morale avec les fins naturelles par l'intermédiaire de l'idée d'une fin unique ; mais, même si c'est peu, c'est pourtant encore bien davantage que ce qu'elle peut faire » (AA 05: 454).

la *Remarque générale à la téléologie*, Kant explique les rapports entre téléologie physique, téléologie morale et preuve morale de façon plus accessible, en cherchant de concilier philosophie transcendante et « discours ordinaire » (AA 05: 478.8) et donc en justifiant ainsi la radicalité de sa conclusion – c’est la raison pour laquelle il concède à la téléologie physique (et à la physico-théologie qui en dépend), qui trouve sa fortune surtout dans ce discours ordinaire, un échec honorable. Chaque jugement, nécessairement de type réfléchissant, sur la constitution téléologique de la nature, dépend exclusivement de l’expérience de la « riche matière pour une téléologie physique » qui se donne dans le monde tel qu’il est. Mais on peut bien penser, avec Hume mais avec plus de radicalité que dans Hume, une nature différente, «qui ne montre aucune trace évidente d’organisation» (AA 05: 478.32-33), et pourtant la raison, même sans obtenir aucune direction par les concepts de la nature,

trouverait dans le concept de liberté, et dans les idées morales se fondant sur lui, un fondement pratique suffisant pour postuler le concept qui leur est approprié d’un être originaire (AA 05: 479.2-5).

Il faut donc conclure que la téléologie morale, conçue comme la perspective à partir de laquelle les êtres moraux *doivent nécessairement* penser le monde, ne consiste pas du tout, quant à son origine et à son concept, dans l’usage moral-pratique des rapports téléologiques de la nature, donc dans une médiation, opérée par le sujet, entre nature en tant que comprise dans le jugement réfléchissant et liberté. Elle est par contre la mise en oeuvre de la constitution strictement morale de la fin ultime par rapport aux « choses du monde », c’est à dire aux choses en tant que moyens et fins par rapport à la *détermination morale*, proprement libre, de la volonté :

une fin ultime n’est qu’un concept de notre raison pratique, et ne peut être inféré d’aucune donnée de l’expérience [*Datis der Erfahrung*] pour une évaluation théorique de la nature, ni ne peut être référée à la connaissance de cette-ci (AA 05: 454.34-36).

Kant souligne donc la solitude de la raison pure pratique en tant qu’agissant dans le monde par rapport à l’ensemble des différentes formes

de la connaissance (transcendantale, déterminante, réfléchissante)<sup>25</sup>. Le passage est fondamental et on peut affirmer qu'il marque, pour Kant, les limites absolues de la métaphysique moderne, et on dirait, en premier lieu, l'échec de l'admirable tentative leibnitienne d'une *science* unifiée de la nature et de la grâce : « Il n'y a d'usage possible de ce concept [de la fin ultime] que purement et simplement pour la raison pratique selon des lois morales » (AA 05: 454-455). Et la conclusion est la suivante :

la fin ultime de la création c'est cette constitution du monde qui s'accorde avec ce que nous pouvons seulement établir comme déterminé selon des lois<sup>26</sup>, à savoir la fin ultime de notre raison pure pratique, et précisément dans la mesure ou elle doit être pratique [*so fern sie praktisch sein soll*] (AA 05: 455.1-5).

Les deux éléments centraux de ce passage sont strictement liés entre eux : le jugement réfléchissant théorique ne peut rien dire quant à la constitution du monde qui puisse s'accorder avec la fin ultime ; il y a une seule possibilité de penser cette constitution de manière non illusoire: il faut se fonder sur ce qui peut être établi uniquement selon des lois, c'est-à-dire des lois morales, et par conséquent l'accord de la constitution du monde avec ces lois morales se produit *dans la mesure* ou la raison pure pratique doit être pratique, c'est-à-dire, en confirmant notre analyse des §§ 84-87, *en tant qu'elle soit proprement active comme telle*. On a dans ces lois, et seulement dans ces lois, un fondement suffisant « pour

---

25 Il serait impossible de discuter en détail ici l'essai sur la KU d'Eric Weil, fondamental dans l'histoire des interprétations kantienne du XX siècle (Weil, 1963: 101-107). Nous nous limitons à signaler, pourtant, que la thèse soutenue dans *Sens et fait* implique au moins une marginalisation de la différence, décisive sur le plan critique, entre le fait du sens de l'expérience et la perspective de la réalisation du souverain bien (Weil, 1963: 69).

26 Toutes les traductions françaises réfèrent *allein à uns* ; Guyer-Matthews (Kant, 2000a) la réfèrent à übereinstimmt. La traduction correcte se trouve dans l'éd. Garroni-Hohenegger (Kant, 1999: 286-287). La signification de la référence de *allein* est assez claire : le monde ne peut pas s'accorder avec ce qui ne peut pas être établi selon des lois, c'est à dire le coté *moral* du souverain bien et non pas l'accord de la nature (bien que téléologiquement interprétée par le jugement réfléchissant théorique) avec le bonheur.

admettre la possibilité, l'être réalisable, de cette fin, par conséquent aussi une nature des choses qui s'y accorde » (AA 05: 455: 5-11). La spécification explicative « la possibilité, l'être réalisable » (*Möglichkeit, Ausführbarkeit*), rare dans l'écriture de Kant, permet de comprendre que Kant se réfère ici à la possibilité au sens strictement *moral-pratique* : c'est la question de la réalité du souverain bien dans le monde qui conduit à poser la question de la « nature des choses ». Donc, on a un fondement pour mettre en oeuvre la fin ultime, vue que la fin ultime *de la raison pure pratique* nous légitime à penser « dans un monde, aussi une fin ultime de la création ».

L'argument est sensiblement différent de celui qui soutenait la théologie morale de la *Critique de la raison pratique*. Dans la *Critique de la capacité du jugement*, Kant n'affirme pas qu'on a un fondement suffisant pour postuler un Dieu moral, mais qu'on a un fondement suffisant pour penser que l'existence du monde ait une fin ultime et, dès lors, pour *mettre en oeuvre* la téléologie morale qui en dépend. Le pas décisif est donc achevé par Kant avec un déplacement de la théologie, qui peut surgir seulement sur la base de la position de la téléologie morale ; mais il faut encore bien comprendre comme il faut penser, du point de vue critique et systématique, la position de la théologie comme *suiivante* par rapport à la téléologie morale.

Le déplacement est argumenté dans le cinquième alinéa du paragraphe, où Kant donne sa redéfinition des rapports entre loi morale et preuve de l'existence de Dieu. L'argument s'ouvre avec une toute nouvelle *distinction* entre l' « inférence » (*Schluß*) qui conduit à l'établissement de la fin ultime de la création —celle qui a juste été expliquée par Kant— et une autre inférence, *ultérieure* et donc *différente* du point de vue critique, qui devrait conduire à une théologie — et nous savons déjà qu'il n'y a qu'une seule possible théologie, l'éthico-théologie. Avec la première inférence il a été possible de déterminer « la fin ultime de la création » comme la réalisation du souverain bien dans le monde par la raison pure pratique: la détermination d'un principe constitutif, bien que subjectivement constitutif. Mais cette première inférence, *par elle-même*, ne conduit proprement pas à une éthico-théologie:

Or, cela [avoir un fondement moral pour penser aussi dans le monde une fin ultime de la création, F.G.] n'est pas encore l'inférence de la téléologie morale à la théologie, c'est-à-dire à l'existence d'un auteur moral du monde, mais seulement à une fin ultime de la création, qui est, de cette manière, déterminée. Que maintenant, pour cette création, c'est-à-dire pour l'existence des choses conformément à une fin ultime, il faille admettre premièrement un être intelligent, puis deuxièmement non seulement un être intelligent [...], mais un être en même temps *moral* comme auteur du monde, donc un *Dieu*, c'est là une deuxième inférence, qui est constituée de telle manière qu'on voit qu'elle est simplement énoncée pour la faculté de juger selon concepts de la raison pratique et comme telle pour la capacité réfléchissante du jugement, et non pour la capacité déterminante du jugement (Ref. ?).

L'inférence propre de la téléologie morale ne devrait conduire à déterminer *que* une fin ultime de la création : la mise en oeuvre du souverain bien. Or, l'exposition peut être ici déroutante, parce que Kant prend pour acquis, comme dans l'hypothétique preuve d'un passage théorique de la physico-théologie à l'éthico-théologie (AA 05: 434.21-33), que, en manque d'une critique, la raison spéculative essaye *en tout cas* d'accomplir le passage à la théologie en partant du concept de *l'intellect producteur*. Si l'on ne tient pas compte de cette présupposition, on pourrait être amenés à penser que la première et la deuxième inférence soient pour ainsi dire successives dans l'ordre logique mais *concernant le même objet* ; par contre, la première inférence est première et différente par rapport à la deuxième parce que elle *doit* rester intégralement sur le terrain de la raison pure pratique, et donc du souverain bien comme fin ultime. Tandis que l'être deuxième de la « deuxième inférence » est de toute autre constitution : il a lieu dans un territoire tout à fait différent, celui de la pensée d'un auteur moral du monde qui est produite par la téléologie morale ; et on n'y arrive pas *per augmentationem*, pour ainsi dire, à partir du concept de l'intellect producteur de la téléologie physique (qui n'a rien à faire avec la première inférence), mais sur le terrain du jugement pratique, qui est nécessairement réfléchissant. L'ordre produit par la critique transcendantale est en effet précisément le contraire, comme il était possible d'entrevoir dans le § 85 : du point de vue des *résultats* de la critique, on peut distinguer un concept

d'intellect producteur seulement à partir de celui d'un auteur moral du monde, et pour ainsi dire *entre ce concept même*, comme il est expliqué par Kant dans la suite du passage :

Car nous ne pouvons pas avoir la prétention de comprendre, bien qu'en nous la raison pratique morale soit distincte par essence de la raison pratique technique selon ses principes, qu'il doive en être également ainsi dans la cause suprême du monde, si elle est considérée comme intelligence, et qu'une espèce de causalité particulière et différente de celle qui ne concerne que les fins de la nature soit exigée pour la fin ultime ; et donc que nous n'ayons pas seulement dans notre fin ultime un *fondement moral* pour admettre une fin ultime de la création (comme effet), mais aussi pour admettre un être *moral* comme fondement originaire de la création. Nous pouvons par contre parfaitement dire que, *selon la constitution de notre faculté rationnelle*, nous ne pouvons absolument pas nous rendre compréhensible la possibilité d'une telle finalité reliée à la *loi morale* et à son objet, comme elle l'est dans cette fin ultime, sans un auteur et souverain du monde qui soit en même temps un législateur moral (AA 05: 455).

Kant soutient que le concept d'une fin ultime ne donne aucune possibilité de conclure à un *fondement* originaire, donc on pourrait dire régressivement, *dans la même manière* dans laquelle on peut construire le concept d'une fin ultime en tant qu'*effet* dans le monde, comme mise en oeuvre du souverain bien. L'exposition est ici assez elliptique, mais en soulignant *cette* différence Kant veut affirmer que la qualification de la fin ultime du point de vue de la téléologie morale, c'est-à-dire comme *objet* de la raison pure pratique, qui est la raison pure pratique même en acte, ne peut pas être considérée *identique* à la qualification de la fin ultime en tant que fondement *originaire* moral du monde. Kant n'a pas rendu explicite, on l'a vu, que lorsqu'on parle de fondement originaire, la raison essaye naturellement de penser de façon morale le concept d'un intellect producteur, et donc l'illusion du jugement téléologique est de pouvoir concevoir dans le même ordre l'intellect auteur et législateur moral du monde. Par conséquent, la différence qui est en jeu ici ne concerne pas le statut critique de la téléologie morale par rapport à la théologie morale, mais le statut critique de la théologie morale

en tant que telle ; et ce statut peut être éclairé seulement par moyen d'un mouvement transcendantal qui subjectivise la différence entre le concept d'intellect producteur et auteur moral du monde ; mouvement déjà utilisé par Kant dans la solution de l'antinomie de la capacité téléologique du jugement (§ 78, AA 05: 412-413). Cette élévation transcendantale vient de l'interdiction d'attribuer tout prédicat à la chose en soi, et manifeste alors que la différence entre le moral-pratique et le technico-pratique n'est pas une différence absolue, une différence *en soi*, et que par conséquence cette différence est subjective, relative à la constitution de la « faculté rationnelle ». La conclusion est alors que l'être « deuxième » de l'inférence qui conduit à l'admission d'un Dieu moral vient exclusivement de son statut critique, qui attribue la nécessité de penser un auteur moral du monde, *en tant que différent d'un intellect producteur*, à la constitution des facultés des êtres finis. Cette différence se produit seulement « pour le jugement selon concepts de la raison pratique » et, étant donné que le *jugement* selon concepts de la raison pratique n'est pas une détermination de la volonté, le jugement sera alors réfléchissant, comme tout jugement selon concepts de la raison pratique.

Il serait difficile de sous estimer l'importance de cet argument, pas seulement pour la définition du statut critique de la preuve morale de l'existence de Dieu, mais, au moins, pour la compréhension du concept d'existence dans le jugement réfléchissant et donc pour la compréhension du réfléchissant en tant que tel. Ici nous nous limiterons à poser une question préliminaire : à partir de quelle condition peut-on comprendre la différence entre intellect producteur et auteur moral du monde comme différence *pour nous* ? On peut la comprendre, la découvrir et l'exprimer, *dans* la critique du sujet, en établissant sa finitude par rapport à la chose en soi ; et dans la découverte de cette différence comme subjective se trouve, selon Kant, la seule possibilité que les être rationnels finis ont de penser proprement, c'est à dire de façon *non-démonologique* (AA 05: 459.16), le concept de Dieu. Mais alors ce concept non-démonologique d'un Dieu moral devient en premier lieu le *signe*, ou la manifestation, de la différence entre le technico-pratique et le moral-pratique comme différence *subjective* et donc réfléchissante. Peut-il alors ce concept de

Dieu, suprêmement important du point de vue de la *Critique*, avoir un rôle *théorique* ? La réponse semble devoir être négative, vu que le concept de Dieu qui vient de la « deuxième inférence » est complètement interne au jugement réfléchissant pratique ; et elle serait à développer par rapport au nouvel emploi du concept de postulation que l'on peut observer dans le § 91 (AA 05: 468.5-11, 5. 470.5-14) et dans la *Remarque générale* (AA 05: 475.14-23, 5: 479.1-8). Certainement, la démonstration formelle du § 87 (AA 05: 450.4-30) peut maintenir sa valeur *seulement* en tant que démonstration de l'impossibilité de ne pas poser la question de l'éthico-théologie une fois que la nécessité d'une téléologie morale soit établie.

### ÉTHICO-THÉOLOGIE ET SOUVERAIN BIEN DANS LE MONDE. QUELQUES REMARQUES

On peut revenir alors à un question qu'on a posé au début de notre commentaire. On peut la formuler à ce point-ci dans la manière plus propre par rapport aux développements de la *Doctrine de la méthode de la capacité téléologique du jugement*. Qu'est-ce que signifie la position de l'existence de Dieu dans le jugement réfléchissant *pratique* ? Pour y répondre, revenons à la longue note en bas de page au § 87 (AA 05: 448-449). On a vu que Kant qualifie l'être humain de fin ultime en tant que « noumène », « être moral », « sujet moral » ; l'effort de Kant, semble-t-il, est de tenir soit la nouménalité de la détermination morale soit la réalité dans le monde de cette détermination ; et la solution se trouve précisément dans la *restriction* qu'on a essayé d'illustrer dans ces pages, restriction qui pour Kant est la seule condition qui rend possible de légitimer l'inconditionné comme existant dans le monde, et par conséquent de signaler la possibilité d'un passage de la liberté à la nature. La longue note en bas de page à l'expression « l'être humain *sous des lois morales* » (AA 05: 448.35) est très importante pour clarifier la signification de cette restriction :

Je dis soigneusement : *sous* des lois morales. Et non l'être humain *d'après* des lois morales, c'est-à-dire tel qu'il se comporte en conformité avec elles, est la fin ultime de la création. Car, avec la dernière expression, nous dirions plus que nous ne savons : à savoir qu'il est au pouvoir d'un créateur de faire que l'être humain se comporte toujours conformément

aux lois morales ; ce qui présuppose un concept de la liberté et de la nature (pour laquelle on ne peut penser qu'un créateur extérieur) devant nécessairement contenir une compréhension du substrat suprasensible de la nature et de son identité avec ce que la causalité par la liberté rend possible dans le monde, qui dépasserait de loin notre compréhension rationnelle. Nous pouvons seulement parler de l'être humain sous des lois morales, sans dépasser les bornes de notre compréhension: son existence constitue la fin ultime du monde (AA 05: 448-449).

Si on qualifie de fin ultime *un être en tant que tel*, il faudra le lier dans son *essence*, on pourrait dire dans sa permanence dans l'être, à une cause libre parfaitement sainte, nécessairement suprasensible (hors du monde). Une cause libre impensable car contradictoire. Kant semble donc tirer sa conclusion sur la fin ultime à partir de l'affirmation d'une insurmontable limite critique, et non pas pour satisfaire un programme de morale. On évite donc la solution leibnitienne, qui est précisément celle décrite par Kant. Mais on l'évite à un coût qui, avec la métaphysique du suprasensible, abandonne aussi la possibilité de sauver la finalité absolue de l'être en tant qu'être. *Sous lois morales* signifie que seulement en tant que agissant moralement l'être humain est fin ultime, et seulement dans l'action morale dans le monde on pourra sauver cette relation, sans aucune possibilité de construire une espèce privilégiée ; l'être humain en tant que tel reste, comme Kant s'était exprimé dans la *Critique de la raison pratique*, « assez profane » (*unheilig genug*, AA 05: 87.15). C'est l'action morale *réalisée* qui donne au monde le fondement de son existence, et rien d'autre. L'être humain peut être fin ultime en tant qu'il met en oeuvre la loi morale avec son objet ; autrement dit, il est fin ultime en tant qu'il réalise la fin ultime et, on pourrait ajouter, non moins que ça. Celles de Kant nous paraissent indications très claires, mais qui n'ont pas été prises trop au sérieux, vu que l'on utilise à cet égard communément des expressions comme « essence morale » et autres semblables.

On pourra modérer cette conclusion, dont les conséquences très radicales sont faciles à voir, en disant que l'être humain sous lois morales correspond à une possibilité, qui serait alors permanente et, en tant que faculté ou puissance, liée essentiellement à l'existence en tant que telle des

êtres humains. On doit admettre qu'il serait même inévitable de considérer l'action morale comme réalisation d'une puissance, et donc en relation avec celle-ci ; mais il demeurera toujours impossible, dans la perspective kantienne, traiter cette possibilité comme une *essence*. On pourrait, de plus, suggérer que Kant, dans ces derniers paragraphes de la troisième *Critique*, veut au moins indiquer la *condition absolue* de la fin ultime, le souverain bien *réalisé* et non seulement possible. Dans quelle direction on pourra alors suggérer d'échapper au paradoxe de l'impossibilité d'une *autodéfinition* de la détermination morale pour le sujet moral qui opère dans le monde ? Kant, dans la *Critique de la faculté du jugement*, indique clairement deux perspectives, qui correspondent, du point de vue du système, aux deux plus importants domaines développés entre le 1790-93 et le 1797 : celui du *droit*, dans le § 83, et celui de la *religion* (5: 481.12 sq.) –cette-ci, évidemment, conçue selon les coordonnées de la *Religion dans les limites de la simple raison*. Mais de quelle façon pourrait-on concevoir cette relation entre le statut de la moralité et les formes dans lesquelles le souverain bien pourrait être réalisé dans le monde ? La réponse est complexe et il serait impropre d'en donner ici une présentation simplifiée. Il suffira de souligner que en absence d'un concept rigoureux de la fin ultime les conditions historiques et morales-anthropologiques mêmes de la réalisation du souverain bien ne seront pas pensables.

Cette observation peut nous donner aussi une perspective mieux déterminée sur le rôle de l'éthico-théologie. Ici on ne pourra pas prendre en considération les textes où Kant présente le rapport subjectif avec la position de l'existence de Dieu dans le jugement réfléchissant (§§ 89-91) ; notre suggestion sera donc certainement partielle. Pourtant, on a déjà mentionné dans notre analyse un résultat qui nous semble essentiel. La position de l'existence de Dieu dans l'éthico-théologie a son lieu dans l'usage du jugement réfléchissant *pratique* ; d'où la difficulté de comprendre sur le même territoire les arguments des §§ 90-91 concernant la foi et le « tenir pour vrai ». On peut pourtant observer que Kant donne une indication assez claire sur l'*usage pratique* de l'éthico-théologie *avant* de l'examiner dans la perspective de la vérité et de la croyance. Il s'agit d'une autre note au § 87, qui est placée précisément à la

conclusion de l'exposition formelle de l'argument de l'éthico-théologie. La conclusion est: «il y a un Dieu» (*es ist ein Gott*, AA 05: 450.30). Quel usage pratique on peut faire de cette position ? Kant note en premier lieu qu'il ne s'agit pas d'une preuve «valide *objectivement*», comme on l'a vu, mais la subjectivité réfléchissante de sa valeur est ici spécifiée dans le sens que si le sujet «veut penser de façon moralement conséquente», si donc il *veut* être moral, il doit nécessairement «adopter l'admission de cette proposition entre les maximes [*unter die Maximen*] de sa raison pratique» (AA 05: 451.32-33). Il semble que l'admission de la position d'un Dieu moral dans les «maximes» de la raison pratique ne puisse pas correspondre à l'admission d'une maxime particulière, qui aurait donc la même valeur d'autres possibles maximes morales (en plus, en étant particulières, elles auraient une forme nécessairement différente de celle d'une position); plutôt, son admission devrait concerner *toutes* les maximes morales: comme si l'éthico-théologie devait être inscrite, au sens quasi-transcendantal qu'on a pu voir auparavant, dans l'économie même de la détermination de la volonté, et absorbée dans l'usage pratique de la raison pure.

# El ateo virtuoso (Spinoza) como héroe moral del formalismo ético kantiano con resonancias a lo Diderot (KU, § 87)<sup>1</sup>

Roberto R. Aramayo<sup>2</sup>

*Supongamos un hombre íntegro (verbigracia Spinoza) persuadido de que no hay Dios ni tampoco vida futura y que sólo quiere instituir el bien desinteresadamente.*  
(Kant, *Crítica del discernimiento, o de la facultad de juzgar*)

*Suele suceder que, cuando se cree, el creyente se comporta como si no creyera. Y sin creer, uno actúa prácticamente como si creyera.*  
(Diderot, *Conversación de un filósofo con cierta mariscala*)

El parágrafo 87 de la tercera *Crítica* suele ser entendido como una traición de Kant hacia su formalismo ético, pues al aportar una prueba moral sobre la existencia de Dios quebrantaría esa imprescindible autonomía que preside su planteamiento moral. Así lo entendió por ejemplo Schopenhauer, para quien a través del bien supremo Kant recupera por la puerta de atrás una moral teológica de la que había abjurado en la *Fundamentación* y sin embargo

---

1 Este trabajo se adscribe a los Proyectos de Investigación WORLDBRIDGES (F7-PEOPLE-2013-IRSES: PIRSES-GA-2013-612644), PRISMAS (FFI2013-42395-P), NEW-TRUST CM (S2015-HUM3466), *Cultura de la Legalidad y lucha contra la corrupción* (DER2015-71755-REDT), PAIDESOC (FFI2017-88272-P) y PRX1600482

2 Cf. (Aramayo, 2017b: 366-380).

retoma en la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica*<sup>3</sup>. Heine por su parte reprocha a Kant resucitar con esta prueba moral a ese Dios que se había visto privado de toda demostración desde un orden teórico. Tal como Robespierre había guillotinado al titular del trono francés, Kant habría hecho lo propio con el titular de los altares con su implacable crítica del argumento ontológico, viene a decir Heine. Además de ser un gran pensador, Kant se mostró como un hombre de buen corazón, que siente compasión por su criado Lampe, al comprobar que éste no sabría vivir sin la esperanza de una vida futura y el horizonte de ver recompensados sus sacrificios morales<sup>4</sup>. Sin embargo, este párrafo 87 de la *Crítica del discernimiento o de la facultad de juzgar* no dice nada de todo eso, siempre que se haga una lectura atenta del mismo<sup>5</sup>.

En su última *Crítica* Kant parte del supuesto de que no podemos desprendernos de nuestra estructura teleológica a la hora de sondear los misterios de la naturaleza ni tampoco al aventurarnos en el terreno de la ética. Nuestra forma de ver las cosas atiende a fines. Así está conformada nuestra mente y esto no tiene vuelta de hoja. De ahí que resulte útil *conjeturar* una causa inteligente del mundo, es decir, un ser homologable a nosotros mismos que hubiera creado el orden natural tal como lo hubiéramos hecho nosotros, atendiendo a fines, lo cual se revela como un expediente de cierta utilidad mientras no demos con la causa mecanicista que todavía no hayamos descubierto y que por supuesto es la única válida en términos explicativos, toda vez que todo se rige por el mecanicismo de acción y reacción, ya sea en el orden físico, o en el social, como pone de manifiesto el antagonismo de nuestra insociable sociabilidad.

Desde un primer momento, Kant deja muy claro que no se precisa de ninguna causa inteligente fuera de nosotros para fundamentar nuestra legalidad moral interna, tal como “ante las propiedades geométricas de las figuras tampoco nos permitimos elevar nuestra mirada hacia un entendimiento supremo que les otorgue dichas propiedades”<sup>6</sup>. Esto es

---

3 Cf. (Aramayo, 2018a: 76 y ss.).

4 Cf. (Aramayo, 2018d: 272 y ss.).

5 Cf. (Aramayo, 2012a: 153 y ss.).

6 KU, AA 05: 447.

cosa nuestra y no depende para nada de ninguna tutela externa. Nuestras leyes morales nos hacen discriminar entre tratar a los objetos como cosas o medios instrumentales y a nuestros congéneres también como fines en si mismos, siendo esta dignidad la que nos convierte al género humano en el fin final del universo, lo que a su vez marca la meta de transformar el orden moral del mundo.

Kant se pregunta si este cedazo teleológico nos insta a buscar algo exterior al mundo merced a lo cual podamos representarnos a la naturaleza como conforme a fines en relación con nuestra legislación moral interna, para proporcionar un principio de realidad a cierto orden legal de cosas posible tan sólo conforme a ideas, algo que nosotros sólo podemos pensar atribuyéndole fines. Como ya se ha dicho, el único fin final dado *a priori* no puede ser otro que el ser humano bajo leyes morales, ya que si el mundo estuviera compuesto por seres inanimados o faltos de razón, “entonces la existencia del mundo no tendría ningún valor en absoluto, al no darse ser alguno que tuviera el menor concepto relativo a un valor”<sup>7</sup>. Si esos seres racionales cifraran el valor de la existencia únicamente en la relación de la naturaleza para con su propio bienestar, se darían fines relativos en el mundo, mas no uno absoluto, el cual se cifra tan sólo en el ejercicio de una libertad autónoma e incondicionada. Al ser una condición meramente formal, la ley moral nos obliga por sí sola sin depender de ningún fin como condición material, aunque con ello nos obliga a perseguir el mayor bien que sea posible mediante nuestra libertad.

Nuestra condición de seres finitos y menesterosos nos hace cifrar nuestro bien físico en la felicidad, siendo ésta una finalidad que no debemos dejar de propiciar como deber indirecto y cuando no perjudica a los demás, es decir, siempre que se ajuste a la moralidad o dignidad de ser feliz. El problema es que felicidad y moralidad no parecen acompañarse cabalmente, lo que según Kant nos hace buscar una causalidad distinta a la de la naturaleza, pero “a modo de medio”<sup>8</sup>, advierte entre paréntesis. Eso nos llevaría a *conjeturar* una causa moral del mundo, para poder

---

7 KU, AA 05: 449.

8 KU, AA 05: 450.

hacer concebible que ambos vectores pueden llegar a converger alguna vez de modo asintótico, por utilizar la analogía que Kant emplea en su reseña de Herder.

Con esto no se está dando ninguna prueba de la existencia de Dios que tenga una validez objetiva, ni tampoco se pretende auxiliar al creyente dubitativo para que deje de dudar, pues se trata de un argumento meramente subjetivo que nos permitiría conjeturar una felicidad general conforme a nuestra moralidad. La validez de la ley moral no sale reforzada con la asunción de esta conjetura o experimento mental. Y quien no pueda llegar a convencerse de la existencia de Dios no queda en modo alguno absuelto de sus obligaciones para con la ley moral. Cualquier ateo o agnóstico “ha de seguir reconociéndose estrechamente ligado a la prescripción ética, pues sus leyes son formales y valen incondicionalmente, sin remitirse a fines como materia de la voluntad”<sup>9</sup>. Si no asume esa conjetura, debe renunciar a otra cosa, a saber, “al *intento* de materializar en el mundo ese fin final”<sup>10</sup>, siendo así que nuestro carácter finito nos hace perseguir por naturaleza la promoción de una felicidad acorde con la moralidad y en tal sentido “la ley moral nos ordena propiciar ese fin final tanto como se halle a nuestro alcance”, puesto que como sabemos por la *Fundamentación* nuestra voluntad no es buena por lo que consiga, por el éxito utilitario de sus empresas, sino que es buena de suyo al plegarse a la forma de la ley con arreglo a las tres formulaciones del imperativo categórico<sup>11</sup>.

En realidad, Kant se sirve del argumento moral para demostrar lo contrario de lo que uno podría esperar. Si alguien se persuadiera de que Dios no existe, “se tornaría indigno ante sus propios ojos si por ello considerase a las leyes del deber como algo meramente quimérico, sin validez ni obligatoriedad algunas, y decidiese transgredirlas sin temor”<sup>12</sup>. Y a la inversa, si lograra convencerse luego de lo que dudaba en un principio, seguiría siendo indigno, si esa creencia sobrevenida en Dios le

---

9 KU, AA 05: 451.

10 *Ibid.*

11 Cf. (Kant, 2012b: 11 y ss.).

12 KU, AA 05: 451.

hiciera atender al deber con toda exactitud, pero haciéndolo “por miedo o con el propósito de obtener una recompensa”<sup>13</sup>. Creer o no en la existencia de un Dios que castiga o premia desbarata nuestra intención moral, convirtiéndola en algo que se sitúa sencillamente fuera del plano ético.

Llegados a este punto, en la segunda edición de su tercera *Crítica*, Kant decide añadir uno de esos célebres paréntesis que siempre deben leerse con suma atención porque van muy cargados de contenido. Kant nos dice “como por ejemplo Spinoza”<sup>14</sup>, para ilustrar a un hombre integro, honrado a carta cabal, que sin embargo se halla firmemente persuadido de que ni hay Dios ni tampoco vida futura. Esto significa que al acatar la ley moral “no reclama provecho alguno para sí ni en este ni en otro mundo” y sólo pretende instituir el bien de un modo completamente *desinteresado*. Spinoza se presenta entonces como el auténtico héroe moral del formalismo ético kantiano. Pese a verse cercado por el engaño, la violencia y la envidia, aunque comprueba cada día que el decurso de la naturaleza no repara en las actuaciones dignas y acordes con la ley moral, puesto que la miseria, las enfermedades y una muerte prematura asola por igual tanto a los honestos como a los deshonestos e incluso a veces la fortuna parece agasajar a los malévolos, nuestro ateo virtuoso persistirá en secundar la ley moral, a costa, eso sí, de renunciar a creer que puede cambiar las cosas con su buen hacer. A modo de apuesta pascaliana, Kant acaba aduciendo que tampoco es contradictorio de suyo conjeturar la existencia de un autor moral del mundo y que con ello uno puede forjarse al menos un concepto relativo a la posibilidad del fin final en donde converjan los dos ingredientes del bien supremo kantiano, la moral y la felicidad.

Pero pese a todo, en este párrafo Kant invalida cualquier argumento moral de la existencia de Dios, por la sencilla razón de que conseguiría menoscabar el desinterés que debe presidir nuestra conducta moral y nos hace ver que, aun cuando la esperanza de un horizonte utópico paulatina y asintóticamente cincelado por nuestro obrar moral constituya un elemento

---

13 KU, AA 05: 452.

14 *Ibid.*

adicional de su formalismo ético, hasta el punto de que pueda hablarse de un imperativo elpidológico, al igual que Diderot, Kant viene a identificarse con el ateo virtuoso del que habló Pierre Bayle y que queda personificado por Spinoza, cuya identificación entre naturaleza y Dios es asumida por Kant en *Hacia la paz perpetua*, cuando nos habla de la providencia, la naturaleza y el destino como distintos apodos de una misma instancia que nos sirve para orientarnos teleológicamente a la hora de aplicar el formalismo ético a una filosofía moral de la historia<sup>15</sup>.

Kant nos dice ya en su primera *Crítica* que suprimir el saber para hacer sitio a la fe<sup>16</sup>, añadiendo que nuestra esperanza siempre concierne a la felicidad y supone desde una perspectiva práctica para la ley moral tanto como el saber o la ley natural en lo tocante al conocimiento teórico de las cosas<sup>17</sup>. La filosofía kantiana intenta responder primero a la pregunta sobre lo que uno *puede conocer*, para plantear a renglón seguido la cuestión más primordial sobre lo que uno *debe hacer*. Todo cuanto no se brinde a la experiencia nos resulta incognoscible. Sin embargo, el criterio para obrar lo encontramos dentro de nosotros mismos y nuestra conciencia moral no tiene ninguna otra instancia por encima de sí, toda vez que la función ejercida tradicionalmente por Dios en las consideraciones éticas queda encomendado a nuestra razón. Dios no es un ser exterior a mí, sino la razón práctica que legisla moralmente desde su indeclinable autonomía, escribe Kant al final de su vida en lo que se denomina su obra póstuma.

El problema es que nuestra programación teleológica se pregunta igualmente por las posibles consecuencias de nuestras acciones. ¿Qué me sería lícito esperar si hago cuanto debo? ¿Acaso no sería deseable que mi buen obrar se viese acompasado con una felicidad acorde al mismo? En realidad Kant entiende por de pronto que, si todos acatáramos la ley moral, cuando menos conseguiríamos el objetivo rousseauiano de no perjudicar a los demás, puesto que, al pretender poner entre paréntesis nuestras pulsiones más egoístas con las formulaciones del imperativo categórico,

---

15 Cf. (Kant, 2013a: 11 y ss.).

16 Cf. KrV, B xxx.

17 Cf. KrV, A 805-806/B 833-834.

estaríamos declinando lo que la teoría de juegos ha popularizado con el dilema del prisionero. Al refrenar mi preferencia más personal y tener que contar con las de los demás, como lograría hacer el comprobar si mi máxima podría universalizarse y alcanzar la categoría de ley válida para todos en cualquier caso, me beneficiaría de que los demás hagan otro tanto. Pero ese cálculo no entra dentro del razonamiento kantiano, por mucho que podamos describirlo así. De hecho, no cabe ningún cálculo mínimamente interesado y la ley moral debe secundarse por simple veneración hacia ella, pese a que nunca podamos estar seguros de hacerlo así, dado que siempre se nos pueden colar de rondón inclinaciones desapercibidas, al modo de las *petites perceptions* leibnicianas o las motivaciones inconscientes freudiana, como se asevera en la *Fundamentación* del siguiente modo:

De hecho, resulta absolutamente imposible estipular con plena certeza mediante la experiencia un solo caso donde la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, descansa exclusivamente sobre fundamentos morales y la representación de su deber. Pues el caso es que algunas veces con la más rigurosa de las introspecciones no encontramos nada, al margen del fundamento moral del deber, que haya podido ser suficientemente poderoso para movernos a tal o cual buena acción y a tan gran sacrificio; pero de ahí no puede concluirse con total seguridad que la auténtica causa determinante de la voluntad no haya sido realmente algún secreto impulso del egoísmo, camuflado tras el mero espejismo de aquella idea; pues, aunque nos gusta halagarnos atribuyéndonos falsamente nobles motivos, en realidad ni siquiera con el examen más riguroso podemos llegar nunca hasta lo que hay detrás de los móviles encubiertos, porque cuando se trata del valor moral no importan las acciones que uno ve, sino aquellos principios íntimos de las mismas que no se ven<sup>18</sup>.

Lo bueno de Kant es que nunca escamotea los problemas. Ahora bien, aunque nunca podamos aquilatar a ciencia cierta el valor moral de nuestra intención, esta es lo único que cuenta en el ámbito ético, donde la sanción del éxito no computa en modo alguno. El desenlace de las acciones emprendidas por nuestras intenciones resulta hartamente incierto y

---

18 GMS, AA 04: 407.

para conseguir sus objetivos precisan del respaldo de la veleidosa fortuna. Por eso Kant desdeña el eudemonismo. No podemos domar la suerte y eso hace heterónimo cualquier principio que persiga la felicidad, que por otra parte resulta un concepto tan volátil como impreciso al ser fruto de nuestra caprichosa imaginación. Lo único que podemos administrar de modo autónomo, aunque lo hagamos con la inseguridad señalada hace un momento, es intentar que nuestra voluntad sea buena de suyo y no por lo que anhele:

Aun cuando merced a un destino particularmente adverso, o a causa del mezquino ajuar con que la haya dotado una naturaleza madrastra, dicha voluntad adoleciera por completo de la capacidad para llevar a cabo su propósito y dejase de cumplir en absoluto con él (no porque se haya limitado a desearlo, sino pese al gran empeño por hacer acopio de todos los recursos que se hallen a su alcance), semejante voluntad brillaría pese a todo por sí misma cual una joya, como algo que posee su pleno valor en sí mismo. A ese valor nada puede añadir ni mermar la utilidad o el fracaso. Dicha utilidad sería comparable con el engaste que se le pone a una joya para manejarla mejor al comerciar con ella o atraer la atención de los inexpertos, mas no para recomendarla a los peritos ni aquilatar su valor<sup>19</sup>.

Todo esto se compadece cabalmente con la divisa ilustrada del pensar por cuenta propia sin dejarse guiar por los tutores, la superstición o el prejuicio. Ese pensar por sí mismo del que Diderot ya había hablado en un artículo de la *Enciclopedia* y que Kant hace suyo en *Qué es la Ilustración*. La filosofía kantiana nos emancipa de dos tutelas o determinaciones capitales. Por un lado nos emancipa del mecanicismo que impera en la naturaleza con su inexorable concatenación de causas eficientes. Y de otro lado nos emancipa de cualquier subordinación teológica para con un ser trascendente al que ni siquiera podemos conocer, convirtiendo a Dios en un instrumento al servicio del ser humano, puesto que su papel consistiría en alentarnos a tener mejores expectativas conjeturando esa ficción de carácter funcional y actuar como si esa conjetura pudiese respaldar nuestras expectativas una vez que nos hemos atendido a nuestro autónomo criterio ético, puesto que

---

19 GMS, AA 04: 394.

Kant inserta en su moral el principio que Rousseau dejó prescrito para la política y que nos impide someternos a una legislación heterónoma. En la segunda *Crítica* podemos encontrar las respectivas actas de ambas emancipaciones, aunque por supuesto cabría encontrarlas en muchos otros escritos kantianos.

Cabe conceder que si nos fuera posible poseer tan honda penetración en un ser humano, tal como su modo de pensar se deja ver mediante acciones externas e internas, de suerte que hasta el móvil más insignificante nos fuera confesado, y conociéramos también todas esas ocasiones exteriores que inciden sobre dichos móviles, podría calcularse la conducta de un ser humano en el futuro con esa misma certeza que permite pronosticar los eclipses del sol o de la luna y, pese a todo, podría mantenerse junto a ello que tal ser humano es libre<sup>20</sup>.

Nuestra libertad puede sortear cualquier límite o condicionamiento prefijado, como viene a demostrar lo que acontece dentro de nuestra conciencia moral. Por mucho que pretendamos explicar un comportamiento contrario a la ley como un desliz inintencionado y en suma como algo a lo que nos vimos arrastrados por el torrente de la necesidad natural, para proclamar así nuestra inocencia, nuestro abogado defensor no consigue acallar los argumentos del fiscal que se ciñen al hecho de nuestra libertad y nos recuerda que siempre podríamos haber obrado de otra manera, sin tratar a los demás o a uno mismo como un mero medio instrumental. No podemos pensar como libres en el orden de las causas eficientes, al pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines. Y por otro lado, nuestra limitación cognoscitiva, que ancla nuestro conocimiento teórico a la experiencia, nos libera del vínculo teológico en el terreno moral, gracias a que no podemos conocer a ciencia cierta la existencia de Dios, puesto que de lo contrario:

La mayoría de las acciones conformes a la ley se deberían al miedo, unas cuantas a la esperanza y ninguna al deber, con lo que no existiría en absoluto el valor moral de las acciones, es decir, lo único de que depende el valor moral de la persona, e incluso del mundo.

---

20 KpV, AA 05: 99.

El comportamiento del ser humano se transmutaría en un simple mecanismo donde, como en un teatro de marionetas, todos gesticularían convenientemente, mas no se descubriría ninguna vida en las figuras. Pero todo está dispuesto de muy otra manera para nosotros y, pese a todos los empeños de nuestra razón, sólo tenemos una perspectiva muy enigmática y equívoca del futuro, de suerte que el regidor del mundo sólo nos deja conjeturar su existencia y su grandeza sin distinguirla o evidenciarla claramente; en cambio, la ley moral depositada dentro de nosotros, sin prometernos o amenazarnos nada con seguridad, exige de nosotros un respeto desinteresado y, sólo cuando este respeto se ha vuelto activo y predominante, nos permite entonces, y tan sólo gracias a ello, vislumbrar en lontananza el reino de lo suprasensible<sup>21</sup>.

Loado sea Dios, viene a decir Kant, porque, aún en el caso de que pudiera existir, nos ha permitido no poder averiguar algo que nos impediría ser autónomos en términos morales y sólo nos cabe abrigar la discreta esperanza de que, tras acatar el deber, podría haber un respaldo para nuestras bienintencionadas acciones, pero siempre que tal expectativa no sirva para sustentar o resolver nuestros dilemas morales<sup>22</sup>.

En *Hacia la paz perpetua* Kant homologa este papel asignado a Dios con el que podrían cumplir igualmente la naturaleza o el destino<sup>23</sup>, cuando nos ponemos a reflexionar sobre la historia y un eventual desenlace de la misma, que resulte acorde con el horizonte de alcanzar alguna vez una paz perpetua, es decir, el supremo bien en términos políticos<sup>24</sup>. El paralelismo puede ayudarnos a comprender el significado de los postulados anejos a la teoría del sumo bien moral, tan denostada por algunos comentaristas kantianos. La filosofía kantiana de la historia ofrece una garantía para conseguir el sumo bien político, la paz perpetua, gracias al antagonismo de nuestra insociable sociabilidad que hace florecer la cultura y despliega nuestras disposiciones naturales tendentes a la moralidad:

---

21 KpV, AA 05: 148-149.

22 Cf. mi estudio introductorio a (Kant, 2013 b).

23 Cf. mi estudio introductorio a (Kant, 2018: 23 y ss.) <https://ctkebooks.net/wp-content/uploads/2018/10/HACIA-LA-PAZ-PERPETUA.pdf>

24 Cf. (Aramayo, 2017a: 295-303).

Lo que suministra esta garantía es nada menos que la naturaleza, ese gran artista que según Lucrecio ordena todas las cosas, en cuyo curso mecánico se patentiza la finalidad de hacer surgir la concordia gracias al antagonismo de los seres humanos incluso contra su voluntad, por lo que se le denomina indistintamente destino o providencia. Esta causa no la podemos reconocer con propiedad en los artificios de la naturaleza, ni tampoco nos cabe inferirla a partir de ellos, sino que tan solo podemos y tenemos que pensar algo así para representarnos un concepto de su posibilidad por analogía con la praxis artística del ser humano, tal como se hace en toda relación de la forma de las cosas respecto a fines en general, pero cuya relación y concordancia con el fin moral que la razón nos prescribe inmediatamente es una idea que, aun cuando es desmesurada en sentido teórico, está bien fundada dogmáticamente conforme a su realidad en sentido práctico, como por ejemplo para servirse del mecanismo de la naturaleza con respecto al concepto del deber de la paz perpetua. El uso del término naturaleza, al tratarse aquí simplemente de teoría y no de religión, resulta más conveniente para los límites de la razón humana, que ha de mantenerse dentro de las fronteras de la razón humana en lo tocante a la relación de los efectos con sus causas, y más modesto que el de una providencia que nos resultase reconocible, al ser esta una expresión con la que uno se coloca presuntuosamente las alas de Ícaro para acercarse más al secreto de su insondable designio<sup>25</sup>.

Tras estas contextualizaciones puede haber quedado más claro lo afirmado más arriba por nuestra lectura del parágrafo 87 de la *Crítica del discernimiento*. El héroe moral kantiano necesita estar persuadido de que no hay Dios, para ser íntegro a carta cabal y cumplir con su deber sin atender a ninguna posible recompensa o verse coartado por el temor a un hipotético castigo. En la segunda edición de su tercera *Crítica Kant* pone nombre propio a este héroe moral que no puede o no quiere creer en Dios y lo ilustra con Spinoza, quien sabría mantenerse fiel a sus principios morales, a pesar de las adversas circunstancias que lo rodean y que Kant describe con tintes muy dramáticos, para realzar el desinterés del héroe moral que protagoniza semejante tragedia ética:

---

25 ZeF, AA 08: 361-362.

El engaño, la violencia y la envidia andarán siempre a su alrededor, aun cuando él mismo sea honrado, pacífico y benévolo; y los justos que encuentre aparte de él mismo, al margen de su dignidad para ser felices, se verán sin embargo sometidos por la naturaleza, que no repara en esa dignidad, a todos los males de la miseria, de las enfermedades y de una muerte prematura igual que los demás animales sobre la tierra, y así permanecerán por siempre hasta que una vasta tumba los entrelace a todos en su conjunto -sin importar que sean honestos o deshonestos- y devuelva a quienes creían ser el fin final de la creación al abismo del informe caos de la materia de donde fueron sacados<sup>26</sup>.

En otros lugares he señalado la posible influencia de Diderot en el pensamiento político del último Kant<sup>27</sup>, quien desde luego pudo conocer las contribuciones anónimas del primero a la *Historia de las dos Indias* firmada por el abate Raynal y que también habría leído alguno de los artículos publicados por Diderot en su *Enciclopedia*. Estoy seguro de que, si se hubieran conocido personalmente, se hubieran caído bien y hubieran reconocido en las obras del otro pensamientos compartidos, como este que así se trata del ateo virtuoso. Por eso quiero cerrar este breve comentario con unas líneas entresacadas de un texto diderotiano titulado *Conversación de un filósofo con cierta mariscal*, donde la mariscal en cuestión es incapaz de comprender cómo se puede obrar moralmente sin creer en un Dios que sancione con castigos o recompensas, a lo que nuestro filósofo, quien expone su teoría de los tres códigos (natural, político y religioso) en el *Suplemento al viaje de Bougainville*, aduce lo siguiente:

Resulta imposible someter a un pueblo a una regla que sólo conviene a unos cuantos melancólicos. Todas las religiones, al igual que las instituciones monásticas, van relajándose con el tiempo. Se trata de locuras que no pueden sostenerse contra el impulso constante de la naturaleza, que nos devuelve bajo su ley. Si se logra que el bien de los particulares se halle tan estrechamente ligado al bien general que ningún ciudadano pueda perjudicar a la sociedad sin perjudicarse a sí mismo, si se consigue que la virtud se recompense como se tiende a

---

26 KU, AA 05: 452.

27 Cf. v.g. (Aramayo, 2018c: 315-326). <http://doi.org/10.1515/9783110492415-023> y (Aramayo 2019: 62-69).

castigar la maldad, si desaparecen las distinciones de culto y al margen de sus circunstancias el merito conduce a los más altos puestos del Estado, tened por seguro que los malos serán muy pocos. Tenemos las tentaciones demasiado cerca y el infierno demasiado lejos. No esperéis nada de un sistema de absurdas opiniones que sólo impone a los niños, sistema del cual no vale la pena que el legislador se ocupe, puesto que induce al crimen por la comodidad de las expiaciones, que manda al culpable pedir perdón a Dios por la injuria hecha al ser humano, que envilece el orden de los deberes naturales y morales, subordinándolos a un orden de deberes quiméricos<sup>28</sup>.

---

28 Cf. (Diderot, 1994: 935-936).



# La ragione pura nel mondo. Il “sommo bene” (KU, §§ 88-91)

Mattia Fiorilli/Francesco Valerio Tommasi<sup>1</sup>

## IL “SOMMO BENE” TRA KPV E KU

Nei paragrafi conclusivi della *Critica del Giudizio*, Kant continua a discutere la questione del “sommo bene”. Presentata nella *Critica della ragion pura*, esposta in modo compiuto nella *Critica della ragion pratica*, ripresa nuovamente nella *Critica del Giudizio*, la sua trattazione attraversa l'intera riflessione della maturità di Kant e sembra essere acquisizione definitiva e mai abbandonata, benché alcuni studiosi

---

<sup>1</sup> I paragrafi 1 e 3 sono opera di entrambi gli Autori, in una misura quantificabile nel 50% a testa. Il paragrafo 2 (2, 2.1 e 2.2) è opera esclusiva di Mattia Fiorilli. Nel complesso il lavoro è quindi quantificabile come opera al 66% di Mattia Fiorilli e al 33% di Francesco Valerio Tommasi.

abbiano creduto possibile individuarne la rinuncia nelle opere degli anni '90<sup>2</sup>. Si tratta in effetti di uno dei capitoli più problematici della sua filosofia morale, e le differenze nelle posizioni degli interpreti non potrebbero essere maggiori: ci basti ricordare l'illustre condanna che Cohen formulò nei suoi confronti, residuo d'eudaimonismo che per necessità di coerenza doveva essere espunto senz'appello dal sistema della filosofia pratica<sup>3</sup>.

Com'è noto, il sommo bene consiste dichiaratamente nella realizzazione della somma felicità come conseguenza della somma moralità<sup>4</sup>; restano tuttavia indecisi la natura di questo legame (se debba realizzarsi per l'individuo dopo la vita terrena o per il genere umano nel suo cammino storico); lo statuto della felicità che ne fa parte (se essa sia legata alla facoltà di desiderare inferiore e dunque alla sensibilità dell'uomo, secondo la nozione fornita nell'*Analitica della ragion pura pratica*, o se si trasformi in un suo analogo morale e non sensibile); il carattere stesso della sua esigenza (oggetto di un comando della ragione pura pratica, sembra tuttavia vincolato alla costituzione sensibile dell'essere razionale finito).

L'esposizione della *Critica del Giudizio* viene a riprendere e a complicare ciascuno di questi aspetti. Su un punto, però, essa sembra rispondere in maniera particolare a una difficoltà fondamentale che affligge la trattazione del sommo bene nella seconda *Critica*. Nella *Critica della ragion pratica* la necessità del nesso tra moralità e felicità è considerata tale anche agli occhi di una ragione pura «disinteressata» (*unparteiischen*)<sup>5</sup>. Kant sostiene infatti che «aver bisogno di felicità, ed esserne anche degno ma tuttavia non esserne partecipe, non è affatto compatibile col volere perfetto di un essere razionale, il quale nello stesso

---

2 (Landucci, 2017: 281-308).

3 Cf. (Cohen, 1910).

4 Anche tale definizione andrebbe immediatamente messa in questione: se il postulato dell'immortalità dell'anima si riferisce chiaramente alla necessità di compiere la virtù nella sua possibilità massima, che consiste nella sicurezza di non peccare pur potendo peccare, talora Kant fare pare riferimento a una concezione retributiva dell'accordo, che consiste in una semplice proporzione tra meriti, premi, demeriti e punizioni.

5 KpV, AA 05: 110.

tempo avesse l’onnipotenza»<sup>6</sup>. Il ragionamento si fonda sull’assunto che la virtù renda degni d’essere felici. Occorre dunque distinguere i due piani dell’argomentazione: nel testo Kant giustifica la possibilità di un rapporto di fatto tra moralità e felicità, ma il problema di questo accordo si pone in virtù di un legame di diritto che sta alla sua base e che sembra essere analitico. Questo nesso analitico a priori si fonda sull’affermazione per cui «nell’Analitica si è dimostrato che la *virtù* (come merito di esser felice) è la *condizione suprema* di tutto ciò che ci può sembrare soltanto desiderabile»<sup>7</sup>; e tuttavia l’*Analitica* aveva tra i suoi compiti fondamentali proprio quello di mostrare la radicale differenza tra il principio della felicità e quello della moralità<sup>8</sup> (l’uno connesso alla natura sensibile del soggetto, l’altro alla sua natura noumenica) e se pure non li poneva direttamente in contraddizione non aveva certo istituito alcun rapporto necessario.

Ora, a noi pare che proprio nella sua fondazione, resa possibile dal guadagno critico della teleologia e del suo principio a priori – la conformità a scopi – stia il senso dell’esposizione del sommo bene fornita nella *Critica del Giudizio*. I paragrafi §88-89 costituiscono un’unità tematica che ha il compito di ricordare al lettore i limiti della prova morale fornita nel §87 e la sua utilità fondamentale. Ma il ruolo che svolgono nell’economia del testo va ben oltre l’intento esplicito, perché essi risultano essenziali per comprendere quali caratteri occorra attribuire alla nozione di sommo bene e conseguentemente quali rapporti intercorrano tra le formulazioni della seconda e della terza *Critica*. Essi contribuiscono quindi a riempire di contenuto un concetto che i due paragrafi precedenti si erano, di fatto,

---

6 KpV, AA 05: 110.

7 KpV, AA 05: 110. Dove non sia altrimenti segnalato, i corsivi nelle citazioni tra virgolette corrispondono sempre a evidenziazioni kantiane.

8 KpV, AA 05: 92: «La distinzione della dottrina della felicità dalla dottrina dei costumi, della prima delle quali i principi empirici costituiscono l’intero fondamento, mentre della seconda non costituiscono neanche il minimo complemento, è dell’analitica della ragion pura pratica il primo e più importante compito, in cui essa deve procedere con tanta *precisione*, anzi per così dire con tanto scrupolo, come il geometra nel suo lavoro»

limitati a enunciare. Per illustrare questo punto occorre tornare rapidamente sul §87, dove crediamo di rinvenire il tentativo di questa nuova deduzione.

Il paragrafo si apre con una precisazione essenziale: la «teleologia morale» che «troviamo in noi stessi», la legge morale puramente formale che deve determinarci a priori, «ci riguarda in quanto siamo esseri del mondo (*als Weltwesen*), e quindi esseri legati con le altre cose del mondo (*mit anderen Dingen der Welt verbundene Wesen*): e le stesse leggi morali c'impongono di giudicare queste cose o come fini (*Zweck*) o come oggetti (*Gegenstände*) rispetto ai quali noi stessi siamo scopo finale (*Endzweck*)<sup>9</sup>. Benché la legge morale ci determini indipendentemente dai riferimenti a scopi e oggetti che siano per noi dei mezzi, in quanto siamo esseri razionali nel mondo, la nostra volontà ha sempre a che fare con delle cose, e la nostra ragion pura pratica è costitutivamente “mondana”<sup>10</sup>. Proprio da questa “presenza nel mondo” dell'essere razionale deriva la posizione del sommo bene<sup>11</sup>. Il sommo bene contiene dunque due elementi che rimandano a dimensioni distinte e persino alternative, quella del mondo soprasensibile e quella del mondo sensibile, la virtù e la felicità. Quest'aspetto, che nella *Critica della ragion pratica* era presente ma sottaciuto, viene ora posto tra le premesse esplicite della prova morale dell'esistenza di Dio<sup>12</sup>: occorre tenerlo presente.

Kant fa quindi una affermazione decisiva: la felicità è «la condizione soggettiva per cui, sotto la legge morale, l'uomo (e, secondo tutti i nostri concetti, anche ogni essere ragionevole finito) può porsi uno scopo finale»<sup>13</sup>.

---

9 KU, AA 05: 447.

10 Si tratta, a ben vedere, della medesima questione che la tavola delle categorie della libertà intendeva affrontare: cf. KpV, AA 05: 65-67. Cf. (Gonnelli, 1999: 124-132).

11 KU, AA 05: 448.

12 Nella KpV la diversità tra i due domini costituiva un problema essenziale per la realizzazione pratica del sommo bene, non per la sua necessità. Che il sommo bene fosse legato alla natura dell'essere razionale finito era non solo evidente al lettore, ma appariva chiaro in alcune formulazioni kantiane (KpV, AA 05: 110: «il bene intero e perfetto come oggetto della facoltà di desiderare degli esseri razionali *finiti*», corsivo nostro): tale questione, che non poteva allora trovare fondamento sistematico, è adesso formulata esplicitamente.

13 KU, AA 05: 450. Cf. anche KU, AA 05: 442-443: «dal fatto che l'uomo, esistendo, fa della felicità il suo scopo finale, non risulta alcun concetto del fine per il quale egli

Pertanto, la felicità sembra far parte del sommo bene, perché senza di essa il soggetto agente non potrebbe perseguire alcuno scopo. Non è però immediatamente comprensibile il significato di questa affermazione, giacché non è chiaro in che senso si debba interpretare la funzione di «condizione soggettiva». Non è possibile leggere qui la necessità di un movente morale per l'uomo, ammissione che richiederebbe una radicale revisione dell'essenza della morale kantiana, di cui però non troviamo tracce adeguate nella *Critica del Giudizio*.

Tale ambiguità appare però rimandare a sua volta a una condizione fondamentale. Kant sta infatti chiaramente supponendo che la moralità debba potersi realizzare nel mondo: che essa abbia *Wirklichkeit* e non soltanto *Realität*. Quest'esigenza presuppone tuttavia un legame tra regno della natura e regno della libertà, giacché niente ci dice che il comando della ragione pura pratica debba potersi realizzarsi in un mondo che è sensibile, empirico, a priori e privo d'ogni rapporto con la moralità. Una simile unione è già stata parzialmente guadagnata con il concetto di uomo (in quanto essere noumenico) come scopo finale della creazione sensibile<sup>14</sup>. Ma non v'è già lì all'opera un'istanza unitaria più profonda, che rimandava a un principio essenziale della ragione umana, la presupposizione della conformità a scopi e dunque della sensatezza del mondo<sup>15</sup>?

La necessaria possibilità del sommo bene è forse epifenomeno della necessità, o meglio della presupposizione a priori, di un accordo generale più profondo<sup>16</sup>. L'uomo, che ragiona in maniera costitutivamente teleologica<sup>17</sup>, interpreta il mondo mediante una conformità a scopi (non solo naturale, ma anche e forse in prima linea morale) che gli permette di

---

esista in generale e che valore egli abbia, per meritare che gli si renda piacevole la propria esistenza. Bisogna dunque che egli sia già presupposto come scopo finale della creazione, perché si abbia un fondamento razionale per ritenere che la natura debba accordarsi con la sua felicità, quando la si consideri secondo i principii dei fini come un tutto assoluto».

14 KU, AA 05: 434-436.

15 (Menichetti, 2001: 185-199).

16 (Menegoni, 2008: 159).

17 Cf. (Menichetti, 2001).

orientarsi e di agire al suo interno, ma che dà anche senso alla sua duplice natura di essere razionale ma sensibile.

In quanto essere razionale finito che è anche sensibile (aspetto su cui si fonda dichiaratamente la questione del sommo bene), l'essere umano porta con sé una pretesa di sensatezza morale del mondo che è soggettiva ma a priori, che non determina il mondo ma soltanto noi stessi. Per orientarsi sensatamente nel mondo, l'uomo lo pensa (o lo deve pensare) sempre già come informato moralmente, come moralmente sensato<sup>18</sup>. La moralità è resa possibile dall'esistenza di questo «*sensus communis*» morale, di cui ci pare un indizio il riferimento al sano giudizio comune, al sano intelletto morale, che ritorna più volte in queste pagine<sup>19</sup>. C'è nell'uomo «un puro bisogno morale dell'esistenza di un essere», che ha come suo «fondamento inconfondibile [...] la disposizione morale che è in noi, come principio soggettivo, a non contentarci della finalità per via di cause naturali, nella contemplazione del mondo [...]»<sup>20</sup>. Questa disposizione naturale a non accontentarsi non coincide con il sommo bene, che a essa soltanto «si aggiunge (*noch kommt*)»<sup>21</sup>.

C'è dunque nel giudizio umano l'esigenza puramente morale di una conformità a scopi che porta l'uomo a non accontentarsi e che lo spinge naturalmente già alla religione. Di quest'esigenza di senso il sommo bene è una traccia, un epifenomeno: come il giudizio di gusto portava alla luce la presupposizione a priori del principio conoscitivo della conformità a scopi e del «*sensus communis*» del mondo<sup>22</sup>, esso porterebbe alla luce la presupposizione a priori di una sensatezza morale del mondo come totalità unitaria e armonica<sup>23</sup>.

---

18 Cf. (Colombo, 2004: 299).

19 KU, AA 05: 442, 443, 448, 458.

20 KU, AA 05: 446.

21 Ci pare che non si debba leggere quest'aggiunta in una prospettiva temporale ma trascendentale: è da questa disposizione morale che ha origine l'esigenza del sommo bene, che ne è manifestazione e forse specificazione.

22 Cf. (Garroni, 1976: 69).

23 Cunico (Cunico, 2008) ha sostenuto che proprio da quest'istanza unitaria ha origine il concetto di mondo come totalità.

Così il *Giudizio* fornirebbe alla dottrina del sommo bene quella fondazione che mancava nella *Pratica*: la necessità della felicità dipende dalla necessità che la morale si realizzi nel mondo, una necessità che è soltanto soggettiva ma a priori, perché fondata su un principio con cui la nostra ragione ha già sempre pensato il mondo in cui si trova ad agire. In tal modo essa rivela anche un aspetto essenziale della nostra razionalità, che nella *Critica della ragion pratica* era assente e che era però già emerso nella *Critica della ragion pura*: la presupposizione (soltanto soggettiva) di una sensatezza morale del tutto, l'idea di un mondo come totalità unitaria e armonica di regno della natura e regno della libertà<sup>24</sup>.

## I PARAGRAFI 88 E 89

Dobbiamo anzitutto chiarire la nostra affermazione per cui il concetto sarebbe a questo punto del testo ancora privo di contenuto: il lettore sa, per il momento, che la questione del sommo bene s'impone all'uomo in quanto essere che appartiene al mondo, e sa che è la legge morale a determinarlo (*bestimmt*) a priori come scopo finale<sup>25</sup>. Rispetto alla *Pratica* si è acquisita una consapevolezza fondamentale che prima risultava assente: la necessità di un accordo tra moralità e felicità non è una certezza dogmatica o un dato di fatto, ma deriva dal peculiare ruolo della felicità come condizione soggettiva. Il principio soggettivo a priori della conformità a scopi e il guadagno critico della capacità riflettente di giudizio gli hanno permesso di individuare il fondamento che appariva assente nella *Critica della ragion pratica*. Il sommo bene contiene al suo interno una felicità che consiste in un'esistenza «piacevole» (*angenehm*)<sup>26</sup>: sul suo contenuto, Kant non ha detto altro<sup>27</sup>. Il lettore sa infine che il sommo bene è «l'unico scopo ideale

---

24 KrV, A 815/B 843.

25 Anche questo punto è tuttavia problematico: nelle pagine che seguono torneremo a farvi riferimento.

26 KU, AA 05: 442.

27 A ben vedere, l'uso del termine *angenehm* rivela già una connotazione precisa. Nella KU il termine è utilizzato in luogo del sostantivo *Lust*, che nella *KpV* indicava un piacere che «si fonda sulla capacità di sentire (*Empfänglichkeit*) del soggetto», «appartiene quindi al senso (sentimento) [*Sinne (Gefühl)*] e non all'intelletto» (AA

adeguato» alla «alta esigenza» della legge morale, scopo senza il quale il rispetto per la legge risulta inevitabilmente indebolito, se non di fatto abbandonato<sup>28</sup>.

Le questioni aperte restano però molte. Le oscurità di contenuto presenti nella *Pratica* appaiono qui esacerbate dall'assenza di riferimenti: non è chiara la natura della felicità che si sta presupponendo, e non si capisce se il sommo bene debba realizzarsi in questo mondo o nella vita ultraterrena<sup>29</sup>. Ma resta aperta anche la terza delle questioni che avevamo individuato: non si è ancora compreso con certezza lo statuto del sommo bene; in altre parole, rimane da stabilire se esso sia oggetto a priori della ragione pura, incluso nel comando stesso della legge morale, o dipenda dalla natura finita, sensibile, contingente e a posteriori dell'essere razionale nel mondo. La lettura dei §§88-89 permette di dare a queste difficoltà una risposta.

## Il paragrafo 88

Il §88 sviluppa linearmente la sua argomentazione. La ragion pura pratica non si limita a fornire il principio sommo a cui sottomettere ogni nostra azione, ma dà all'uomo anche «un principio soggettivamente costitutivo nel concetto di un oggetto»<sup>30</sup>; in altre parole, essa fornisce a priori un oggetto alla nostra facoltà di desiderare, cioè uno scopo, senza però costituire l'oggetto nel mondo, giacché dal fatto che esso ci è comandato non consegue anche la sua realizzazione. Ma il sommo bene,

---

05: 22) e come tale è sempre, in ultima analisi, sensibile (anche quando non abbia a che fare con oggetti sensibili ma intellettuali). Nel *Primo momento* dell'*Analitica del bello* Kant definisce il piacevole come «ciò che piace ai sensi nella sensazione» (KU, AA 05: 205). La connotazione del termine sembra dunque già suggerire che la felicità non perda il suo carattere sensibile e il suo riferimento al soggetto individuale.

28 KU, AA 05: 451-453.

29 Finora Kant non ha fatto alcun riferimento al postulato dell'immortalità dell'anima. La sua assenza costituirebbe però una differenza decisiva, che per ciò stesso richiederebbe una esplicita giustificazione, e non dovrebbe esser dedotta da una semplice assenza di indizi testuali.

30 KU, AA 05: 453.

alla cui promozione siamo determinati a priori dalla ragione, «consiste nell'unione [...] dell'universale felicità con la più rigorosa moralità»<sup>31</sup>; dal momento che «la possibilità d'una parte, cioè della felicità, è condizionata empiricamente, cioè dipende dalla natura»<sup>32</sup>, si pone la questione di un accordo tra i due regni della moralità e della natura. Perché la realizzazione del sommo bene sia possibile si richiede allora che «anche la creazione, vale a dire il mondo stesso, abbia uno scopo finale rispetto alla sua esistenza»<sup>33</sup>, cioè che sia ordinata a fini morali, che sia moralmente conforme a scopi. In tal modo la ragion pratica «determina anche il concetto [di sommo bene] circa le condizioni, sotto le quali soltanto da noi può esser pensato uno scopo finale della creazione»<sup>34</sup>: non si accontenta di fornire un oggetto al soggetto agente, ma richiede di postularne le condizioni.

A questo punto Kant si domanda se sia possibile fondare teoreticamente, benché solo mediante il giudizio riflettente, la possibilità del sommo bene. Benché questo sia «il minimo che si può chiedere alla filosofia speculativa», la risposta è negativa<sup>35</sup>. La nostra esperienza non può mai fornire un concetto di scopo finale, perché la natura ne è priva: dalla sua osservazione non è possibile individuare alcuno scopo che non sia relativo<sup>36</sup>. Solo la ragione pratica fornisce un concetto di scopo in sé: l'uomo come essere morale e il sommo bene come unica realizzazione possibile di questa moralità. C'è dunque una «ragione morale per pensare che nel mondo ci sia anche uno scopo finale della creazione»<sup>37</sup>.

Kant distingue quindi una prima inferenza che segue dalla necessità del sommo bene come oggetto a priori della legge (il mondo ha uno scopo finale, che è morale) e una seconda inferenza che conduce alla teologia,

31 KU, AA 05: 453.

32 KU, AA 05: 453.

33 KU, AA 05: 453.

34 KU, AA 05: 454.

35 KU, AA 05: 454.

36 Non è una novità: cf. KU, AA 05: 427.

37 KU, AA 05: 455. «Quando ci serviamo della parola creazione, non intendiamo altro che [...] la causa dell'*esistenza* di un mondo, delle cose che si trovano in questo (delle sostanze); come vuole il concetto proprio di quella parola (*actuatō substantiæ est creatio*): il che, per conseguenza, non implica ancora la supposizione di una causa

la quale ci dice che la creazione, per essere morale, dev'essere creazione in senso proprio<sup>38</sup>: il mondo ha dunque anche un creatore che lo abbia informato moralmente. Queste inferenze operano nell'ambito della ragione pura pratica e sono compiute dal giudizio riflettente: non possiamo sostenere che esista effettivamente un Dio intelligente e morale, eppure dobbiamo ammetterne l'esistenza per concepire la possibilità del sommo bene. L'idea ha così realtà pratica (*Realität*), benché non sia conosciuta teoreticamente. Essa può anche venir suffragata (*zu Hülfe zu kommen*) dagli scopi fisici, i quali però non hanno valore dimostrativo.

Ne consegue la limitazione che il titolo annunciava: noi non conosciamo la natura divina, ma «possiamo *pensare* queste proprietà [...] solo per analogia»<sup>39</sup>. Per comprendere la possibilità del sommo bene, «scopo che la ragion pura pratica [...] ci dà *a priori*»<sup>40</sup>, bisogna far uso di «un antropomorfismo» e pensare così un Dio a misura della ragione umana<sup>41</sup>; l'uso non ne risulta però indebolito, giacché il suo intento non è quello di determinare la natura divina, ma «noi stessi e la nostra volontà»<sup>42</sup>. È dunque necessario che la ragione ne sia avvertita e non s'illuda di poter conoscere teoreticamente qualcosa del soprasensibile: se ciò viene garantito, la prova morale possiede un'essenziale funzione positiva.

Dobbiamo ora procedere oltre l'intento descrittivo immediato per cercare di dar contenuto ai tre punti essenziali che abbiamo sopra elencato (ossia: natura della felicità, statuto della necessità del sommo bene, modalità della sua realizzazione), cui si aggiungeranno due ulteriori aspetti che il testo permette di tematizzare. Potremo quindi procedere all'analisi dei §§90-91.

In primo luogo, la felicità: Kant scrive che essa consiste nel «massimo bene fisico possibile negli esseri ragionevoli del mondo (*größten Wohls*

---

che agisca liberamente, e quindi intelligente (di cui vogliamo provar l'esistenza)» (KU, AA 05: 449).

38 KU, AA 05: 455.

39 KU, AA 05: 456.

40 KU, AA 05: 456.

41 KU, AA 05: 457. Cf. KU, AA 05: 455.

42 KU, AA 05: 457.

*der vernünftigen Weltwesen*)», e che la sua possibilità è «condizionata empiricamente, cioè dipende dalla costituzione della natura»<sup>43</sup>. Occorre prestare attenzione al termine utilizzato, *Wohl*: se nella nella terza *Critica* è attestato solo in questo luogo<sup>44</sup>, nella seconda *Critica* esso viene rigorosamente definito proprio per caratterizzare la sfera del bene fisico distinto dal bene morale, cioè la sfera di ciò che è legato costitutivamente alla materia della facoltà di desiderare inferiore e alla facoltà sensibile del soggetto. L'uso del termine suggerisce evidentemente una nozione sensibile di felicità; in questa direzione vanno anche i riferimenti al condizionamento empirico e alla dipendenza dalla natura, privi di senso se riferiti a una felicità puramente morale e sovrasensibile che consista nella soddisfazione per la propria virtù. Il concetto di felicità incluso nel sommo bene sembra dunque coincidere con quello illustrato nel §83, dov'era stato definito come «l'insieme di tutti i fini dell'uomo, possibili per mezzo della natura esterna ed interna a lui; cioè la materia di tutti i suoi fini sulla terra»<sup>45</sup>. Kant aggiungeva anche che un concetto del genere non è prodotto dall'istinto, ma che è l'uomo a formarselo da sé (*entwerfen sie sich selbst*) mediante «l'intelletto impigliato (*verwickelten*) nell'immaginazione e nei sensi»; concetto di impossibile attuazione, perché mutevole e infinitamente variegato<sup>46</sup> e perché legato all'inappagabilità costitutiva delle inclinazioni umane<sup>47</sup>. A ben vedere, si tratta dei medesimi caratteri attribuiti alla felicità nella *Critica della ragion pratica*; qui Kant scriveva specularmente:

Poiché sebbene il concetto della felicità sia dappertutto a base della relazione pratica degli oggetti con la facoltà di desiderare, pure esso è solo il carattere comune dei motivi determinanti soggettivi, e non

---

43 KU, AA 05: 453.

44 Se si esclude la citazione della poesia di Federico II in KU, AA 05: 316.

45 KU, AA 05: 431.

46 KU, AA 05: 430: «Egli se la forma da sé, e in tante maniere diverse, mediante il suo intelletto impigliato nell'immaginazione e nei sensi, e la cambia così spesso che, se la natura fosse sottomessa interamente al suo arbitrio per accordarsi con questo concetto oscillante e quindi con lo scopo che ciascuno arbitrariamente si pone, non potrebbe assolutamente accogliere alcuna legge determinata, universale e fissa».

47 KU, AA 05: 430: «Ma anche se noi volessimo [...] elevare la nostra capacità di realizzare tutti gli scopi immaginari, l'uomo non raggiungerebbe mai quello che

determina niente in modo specifico [...]. Quello, cioè, in cui ciascuno deve riporre la sua felicità, dipende dal suo sentimento particolare di piacere o dispiacere, e, anche in un solo e medesimo soggetto, dalla diversità dei bisogni che seguono le variazioni di tale sentimento; una legge *soggettivamente necessaria* (come legge naturale) è dunque *oggettivamente* un principio pratico molto *accidentale*, che può e dev'essere assai differente in soggetti differenti [...]<sup>48</sup>.

La felicità appariva dunque strutturalmente connessa alla facoltà di desiderare inferiore del soggetto e alla sua natura sensibile: era quella rappresentazione della «coscienza del diletto della vita», cioè della condizione di piacere che dovrebbe derivare dalla compiuta realizzazione di tutte le proprie inclinazioni, cui facevano riferimento tutti i principi pratici non morali<sup>49</sup>. Tale concetto, ci pare, non veniva abbandonato nemmeno nella *Dialettica della ragion pura pratica*<sup>50</sup>. Anche su questo punto, dunque, le due opere procedono assieme: in entrambe la *Glückseligkeit* interna al sommo bene mantiene un aspetto paradossalmente sensibile<sup>51</sup>.

In secondo luogo, bisogna notare come la *Critica del Giudizio* insiste sugli aspetti soggettivi del sommo bene, che viene legato chiaramente alla

---

intende per felicità, e che è in realtà il suo fine ultimo naturale (non fine della libertà); perché la sua natura non è tale da fermarsi e contentarsi nel possesso e nel godimento». 48 KpV, AA 05: 25.

49 KpV, AA 05: 21-26.

50 La questione è dibattuta. Ci pare tuttavia l'interpretazione che faccia meno violenza al testo, dando ragione sia della critica agli stoici, colpevoli di tralasciare «il secondo elemento del sommo bene, la propria felicità, poiché essi lo riponevano semplicemente nell'azione e nella contentezza del proprio valore personale, e quindi lo includevano nella coscienza del modo di pensare morale; nel che essi però avrebbero potuto esser confutati abbastanza dalla voce della propria natura» (KpV, AA 05: 127) che dell'esplicito rifiuto dell'identità di felicità e contentezza morale («un godimento, che non si può chiamare felicità perché non dipende dall'intervento positivo di un sentimento», KpV, AA 05: 118).

51 Si tratterebbe infatti di pensare una sensibilità che si mantenga oltre questa vita, o un essere sovrasensibile e puramente razionale che sia capace di provare un concetto di felicità che dipende dalla sua facoltà di desiderare superiore. Entrambe le possibilità sono precluse alla ragione. D'altronde Kant dichiara espressamente che non possiamo comprendere la natura dei postulati e la realizzazione del sommo bene: noi abbiamo fede pratica nella realizzabilità del sommo bene, perché la sua possibilità è insita nel

finitezza degli esseri razionali finiti<sup>52</sup>. Nel §87 scriveva però che «la legge morale, come condizione razionale formale dell'uso della nostra libertà, ci vincola solo per se stessa [...], ma essa ci determina anche, e *a priori*, uno scopo finale (*Endzweck*)»<sup>53</sup>. E aggiungeva poi che «il tendere a questo scopo, per quanto è in nostro potere, ci è *imposto (geboten) dalla legge morale*»<sup>54</sup>. Nel paragrafo che abbiamo appena riassunto, Kant afferma quindi che «noi siamo determinati *a priori dalla ragione* a promuovere con tutte le nostre forze il miglior mondo (*das Weltbeste*)»<sup>55</sup>. Tale affermazione, che non specifica se la ragione pratica che comanda a priori sia anche pura, viene chiarita definitivamente da una successiva: «e scopo finale della creazione è quella costituzione del mondo che si accorda con ciò che noi possiamo determinare solo mediante leggi, cioè con lo scopo finale della nostra ragion *pura* pratica, e in quanto dev'essere pratica»<sup>56</sup>. Ragion pura pratica che ci impone questo scopo, peraltro, «*durch das moralische Gesetz*»<sup>57</sup>.

Così nella *Critica della ragion pratica* la felicità come conseguenza della virtù appariva necessaria al giudizio della ragione pura, benché potesse essere oggetto soltanto della facoltà di desiderare di un essere razionale finito e dunque sensibile. A tal punto «il promuovimento del sommo bene [...] è un oggetto necessario *a priori* della nostra volontà ed è connesso inseparabilmente con la legge morale», che se ne fosse attestata l'impossibilità «la legge morale, che prescrive di promuoverlo» si rivelerebbe «fantastica e ordinata a fini vani e immaginari e, quindi, in sé falsa»<sup>58</sup>. Da questo punto di vista, le due trattazioni risultano

---

comando della legge, ma non possiamo spiegarne le modalità (KpV, AA 05: 4; KpV, AA 05: 138). Su questo punto torneremo nell'analisi dei §90-91.

52 KU, AA 05: 471: «È una fiducia nella promessa della legge morale; non come tale che sia contenuta in questa, ma che io introduco come un motivo (*Grund*) moralmente sufficiente», corsivo nostro. Cfr. anche KU, AA 05: 446, 450, 451, 455, 471 (nota).

53 KU, AA 05: 450.

54 KU, AA 05: 451, corsivo nostro.

55 KU, AA 05: 453 con modifiche, corsivo nostro.

56 KU, AA 05: 455, corsivo nostro. Cf. anche KU, AA 05: 446, 456, 456, 463.

57 KU, AA 05: 455.

58 KpV, AA 05: 114.

quindi speculari: entrambe sostengono la natura contemporaneamente soggettiva e universale della necessità del sommo bene. Se la prima si concentra più sulla purezza, la seconda si dilunga piuttosto sul legame dell'esigenza con la natura soggettiva e contingente dell'uomo (in quanto essere razionale nel mondo); eppure entrambe non negano questa duplicità, dunque questo rapporto peculiare ci pare piuttosto suggerire una conferma della complementarità delle due sezioni. Un'esigenza interna all'argomentazione, che dipende dal punto di vista che in essa viene adottato, porta ad alcune differenze nel punto focale delle due trattazioni – che tuttavia non finiscono per negarsi l'una con l'altra, ma piuttosto per presupporci.

In terzo luogo, il §88 fa riferimento anche al luogo di realizzazione del sommo bene. Come abbiamo anticipato, ci pare che nella *Pratica* sia presente un concetto individuale di sommo bene: Kant scrive infatti che «virtù e felicità costituiscono insieme *in una persona* il possesso del sommo bene»<sup>59</sup>, utilizza un concetto dalla forte connotazione individuale come quello di immortalità dell'anima, che definisce peraltro come «*esistenza, che continui all'infinito*» di «una personalità (*Personlichkeit*) dello stesso essere razionale»<sup>60</sup>, e fa riferimento alla speranza del singolo<sup>61</sup>. Questi aspetti non possono accordarsi con l'idea di un sommo bene collettivo, che si realizzi alla fine del percorso storico del genere umano, apparsa invece nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. D'altra parte, per quanto il sommo bene debba essere l'oggetto delle nostre azioni terrene, Kant invita a meravigliarsi (*befremden*) del fatto che «i filosofi, così dei tempi antichi come dei moderni, abbiano potuto trovare già *in questa vita* (nel mondo sensibile) la felicità in proporzione affatto conveniente con la virtù<sup>62</sup>». Nel §88

---

59 KpV, AA 05: 110, corsivo nostro.

60 KpV, AA 05: 122. Si noti che il concetto di «personalità» indica nell'opera proprio la natura sovrasensibile e noumenica del soggetto agente, che in virtù di essa è membro del regno della libertà (KpV AA 05: 86-87).

61 KpV, AA 05: 128 nota.

62 KpV, AA 05: 115.

Kant parla invece di un oggetto che «dev'essere realizzato *nel* mondo»<sup>63</sup> e aggiunge persino che ciò che «siamo determinati a priori dalla ragione a promuovere con tutte le forze» è «il miglior mondo (*das Weltbeste*)»<sup>64</sup>. Pare allora che le due opere, su questo punto, divergano essenzialmente. Tanto più che è mancato sinora qualsiasi riferimento al postulato dell'immortalità dell'anima e a una vita oltre la morte. Il sommo bene, che è ora scopo finale della creazione<sup>65</sup>, non sembra più rimandare a una sua realizzazione ultrasensibile e ad un altro mondo. La tesi della complementarità sarebbe dunque infondata. Ipotesi che cade, tuttavia, di fronte alla lettura del §89.

## Il paragrafo 89

Il §89 dichiara già dal titolo il suo argomento: l'utilità della prova morale nonostante la sua limitazione – o meglio: in virtù della sua limitazione. L'idea di Dio ha una validità limitata all'uso della ragione pratica: quest'esplicita restrizione impedisce che religione e teologia si trasformino in teosofia e teurgia, cioè che l'uomo si smarrisca nell'assurda pretesa di determinare teoreticamente ciò in cui ha soltanto fede pratica<sup>66</sup>. Se si ammettesse la possibilità che la ragione determini teoreticamente «anche la minima cosa» nel campo del sovrasensibile, scrive Kant, «io vorrei ben saper dove e in qual punto si vorranno arrestare le pretese della ragione»<sup>67</sup>. La questione non è nuova: fin dalla *Pura* è nota l'urgenza di stabilire un limite definito alle possibilità della ragione, un confine invalicabile senza il quale essa non può che perdersi nelle proprie fantasticherie. Non basta, ovviamente, la «semplice ragione che finora tutte le ricerche in questo senso sono fallite»: occorre un «principio certo», a priori<sup>68</sup>. Ma questo

---

63 KU, AA 05: 453, corsivo nostro.

64 KU, AA 05: 453. Abbiamo qui preferito la traduzione di Garroni e Hohenegger, più letterale, a quella di Gargiulo.

65 KU, AA 05: 453.

66 KU, AA 05: 459.

67 KU, AA 05: 459.

68 KU, AA 05: 460.

ragionamento ha valore essenzialmente teoretico. La limitazione illustrata nel §88 ha invece un'utilità ulteriore, che è eminentemente morale:

per ciò che riguarda la religione, cioè a dire la morale in rapporto con Dio in quanto legislatore, se la conoscenza teoretica di Dio dovesse precedere, la morale dovrebbe regolarsi sulla teologia; e non soltanto ad una legislazione interna necessaria della ragione verrebbe a sostituirsi quella esterna ed arbitrario di un essere supremo: ma tutto ciò che v'è di difettoso nella nostra conoscenza di questo essere, si estenderebbe al precetto morale, rendendo così immorale e pervertendo la religione<sup>69</sup>.

Se la prova dell'esistenza di Dio avesse valore teoretico, se l'uomo non si limitasse ad aver fede pratica nella sua possibilità ma *sapesse* che egli esiste davvero, allora ogni azione sarebbe compiuta in vista di questa convinzione. La morale soccomberebbe alla religione. Anche questa non è una novità: Kant sta riaffermando quanto aveva già scritto nella *Pratica*, dove a questo proposito sosteneva che «la saggezza impenetrabile, per la quale noi esistiamo, non è men degna di venerazione per quello che ci ha negato che per quello che ci ha concesso»<sup>70</sup> Anche qui le due opere sembrano accordarsi.

Ma è il capoverso successivo che illumina la questione del loro rapporto, sciogliendo l'ostacolo che avevamo incontrato. Kant specifica infatti che «riguardo alla speranza d'un vita futura [...] la scienza dell'anima, come prima la teologia, non ci dà altro che un concetto negativo del nostro essere pensante»<sup>71</sup>. Anche per la sopravvivenza dell'anima vale quanto valeva per la natura di Dio: di essa non abbiamo alcuna conoscenza; ci limitiamo a una fede che è necessariamente pratica, ma non ha contenuto speculativo. La «psicologia razionale [...] riposa su di un'unica conclusione della teleologia morale»<sup>72</sup>: «la nostra sopravvivenza» è «la condizione richiesta dallo scopo finale che ci è assegnato assolutamente dalla ragione»<sup>73</sup>, cioè dal sommo bene. Dunque il sommo bene non ha

---

69 KU, AA 05: 460.

70 KpV, AA 05: 148.

71 KU, AA 05: 460.

72 KU, AA 05: 461.

73 KU, AA 05: 460.

perduto il suo carattere individuale<sup>74</sup>. A ben vedere, proprio quest'assenza fornisce un indizio forte in sostegno della complementarità delle due trattazioni: se alla questione dell'immortalità dell'anima si fa riferimento soltanto dopo il cuore dell'argomento morale, quando diviene necessaria ai fini di un'indagine sulla natura della conoscenza cui danno luogo i postulati, è proprio perché si presuppone l'utilizzo di un concetto che ha già trovato la sua sistematizzazione in un'opera precedente<sup>75</sup>.

Anche il riferimento alla realizzazione nel mondo non va dunque considerato una contraddizione. Già nella *Critica della ragion pratica* il sommo bene doveva essere perseguito nel mondo, benché la sua realizzazione fosse pensabile soltanto oltre questa vita. Ci pare si tratti nuovamente di una differenza dovuta alla diversa prospettiva adottata, che pure può essere ricondotta a unità. Possiamo leggerci piuttosto un ampliamento dello sguardo: nel *Giudizio* si legge che il sommo bene non è semplicemente oggetto dell'individuo e solo per lui realizzabile, ma deve *anche* poter essere realizzato nel mondo e nella storia, attraverso il progresso morale della specie umana<sup>76</sup>. Le due prospettive non sono dunque esclusive, ma vengono ricondotte a unità: il sommo bene è un concetto più ampio, che le ricomprende entrambe<sup>77</sup>.

La lettura dei §§88-89 ci ha dunque permesso di connotare più precisamente il concetto del sommo bene, e al tempo stesso di illustrare lo stretto legame che intercorre tra la sua trattazione nel *Giudizio* e la sua formulazione nella *Pratica*. Possiamo adesso rivolgerci alla nota del §88, che assume nella nostra interpretazione una funzione essenziale.

Kant incomincia con una precisazione: la prova non è una scoperta della sua filosofia morale, «ma soltanto [di] un argomento nuovamente discusso»<sup>78</sup>. Egli è profondamente convinto, d'altronde, che l'intera sua

74 Il riferimento all'immortalità dell'anima ritornerà anche nei §§90-91: cfr. KU, AA 05: 469, dove per altro si ritrova esposto in breve ma con efficacia l'esatto argomento formulato nella KpV.

75 Sulla questione della fede in Kant si veda Fonnesu, 2015: 36-390.

76 KU, AA 05: 431-434. Cf. Menegoni, 2008: 151-152.

77 Cf. RGV.

78 KU, AA 05: 458.

filosofia pratica non introduca nulla nella prassi morale dell'uomo: il suo compito è piuttosto quello di illustrare le condizioni a priori della moralità e di ovviare così agli errori della tradizione filosofica, che sfociando costantemente nell'eteronomia ha finito per danneggiare la disposizione morale dell'uomo. Ma aggiunge un'informazione determinante:

«[la prova morale] era nella ragione umana anteriormente al suo primo sviluppo, e si è sviluppata sempre più con la progressiva coltura della ragione medesima. Non appena gli uomini cominciarono a riflettere sul giusto o sull'ingiusto, in un tempo in cui, indifferenti, non facevano ancor caso alla finalità della natura [...], dovette inevitabilmente intervenire questo giudizio, che cioè infine non possa mai essere indifferente che un uomo si sia condotto rettamente o falsamente, che sia stato giusto o prepotente, quantunque fino alla fine della vita egli non abbia ricevuto, almeno visibilmente, alcuna felicità per le sue virtù o alcun castigo per i suoi misfatti. Era come se avessero inteso in se stessi una voce che diceva loro che non doveva esser così; e quindi doveva anche nascondersi in loro, sebbene oscura, la rappresentazione di qualche cosa cui si sentivano obbligati a tendere»<sup>79</sup>.

Non si tratta di un semplice excursus storico. Si fa ora evidente, infatti, come la duplice inferenza di cui consiste la prova non abbia davvero luogo nell'esperienza del soggetto morale. L'argomento morale doveva essere illustrato "diacronicamente", ma non si trattava che di una necessità espositiva. La prova morale è infatti «nella ragione umana» addirittura «anteriormente al suo sviluppo»: non appena ebbe origine la moralità, non appena l'uomo si scoprì – e divenne – libero e morale trovò già in sé l'idea di una causalità superiore che doveva riunire in armonia il comando della virtù e il mondo in cui essa deve realizzarsi; in altre parole, egli già trovò in sé il concetto del sommo bene. Perciò la prova è a priori ed è contenuta trascendentalmente nella coscienza morale dell'uomo.

Si fa qui evidente quanto già avevamo anticipato: il rapporto costitutivo tra morale, religione, speranza. È infatti la speranza a trovarsi «nella ragione

---

79 KU, AA 05: 458.

umana anteriormente al suo primo sviluppo», è la speranza a costituire quella «voce che diceva loro che non doveva esser così», ma che felicità e virtù dovevano accordarsi, presente fin dagli albori della riflessione morale. E con la speranza sono già presenti la prova morale e la fede in Dio e nell'immortalità (benché, dice Kant, in «modi ancora grossolani»<sup>80</sup>). La religione quindi viene dopo la moralità soltanto nell'esposizione analitica, in una distinzione trascendentale: nell'esperienza storica della specie umana e del singolo individuo (ci pare) esse appaiono indiscernibilmente intrecciate.

Abbiamo già detto perché: «perché sono contraddittorii (*im Widerspruch stehen*) nell'uomo uno scopo finale interno prescritto come dovere, e fuori di lui una natura senza scopo finale, in cui però quello scopo deve essere effettuato»<sup>81</sup>. Dunque il rischio della contraddizione è a priori, com'è a priori la sua soluzione: la legge morale pare portare in se stessa la necessità della sua realizzazione nel mondo<sup>82</sup>; una necessità che però può fondarsi soltanto su un principio soggettivo, legato alla costituzione dell'uomo come *Weltwesen*, eppure incredibilmente puro e a priori. Realizzabilità della moralità nel mondo, religione e sommo bene paiono legati costitutivamente alla legge morale, che pure resta pura e formale: una paradossale apertura sembra caratterizzare il nucleo della filosofia pratica. Perché il quadro sia completo, manca però un ultimo elemento: il ruolo determinante dell'analogia.

Ma Kant aggiunge un'ultima puntualizzazione che non bisogna lasciare inosservata: «secondo ogni verosimiglianza, questo interesse morale attirò l'attenzione sulla bellezza e sui fini della natura, che servirono allora eccellentemente a rafforzare quest'idea»<sup>83</sup>. Al lettore del *Giudizio* non può sfuggire il riferimento alle due sezioni in cui era divisa l'opera. Kant sta

---

80 KU, AA 05: 458.

81 KU, AA 05: 458.

82 Così nella KpV la legge morale rischia addirittura di crollare su se stessa, se il sommo bene non può essere realizzato. Kant sta dunque presupponendo la necessità a priori della sua realizzazione nel mondo: una necessità che solo nella *KU* trova la sua giustificazione trascendentale.

83 KU, AA 05: 459.

dunque sostenendo il primato storico-trascendentale dell'esigenza morale: è dalla necessità di rinvenire un accordo tra regno della natura e regno della libertà che hanno potuto originarsi l'interesse per la bellezza e la finalità naturale. Le due tipologie di conformità a scopi sembrano dunque mosse dalla necessità di rinvenire un'originaria conformità a scopi morale del mondo come totalità unitaria. Si tratta, evidentemente, di un'ulteriore accezione del primato della ragion pratica<sup>84</sup>. La *Dottrina del metodo* si rivela ben altro che un'appendice testuale dalla dubbia necessità.

## I PARAGRAFI 90 E 91

I §§90-91 sono dedicati a un'analisi più specifica della natura dell'argomento morale, per chiarire al lettore quale livello di certezza sia in grado di offrire, e quindi, in termini kantiani, di quale grado di "tener per vero" (*Fürwahrhalten*) si tratti. Kant apre le sue considerazioni sottolineando l'esigenza di distinguere tra un argomento dal mero valore apparente (*Scheinbeweis*), che miri a persuadere mediante motivi validi soggettivamente, e una prova che invece sia in condizione di convincere in virtù di principi oggettivi<sup>85</sup>. Nell'esperienza quotidiana – sostiene Kant – l'argomento cosiddetto "fisico-teologico" (puramente soggettivo) e l'argomento morale (oggettivo) sembrano spesso sovrapporsi: se tale confusione ha comunque «utilità popolare»<sup>86</sup>, dovere del filosofo è però distinguere in modo rigoroso. Come sappiamo, la convinzione morale, fondata sul giudizio riflettente, determina soltanto «cosa l'oggetto è per noi»<sup>87</sup>. Se fosse fondata su argomenti teoretici essa non avrebbe alcun effetto sulla convinzione; in quanto «ha a fondamento un principio razionale pratico» può invece «*influire sulla convinzione senza convincere*»<sup>88</sup>. Limite essenziale, come sappiamo, perché la fede morale dev'essere frutto di una scelta personale – il che non potrebbe accadere se

---

84 KpV, AA 05: 119-121.

85 KU, AA 05: 461.

86 KU, AA 05: 461.

87 KU, AA 05: 462-463.

88 KU, AA 05: 463.

le ragioni oggettive fossero sufficienti a ottenere la convinzione, giacché Kant ritiene che «là dove si hanno sufficienti ragioni oggettive di verità la volontà non può nulla, e non si è liberi di negare l’assenso»<sup>89</sup>.

Kant dà quindi una breve analisi delle quattro prove (*Beweisgründe*) teoretiche, per mostrare ancora una volta come nessuna di esse sia possibile dal punto di vista teoretico. Anzitutto, la 1) prova «mediante inferenze logico-rigorese della ragione» (*logisch-strenge Vernunftschlüsse*) è evidentemente impossibile, perché la *Critica della ragion pura* ha chiaramente mostrato come al concetto di un essere che va cercato al di là della natura non corrisponde alcuna possibile intuizione», e dunque ogni conoscenza «che estenda anche minimamente il nostro sapere teorico sia esclusa»<sup>90</sup>. Ma nemmeno 2) l’inferenza secondo analogia (*Schluss nach der Analogie*) è possibile, perché richiede un’omogeneità tra le due cose che mette in relazione – evidentemente assente quando si vuol ricavare dal sensibile un concetto sovrasensibile. In terzo luogo, neanche una meno impegnativa 3) prova «come opinione probabile» è possibile<sup>91</sup>. Ora, l’opinione è caratterizzato dall’assenza di ragioni oggettive (e soggettive) sufficienti. È dunque assurdo opinare a priori, perché per giudicare a priori occorrono ragioni oggettive sufficienti per la verità del giudizio, che comportando un’adesione necessaria e non libera del soggetto non permettono la possibilità di una ragione soggettiva insufficiente<sup>92</sup>. Ma se il concetto di Dio è sovrasensibile, altrettanto impossibile sarà opinare qualcosa a posteriori. Non è infine concessa una 4) «ammissione, a titolo di ipotesi, di un principio di spiegazione semplicemente possibile»<sup>93</sup>. Perché un’ipotesi sia possibile, è infatti necessario che la sua possibilità sia indubitabile: in mancanza di un’esperienza possibile del concetto di Dio, tuttavia, all’uomo resta soltanto il riferimento al principio di non contraddizione. Ma dal fatto che il pensiero di Dio sia logicamente

---

89 (Capozzi, 2002: 546).

90 KU, AA 05: 463.

91 KU, AA 05: 463.

92 (Capozzi, 2002: 547).

93 Per la denominazione delle quattro prove abbiamo adottato la più rigorosa traduzione di Garroni e Hohenegger.

possibile non deriva che anche «l'oggetto pensato stesso» sia possibile<sup>94</sup>. Alla nostra conoscenza di Dio e dell'«anima in quanto spirito immortale» non è possibile dunque nemmeno un «grado minimo di adesione (*Fürwahrhalten*)» dal punto di vista teoretico<sup>95</sup>.

Il §91 si volge quindi alla questione della natura del tener per vero pratico: questione trascendentale, che riguarda il «modo col quale una cosa può essere un oggetto di conoscenza (*res cognoscibilis*) per noi (secondo la natura soggettiva delle nostre facoltà rappresentative)»<sup>96</sup>. In quanto *res cognoscibilis*, gli oggetti si dividono in tre specie<sup>97</sup>: I) cose dell'opinione, II) cose di fatto, III) cose del credere; oggetto rispettivamente dell'opinare, del sapere e del credere. La tripartizione, che ha un ruolo rilevante all'interno della logica kantiana, è caratterizzata da una forte componente soggettiva, che spiega «la stretta relazione fra il tener per vero e la facoltà del *Giudizio*»<sup>98</sup>. Nella *Logica* leggiamo che la distinzione dei tre modi «riguarda solo il *Giudizio*»<sup>99</sup>: non senza motivo, evidentemente, Kant ha voluto trattare sistematicamente la questione, senza limitarsi a esporre la natura del solo tener per vero alla base della dottrina dei postulati.

I) Come detto, l'opinione può riferirsi soltanto a oggetti dell'esperienza. È però sufficiente che quest'esperienza sia «in se stessa possibile», cioè che si abbia a che fare con «oggetti del mondo sensibile» (o ritenuti tali), anche quando l'esperienza personale sia di fatto preclusa. Così anche ammettere l'esistenza di «abitatori ragionevoli negli altri pianeti»<sup>100</sup> è cosa dell'opinione: se non potremo forse mai farne esperienza, pure questa è in linea di principio possibile, perché nel concetto che ce ne facciamo

---

94 KU, AA 05: 466.

95 KU, AA 05: 466.

96 KU, AA 05: 467.

97 La distinzione non riguarda oggetti determinati, ma appunto oggetti della conoscenza. Se è vero che ad alcuni oggetti determinati è precluso il rapporto con un tipo di conoscenza (concetti puri a priori, ad esempio, non possono essere oggetto dell'opinare), è però vero che la stessa cosa può essere oggetto dell'opinare e del conoscere (ciò che si opina soltanto può assurgere al grado della conoscenza).

98 (Capozzi, 2002: 543).

99 Logik, AA 09: 66, citato in (Capozzi, 2002: 543).

100 KU, AA 05: 468.

essi hanno natura sensibile. Si tratta dunque d'un tener per vero solo problematico, che si fonda su ragioni insufficienti sia soggettivamente che oggettivamente. II) Cose di fatto sono invece «oggetti dei concetti, di cui può esser provata la realtà oggettiva» sia mediante la ragione, cioè a priori, sia mediante l'esperienza – diretta o indiretta, cioè fondata su testimonianze altrui<sup>101</sup>. V'è però anche (e «ciò è molto notevole») un'«idea della ragione» tra gli «*scibilia*»<sup>102</sup>: l'idea della libertà, in cui la *Critica della ragion pratica* aveva individuato un fatto indubitabile della ragione pura. III) Cose di fede sono invece soltanto gli oggetti che «relativamente all'uso conforme al dovere della ragion pratica pura [...] debbono essere pensati *a priori*, ma sono trascendenti per l'uso teoretico»<sup>103</sup>: il sommo bene e i postulati di Dio e dell'immortalità dell'anima, che ne garantiscono la possibilità. Si tratterà dunque di una «fede morale»<sup>104</sup>, che non è un dovere né una certezza; c'è bisogno di «una libera adesione», che sola permette di mantenere una natura «interamente morale»<sup>105</sup>. L'incredulità è dunque razionalmente possibile, benché non possa «coesistere con un modo di pensare dominato da massime morali»: un uomo che provi rispetto per la legge non può infatti pensare che essa comandi un oggetto che non sia realizzabile<sup>106</sup>. La moralità può tuttavia coesistere con una fede dubbia.

In conclusione, Kant riprende la scoperta del fondamentale ruolo della libertà, cioè della categoria di causa, per l'apertura pratica del soprasensibile: Dio, immortalità dell'anima e libertà stessa sono i tre problemi fondamentali cui da sempre hanno teso gli sforzi ultimi della metafisica. Di essi, tuttavia, non è possibile alcuna conoscenza. Pure la libertà «dimostra (*darthun*) anche la sua realtà nelle azioni», benché dal solo punto di vista pratico: si tratta dunque dell'«unico concetto del soprasensibile che dimostri la sua realtà oggettiva nella natura»<sup>107</sup>. Così

---

101 KU, AA 05: 468.

102 KU, AA 05: 468.

103 KU, AA 05: 469.

104 KU, AA 05: 470.

105 KU, AA 05: 472.

106 KU, AA 05: 472.

107 KU, AA 05: 474.

facendo permette di «determinare l'idea del soprasensibile in noi» e «fuori di noi», di legarsi con le altre idee «in una religione», «di estendere la ragione al di là di quei limiti nei quali quel concetto (teoretico) della natura dovrebbe restare rinchiuso senza speranza»<sup>108</sup>.

È allora opportuno soffermarsi ancora sul rapporto tra queste pagine e la *Critica della ragion pratica*. Nella seconda *Critica* la libertà aveva una funzione dichiaratamente eccezionale e veniva assiologicamente prima degli altri postulati: era «chiave di volta dell'intero edificio di un sistema della ragione pura»<sup>109</sup> e «condizione della legge morale»<sup>110</sup>. Unica idea, dunque, di cui sappiamo (*wissen*) a priori la possibilità, pur senza comprenderla (*einsehen*)<sup>111</sup>. Essa solo legittimava «l'uso sovrasensibile delle categorie» in cui consisteva «l'*enigma* della critica»<sup>112</sup> e dimostrava (*beweisen*) con la sua realtà la possibilità delle altre idee<sup>113</sup>. Conformemente a quest'impostazione, la *Dialettica* postulava l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Eppure, nel VI paragrafo la libertà trascendentale appariva come un terzo postulato, cui conduceva, come gli altri, l'«aspirazione necessaria al sommo bene»<sup>114</sup>. L'incongruenza era evidente. Kant la risolve ora insistendo sull'elemento che appariva preponderante già nell'opera precedente, ossia abbandonando esplicitamente ogni riferimento alla libertà come postulato: si tratta di una cosa di fatto, oggetto di sapere e non di fede. È peraltro utile notare come Kant avesse già nell'*Introduzione* della *Pratica* riconosciuto nella libertà l'unica idea della ragione speculativa oggetto di sapere (*wissen*): termine già tecnico, perché la tripartizione del tener per vero risaliva alla *Pura*<sup>115</sup>.

Tuttavia parrebbe ancor possibile intravedere una differenza rilevante: nella *Critica della ragion pratica* l'eventuale impossibilità del sommo

---

108 KU, AA 05: 474.

109 KpV, AA 05: 3.

110 KpV, AA 05: 4.

111 KpV, AA 05: 4, con modifiche.

112 KpV, AA 05: 5.

113 KpV, AA 05: 3.

114 KpV, AA 05: 132.

115 KrV, A 822/B 850.

bene conduceva a «dimostrare la falsità della legge», che prescrivendo un fine irrealizzabile si sarebbe dimostrata in sé falsa<sup>116</sup>. Pare ora invece che a divenire impossibile sia soltanto la capacità del soggetto di recepire il comando della legge e sforzarsi per agire virtuosamente. Ma ancora una volta, la questione si rivela più complessa. In primo luogo, solo in quell’affermazione la *Pratica* appariva tanto netta. In secondo luogo, almeno una traccia della possibile autocontraddizione in cui la legge incorrerebbe senza il sommo bene è presente anche in queste pagine della *Critica del Giudizio*, dove Kant scrive che la ragione speculativa, se fosse certa dell’impossibilità del sommo bene, «considererebbe la legge morale stessa come una semplice illusione (*Täuschung*) della nostra ragione dal punto di vista pratico»<sup>117</sup>. Il problema riguarda evidentemente l’esigenza che la legge morale trovi applicazione nel mondo: la legge non può comandare qualcosa che non possa realizzarsi solo se si presuppone che essa debba trovare la sua realizzazione nel mondo sensibile; presupposizione, come sappiamo, nient’affatto scontata. In una nota successiva, Kant scrive: «È una fiducia nella promessa della legge morale; non come tale che sia contenuta in questa, ma che io introduco come motivo moralmente sufficiente»<sup>118</sup>. Parrebbe dunque che la realizzabilità del sommo bene – e più in generale della legge – dipenda da una promessa che è l’uomo a introdurre. Eppure, anche i postulati dell’immortalità dell’anima e dell’esistenza di Dio apparivano oggetti della ragione pura: il che non si spiega, se l’esigenza di realizzabilità non è già inclusa nella legge. Inoltre, Kant aggiunge: «Perché nessuno scopo finale può essere comandato da una legge della ragione, se questa al tempo stesso non ne promette la raggiungibilità»<sup>119</sup>. Noi però sappiamo che la legge della ragione comanda effettivamente di per sé il sommo bene: dunque la sua raggiungibilità dovrebbe essere implicata dalla legge e non da noi.

---

116 KpV, AA 05: 114.

117 KU, AA 05: 471.

118 KU, AA 05: 471.

119 KU, AA 05: 471.

Rispetto a tali difficoltà, sembra lecito ipotizzare che Kant ritenesse l'esigenza della realizzabilità sia come intrinseca alla legge stessa, e sia, al contempo, come introdotta dalla natura mondana dell'uomo. La chiave di volta per comprendere il modo con cui vengono tenute insieme queste due esigenze apparentemente eterogenee sembra rinvenibile nella figura dell'analogia. Come mostrato da François Marty, l'analogia è un tema decisivo della riflessione kantiana<sup>120</sup>. Non a caso, essa continua a interessare la letteratura critica<sup>121</sup>. L'analogia svolge evidentemente un ruolo centrale all'interno della *Critica del Giudizio*, come l'*Introduzione* dell'opera sostiene apertamente. Proprio l'analogia è dichiarata alla base della scoperta critica della necessità dell'opera<sup>122</sup>; ed è inoltre analogico lo stesso principio a priori alla base del Giudizio riflettente, la conformità a scopi: si tratta infatti di considerare l'esperienza «secondo un'unità, quale avrebbe potuto stabilire un intelletto [...] a vantaggio della nostra facoltà di conoscere»<sup>123</sup>. Una presupposizione che non ha valore conoscitivo, perché non costituisce gli oggetti che indaga (le leggi empiriche), ma serve solo a orientare la nostra comprensione del mondo. Se si guarda alla definizione che Kant aveva fornito nei *Prolegomeni*, «una somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili»<sup>124</sup>, si comprende in che senso si tratti d'analogia. Non a caso, secondo Garroni e Hoenegger, l'analogia costituisce la «forma stessa del tema insieme unitario e complesso della terza critica»<sup>125</sup>.

Ma c'è un'ulteriore peculiarità che va messa in luce: come ha sostenuto Capozzi, solo grazie alla scoperta della facoltà riflettente di Giudizio Kant riesce a dar soluzione al problema della funzione logica dell'analogia su cui

---

120 Cf. (Marty, 1980: 99): «L'étude de l'analogie, cependant, se révélait apte à mettre en contact avec l'acte philosophique même de Kant, son philosophe, au point précisément où l'interrogation se fait la plus hardie, et où redouble à son endroit la vigilance critique».

121 Cf. (Maly, 2011).

122 KU, AA 05: 177.

123 KU, AA 05: 180.

124 Prol, AA 04: 357.

125 (Garroni, Hohenegger, 1999: XI-LXXX, qui XLVI).

s'era arrovellato per anni<sup>126</sup>. Criticando Meier e la tradizione logica coeva, Kant aveva rifiutato di considerare le inferenze per induzione e analogia ragionamenti entimematici, giacché fondavano un sapere empirico certo benché provvisorio: dovevano dunque avere il loro posto nella logica. Tuttavia, non poteva trattarsi d'inferenze dell'intelletto (immediate) né d'inferenze della ragione (sillogistiche). Solo con il guadagno critico di quella facoltà che aveva il compito di inferire dal particolare all'universale divenne possibile individuare una terza classe di giudizi, le inferenze del Giudizio riflettente, fondata sulla mediazione del principio per cui «molto non concorderà in uno senza un fondamento comune»<sup>127</sup>.

È però evidente come l'analogia con cui l'uomo è in grado di pensare il concetto di Dio (e dell'immortalità dell'anima) non sia un'inferenza logica: anzi Kant ha dedicato i paragrafi che stiamo analizzando proprio a mostrare come di Dio non s'abbia conoscenza. Il testo ci fornisce la spiegazione di questa differenza: nel §90 Kant definisce l'analogia distinguendo tra «pensare» (*denken*) e «inferire» (*schließen*) per analogia<sup>128</sup>. Perché l'analogia possegga valore conoscitivo si richiede un principio comune ai due elementi posti in rapporto, un genere condiviso in virtù del quale sia possibile operare l'inferenza. Occorre un'omogeneità non richiesta dal semplice pensare, che riguarda invece la somiglianza dei rapporti, ma non dice nulla sui predicati dei due oggetti rapportati. Così

comparando i prodotti finalistici della causa suprema del mondo nel mondo medesimo, con le opere d'arte dell'uomo, posso concepire la causalità di questa causa [divina] secondo l'analogia con un intelletto, ma non posso concludere in quella le proprietà di questo, per analogia; perché qui manca interamente il principio della possibilità di tale conclusione, cioè la *paritas rationis*, per riportare ad un unico genere l'essere supremo e l'uomo (relativamente alla loro rispettiva causalità)<sup>129</sup>.

---

126 Cf. (Capozzi, 2011).

127 Refl 3200, cit. in Capozzi, 2011: 24. Se il termine compare nelle opere pubblicate solo nella *Logica* del 1800, è però già presente in alcune *Reflexionen* (tra cui questa) che precedono la stesura della terza *Critica*, come negli appunti degli allievi. Cf. (Capozzi, 2011: 22-25).

128 KU, AA 05: 464.

129 KU, AA 05: 464.

Nel §59 Kant sembrava proporre una descrizione dell'analogia capace di esprimere le diverse esigenze qui descritte e di situare il ruolo di questa figura teorica nel quadro complessivo delle facoltà conoscitive, in modo particolare in rapporto allo schematismo. L'analogia è chiamata in causa per introdurre la possibilità dei simboli come intuizioni delle idee della ragione: come gli esempi sono le intuizioni dei concetti empirici, e gli schemi sono le intuizioni dei concetti puri dell'intelletto, «secondo un procedimento analogo» i simboli sono le intuizioni delle idee della ragione. Nel caso dei simboli la facoltà di giudizio opera solo analogamente a quanto avviene nel rapporto tra intelletto e intuizioni, secondo la regola del procedimento: ossia secondo la forma, perché nessun contenuto, nessuna intuizione sensibile, può essere adeguata alle idee della ragione. Si tratta ancora di un utilizzo non tecnicamente rifinito del termine analogia. Ma Kant poco oltre sembra definire più specificamente questa figura teorica:

Tutte le intuizioni che sono sottoposte a concetti *a priori* sono dunque o *schemi* o *simboli*, e le prime contengono esibizioni dirette del concetto, le seconde indirette. Le prime procedono dimostrativamente, le seconde per mezzo di un'analogia [...] in cui la facoltà di giudizio compie un doppio ufficio, in primo luogo di applicare il concetto all'oggetto di una intuizione sensibile, e poi, in secondo luogo, di applicare la semplice regola della riflessione su quella intuizione a un oggetto del tutto diverso, di cui il primo non è che il simbolo<sup>130</sup>.

Qui Kant sembra chiarire, grazie appunto alla facoltà del giudizio, quanto nei *Prolegomeni* aveva detto dell'analogia come somiglianza perfetta di rapporti (e non somiglianza imperfetta di cose)<sup>131</sup>. Ma in questo passo si comprende meglio anche perché questo tipo peculiare di giudizio è definito da Kant «riflettente»: oltre ad applicare direttamente, in un primo passaggio, un concetto a un oggetto, applica infatti anche indirettamente, in un secondo momento, solo la regola della riflessione. Procedo quindi secondo un'analogia. Il passaggio tra l'ambito sottoposto al dominio

---

130 KU, AA 05: 352.

131 Prol, 04: 357: «Una tale conoscenza è la conoscenza *per analogia*: che non significa, come comunemente la parola si intende, una imperfetta somiglianza di due cose, ma una somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili».

della libertà, ossia la ragione, e quello dell'intuizione, è possibile solo mediante un'analogia con il procedimento messo in opera dall'intelletto per cui, mediante uno schema, si sussume un'intuizione a un concetto. Analogia e facoltà di giudizio, nella specifica declinazione del giudizio riflettente, sembrano quindi richiamarsi costantemente; e il loro ruolo è la mediazione tra ambito teoretico e pratico. Mentre in ambito logico il ruolo dell'analogia è il passaggio dal particolare all'universale, e la correlazione con il giudizio viene definitivamente sancita con l'attribuzione delle inferenze analogiche alla facoltà del giudizio riflettente; anche il «pensare secondo analogia» trova progressivamente una definizione più precisa, che però riguarda direttamente il rapporto tra ragione teoretica e pratica.

La questione è essenziale per il nostro discorso, perché su questo procedimento si fonda la formulazione del concetto di legge morale: per comprendere ed esprimere il fatto sovrasensibile della ragion pura pratica l'uomo utilizza il concetto di legge di natura, che ne condivide i caratteri d'universalità e necessità. Si può allora affermare che la medesima analogia stia alla base della nostra comprensione di Dio, dell'anima e della legge morale? Parrebbe di sì, perché Kant attribuisce qui all'ipotiposi simbolica la nostra comprensione di Dio, la medesima che viene attribuita al pensare per analogia. Occorre però distinguere due accezioni nella nostra comprensione divina: noi comprendiamo Dio analogicamente, per analogia col funzionamento finalistico del nostro intelletto; e però ricaviamo anche i caratteri e l'esistenza dell'intelletto divino mediante un ragionamento analogico. Nel primo caso si tratta di un'esibizione simbolica per un concetto inesplicito ma già dato; nel secondo caso si tratta d'una "quasi inferenza", che pensa il nuovo concetto e costituisce così l'esigenza dell'ipotiposi analogica<sup>132</sup>. Si può comprendere questa differenza utilizzando la distinzione tra pensare per analogia e ipotiposi simbolica, o questa va considerata soltanto una possibile applicazione del pensare per analogia? Nel testo dedicato alla

---

132 È Kant stesso a definire una «seconda inferenza» (KU, AA05: 455) la rappresentazione d'un intelletto divino sommo dotato di caratteri morali. Se quest'inferenza non è un'«inferenza per analogia», essa procede però mediante un'analogia.

*Religione*, Kant torna sull'argomento: qui si abbandona l'alternativa tra ipotiposi schematica e simbolica, ma si parla di uno «schematismo dell'analogia» che permetta di «renderci comprensibili i modi d'essere soprasensibili»<sup>133</sup>. L'opposizione di questa rappresentazione analogica con quella *kat'alétheian* sembra suggerire ch'essa coincida con il pensare per analogia. Il «pensare secondo l'analogia» non viene qui menzionato esplicitamente, ma viene associato allo «schematizzare» per analogia. È lo «schematismo dell'analogia», infatti, che viene contrapposto all'«inferire» per analogia: si tratta dello strumento teorico con cui si esprime la separazione e le possibilità di comunicazione tra i due versanti in cui si divide strutturalmente la ragione umana: teoria e pratica<sup>134</sup>.

Abbiamo dunque mostrato il compito essenziale che nella filosofia pratica kantiana svolge l'analogia non inferenziale. Esplicitamente analogico è il procedimento con cui la legge morale può applicarsi ai casi particolari; la nostra stessa comprensione del fatto della ragion pura pratica si fonda però sull'analogia: non solo perché per rappresentarcelo utilizziamo in funzione tipico-simbolica il concetto di legge della natura, ma anche perché l'uso stesso della categoria di causa per pensare il fatto e la libertà trascendentale potrebbe essere sovrasensibile e dunque analogico. L'«enigma della critica», l'uso sovrasensibile delle categorie, si fonda certo sul fatto; questo non coincide tuttavia con l'uso della categoria di causa, ma è *compreso analogicamente* mediante la categoria di causa. L'uso sovrasensibile della categoria di causa apre quindi all'uso sovrasensibile e analogico delle categorie, che ha luogo con la dottrina dei postulati<sup>135</sup>. Se ne deduce che il cuore stesso del sistema della filosofia pratica, il nucleo più profondo della moralità, benché puro è comunque compreso analogicamente, è pensato da un essere razionale che non è puro ma finito, sensibile e nel mondo, ed è pensato proprio in rapporto alla sua esperienza nel mondo.

---

133 RGV, AA 06: 64-65 nota.

134 RGV, 06: 64-65 nota. Cf. (Tommasi, 2015: 258).

135 (Gonnelli, 1999: 109).

Se quest'interpretazione è verosimile, acquista senso l'intreccio inestricabile di speranza e ragione che abbiamo visto emergere nella dottrina del sommo bene. La necessità che la legge morale trovi realizzazione dipende in qualche modo dal legame costitutivo che l'essere razionale finito ha col mondo, dal fatto che dunque la moralità è compresa analogicamente da un *Weltwesen*. Si fa insomma comprensibile la condizione che spiega la duplice natura del sommo bene, legato al mondo nella sua stessa esigenza ma comandato dalla ragione pura. La necessità della *Wirklichkeit* della moralità pare interna alla legge e però anche dipendente dalla natura mondana del soggetto che la legge comprende e si rappresenta analogicamente in quanto essere nel mondo.

La natura peculiare della moralità, pura ma pensata per e da un essere del mondo, porta la riflessione a muoversi lungo i suoi stessi confini. Quest'aspetto emerge nei paragrafi del *Giudizio* che trattano del sommo bene, appare forse nello stesso concetto della conformità a scopi e si presenta nuovamente nella *Religione*. Per sconfiggere quello straordinario e quasi paradossale *factum noumenon* che è il male radicale (al contempo empirico e a priori, individuale e, almeno in certa misura, collettivo), è necessario che la legge morale arrivi a comandare un oggetto specifico determinato, che deve trovare realizzazione nel tempo: la comunità etica<sup>136</sup>. Proprio qui pare affacciarsi un'ulteriore forma di schematismo: un simbolo pratico, una «bandiera della virtù»<sup>137</sup>, un «veicolo»<sup>138</sup> per la realizzazione della moralità del mondo<sup>139</sup>. Un problema tanto complesso da aver bisogno di una soluzione straordinaria, ai limiti del sistema pratico kantiano: problema che sta ancora una volta nella realizzabilità della moralità nel mondo.

A ben vedere, dunque, la nuova trattazione del sommo bene nella *Critica del giudizio* chiama in causa ancor più che in passato la complicata questione del rapporto tra il dovere e la speranza, tra la

---

136 (Tommasi, 2013: 979-982).

137 RGV, AA 06: 94.

138 RGV, AA 06: 107, 118, 123.

139 (Tommasi, 2013: 982).

moralità e la religione. Non soltanto l'oggetto necessario della ragione pratica è possibile unicamente grazie al riferimento alla religione; ma occorre anche chiedersi se l'esigenza unitaria della conformità a scopi del mondo, che giustifica la necessità che la legge trovi realizzazione, non vada già oltre i confini della sola moralità. Nell'idea che la legge morale sarebbe in sé contraddittoria se non potesse realizzarsi in *questo* mondo non sta già la presupposizione di una sua sensatezza morale, e dunque l'azione della speranza? Se ciò fosse vero, l'oggetto necessario della ragione pura pratica e della legge morale sarebbe tale solo in virtù di un riferimento essenziale alla speranza, che apparirebbe per ciò stesso già iscritta nella legge.

La *Critica della ragion pratica* individua il fondamento della ragion pratica nella legge morale, che è pura, formale, a priori. Eppure questo concetto dipende già dal soggetto che lo comprende (l'essere razionale finito). Kant ha scritto che «tutti e tre i concetti, quello di un *movente*, quello di un *interesse* e quello di una *massima*, possono essere applicati soltanto ad esseri finiti»<sup>140</sup>. Non soltanto: la *Tipica* mostra espressamente come la formulazione e il concetto stesso di legge morale siano pensati mediante un'ipotiposi simbolica che utilizza la legge di natura come esibizione analogica dell'università e della necessità<sup>141</sup>. Ciò che esiste di per sé è il fatto che la ragione pura sia pratica: fatto inspiegabile e incomprensibile, che può essere compreso e detto dall'uomo solo per analogia con il concetto di legge naturale. Dunque l'intera filosofia pratica risulta già legata alla natura finita dell'essere razionale: se essa non perde in formalità e purezza, è però evidente come la sua comprensione sia già sempre umana e analogica; come essa, in altre parole, sembra avere in sé una "apertura" che è per noi costitutiva e inevitabile. Proprio quest'apertura sembra emergere nella questione del sommo bene, che mostra come non sia possibile sostenere semplicemente che la speranza insorga in un secondo momento come corollario della moralità; perché Kant sembra affermare chiaramente che senza la speranza la moralità non

---

140 KpV, AA 05: 79.

141 KpV, AA 05: 69.

avrebbe effetto, che la speranza è alla base dell'oggetto necessario che la legge ci impone, ma ancor più che la legge porti con sé la necessità della sua realizzazione, e dunque la necessità che il mondo in cui questa deve aver luogo sia conforme a scopi. Quest'apertura ha evidentemente a che fare con il ruolo dell'analogia, che struttura la nostra comprensione della legge morale, che permette di pensare i postulati che ne rendono possibile l'oggetto necessario e che forse costituisce persino l'unico modo possibile di realizzare compiutamente la moralità nel mondo.

Si fa allora evidente l'eccezionale rilevanza dei §§86-91: essi rammentano l'immane complessità che sta alla base delle condizioni trascendentali della filosofia pratica, e ricordano come la morale kantiana sia ben lontana da uno sterile e vuoto formalismo. Il sommo bene non costituisce un tentativo spurio di salvare un poco d'eudaimonismo, ma è segno di un carattere essenziale della filosofia kantiana: di quella disponibilità a riformare il sistema, a muoversi lungo i suoi confini e persino ad ampliarli, pur di tener conto del reale, pur di non dimenticare l'esperienza.



# La KU y el encuentro con el *Otro*. Un comentario colectivo de la *Crítica del Juicio*

Nuria Sánchez Madrid<sup>1</sup>

Solo el tranquilo entusiasmo mostrado por la querida colega, la profesora Mariannina Failla (Univ. di Roma Tre), para generar espacios colectivos de pensamiento, inspirados por una disposición claramente cooperativa

---

1 Este volumen ha surgido a raíz de los trabajos presentados en el Seminario de Doctorado «Leggere la *Kritik der Urteilkraft* di I. Kant», organizado del 10 al 12 de abril de 2017 por el Dipartimento di Filosofia, Comunicazione, Spettacolo, de la Università degli Studi di Roma Tre, a los que se han ido sumando contribuciones de distintos colegas hispanohablantes e italianos, con el fin de ofrecer una visión sistemática de la tercera *Crítica* kantiana. La publicación ha contado con una ayuda concedida por el Vicerrectorado de Investigación de la Universidad Complutense de Madrid al Grupo de Investigación «Normatividad, emociones, discurso y sociedad» (GINEDIS), que dirijo en esta universidad, varios de cuyos miembros participan como autores en este libro colectivo.

y por una decidida voluntad de construcción de cultura europea, podía conducirnos al esperado desenlace que representa el presente comentario colectivo de una obra como la *Crítica del Juicio*. Un seminario de investigación celebrado en fechas cercanas a la Pascua de 2017 en el Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo de la Università di Roma Tre fue el origen del proyecto a múltiples manos y lenguas que aquí presentamos. Participaron en él colegas como Silvana Borutti (Univ. de Pavia), Francesca Menegoni (Univ. de Padova), Paolo d'Angelo (Univ. di RomaTre), Filippo Gonelli (Univ. de Roma-La Sapienza), Anselmo Aportone (Univ. di Roma-Tor Vergata), Francesca Iannelli (Univ. di Roma Tre), Serena Feloj (Univ. de Pavia) y Francesco V. Tommasi (Univ. de Roma-La Sapienza), junto a varios doctorandos de diversas universidades con sede en Roma y las dos co-editoras. Una vez lanzada la idea de elaborar un comentario sistemático de la tercera *Crítica*, se sumaron otros muchos colegas procedentes de universidades de Argentina, Italia y España, algunos de ellos colaboradores habituales de la revista *Con-textos Kantianos. International Journal of Philosophy* o miembros de su equipo editor, dando fe así de la proyección internacional del volumen y de la voluntad de estrechar los vínculos académicos entre Europa y América Latina.

En el presente posfacio me propongo seguir concretamente el rastro a cierta línea de fuga que considero transversal al menos a la primera parte de las contribuciones presentadas en este comentario, centradas en la cuestión de la fundamentación de la comunidad estética en Kant, a la que sugiero conectar con la segunda parte de las mismas, más enfocadas a analizar la dependencia que la reflexión kantiana sobre el gusto mantiene con el orden de lo teológico y con lo que puede considerarse seguramente su transformación en un efecto de trascendencia producido por la *Menschkenntnis*. Podría considerarse a la tercera *Crítica* una obra de un calado antropológico fundamental, toda vez que suministra las claves necesarias para articular una comunidad libre de sesgos procedentes de intereses más o menos egoístas, mirante a refundar la humanidad en el compromiso con las virtudes procedentes de las facultades latentes en todos los seres humanos. En eso consiste el lento aprendizaje de cómo

pensar «desde el lugar de cualquier otro», del que Kant espera una suerte de catarsis permanente de las patologías sociales. Mi propuesta de lectura, deudora en buena parte de la lectura de Kant sostenida por Gérard Lebrun, reconoce en las condiciones de esta comunidad basada en el eje del *sensus communis aestheticus* un dispositivo preparatorio de la moralidad, capaz de convertir a la historia en un plano en el que resulte posible orientarse y esperar el advenimiento de los frutos procedentes del punto de inflexión que espera ser la Ilustración. Como Kant señala enfáticamente en la *Crítica del Juicio*, hay diferencias importantes entre la *Crítica del Juicio estético* y la *Crítica del Juicio teleológico*, toda vez que mientras que la primera ha de proceder a una deducción que descubra un principio *a priori* capaz de regular los juicios de gusto, en la segunda se advierte el tipo de paisaje que deviene visible en la naturaleza desde el momento en que la facultad de juzgar se deja guiar por un principio procedente de la razón. Hay sin duda una cierta asimetría en los caminos transitados por ambas partes de la tercera *Crítica*, pero los dos comparten una misma perspectiva, a saber, mostrar que el ser humano y la naturaleza son receptivos a las tareas que el fin final de la Creación impone a la vida racional sobre la tierra. Se advierte así en las páginas de esta compleja obra casi el ritmo de un guión preescrito, uno de los primeros lugares de la historia de la filosofía moderna en los que se retorna a un lema del pensamiento griego clásico, a saber, a la conveniencia de que la obediencia interna —a la ley moral— y externa —a la ley jurídica— sea anunciada por formas de trato y expectativas cultivadas al calor de la complacencia estética y de la mirada en clave teleológica lanzada a los productos de la naturaleza. De esta decisión por el gusto como promesa del contrato social —por emplear una conocida formulación de Lebrun— se siguen importantes consecuencias, algunas de las cuales pretendo poner por escrito con ayuda de lo que me han aportado los comentarios aquí reunidos, casi en la estela de las rapsodias clásicas.

La reflexión desplegada por este conjunto de comentarios, acotados cada uno a un grupo determinado de párrafos de la KU, me ha ayudado a percibir a esta como una obra centrada en una arqueología del pacto y el consenso, que trae consigo asimismo contenidos innegociables,

delineadores de la silueta de una comunidad sustancial, orgullosa de su culto a la forma y portadora de un consiguiente desprecio de la materialidad, a la que se estima como fuente del egoísmo, de la parcialidad y el olvido de lo común, que nunca da en el clavo en lo que concierne a la dignidad de los cuerpos. Como es bien sabido, la materia nunca resulta un motor de claridad conceptual a nivel teórico ni práctico en Kant, y este será el origen de uno de los principales diferendos con Spinoza, a no ser que aquella acepte previamente los términos del contrato que la subordinan a la función ejercida por la forma. Como filtro directo con lo real, el cuerpo no es escuchado en Kant, más que como una suerte de rumor de fondo que se advierte allí donde aguarda la «desconocida raíz común» de las facultades o la unidad precedente a la heterogeneidad de fuentes de representación. La intuición empírica indeterminada que comunica el enunciado «Yo existo pensando» (KrV, B 421) no le da lección alguna a la representación, sino que solo comparece como fondo borroso y oscuro de contenidos para reaparecer transformada por la operatividad del Yo pienso. Por supuesto que la corporalidad es fundamental en todo el plexo de fenómenos en torno a la cuestión de la orientación —en el pensamiento y en el espacio—, pero se trata de un cuerpo fingido, fantasmático, que no genera fricción ninguna con los mensajes adheridos a la forma conceptual. Se trata de un cuerpo que no sorprende ni juega malas pasadas al pensamiento, que no lo pone contra las cuerdas ni lo lleva a sus extremos límites.

Advierto por ello rasgos de «la locura de la luz», sobre la que avisa Blanchot, en este afán de reducción progresiva de la multiplicidad material y formal del mundo a la unidad de una misma experiencia, a saber, lo que no es más que el preámbulo de una obra que se ocupa de las fuentes del sentido. Frente a esta “mansa locura” —como diría el poeta castellano Leopoldo Panero— una de las novelas más inquietantes procedentes de la pluma de Blanchot —*Tomás el oscuro*—, elige como *Stimmung* movilizadora una melancolía insobornable, que rehúsa toda retirada o superación de lo radicalmente otro, al saberse liberadora de un «no» que emite un peculiar placer, a saber, el de no haber encubierto la realidad de la otredad bajo la apariencia una mismidad engañosa, bajo la forma de la muerte ajena, en la que sin saberlo también una parte de mí —de cada

uno/a— viene a desaparecer. Se concede así la centralidad de la acción y la mirada a un arte de la reflexión que todo lo envuelve con su morosa pero implacable proyección sobre todo lo vivo, pero diametralmente opuesto al «placer de la reflexión» kantiano.

No hará falta —o quizás sí— desenterrar los niveles de experiencia recuperados por la epistemología social —los nombres de Miranda Fricker y José Medina surgen con fuerza aquí— para cobrar conciencia de que subyace al tratamiento kantiano de lo estético —con consecuencias de envergadura al nivel de su pensamiento jurídico— un deseo un tanto infantil de aplicar a los asuntos humanos una suerte de geometría blanca que lo recolocara idealmente todo en su sitio para resolver lo que percibimos como injusticia, opresión y violencia entre seres humanos. El paso preliminar para reconocer al otro implica en la noción kantiana de la comunidad, qué duda cabe, *dejarlo ser*, una acción emparentada con el *favor* que la facultad de juzgar muestra hacia la naturaleza y al que esta corresponde dejándose pensar, ampliando su concepto de manera considerable, pero siempre para verse enfocada desde la perspectiva de su *Geschicklichkeit* o conveniencia, de su *Tauglichkeit* o idoneidad por las cacerías de nuestras representaciones. Así, pues, cabe señalar que no hay algo así como una fenomenología *queer* en la arqueología del Juicio kantiano. Si como ha señalado Sarah Ahmed, es cierto que

[u]na fenomenología *queer* implic[a] una orientación hacia lo *queer*, una forma de habitar el mundo dando «apoyo» a aquellas personas cuyas vidas y amores les hace parecer inclinadas, extrañas o fuera de lugar (Ahmed 2006: 244).

no nos parece encontrar una sensibilidad semejante en una obra que se resiste a reconocer la belleza de la grieta insondable —no del funcional *abismo* [*Kluft*] abierto entre dos espacios legislativos, que comparece en KU, *Einl.* § IX—, de lo repugnante o del dolor. Todos ellos son nombres de *the sound and the fury* aludidos por Macbeth y, como ocurre con la *phoné* aristotélica, solo su conversión en *logos*, esto es, la aceptación de este pacto, permitiría volverlos legibles en un plano trascendental o metafísico, incluso como el gozne entre uno y otro. La violencia solo se transformará

en espectáculo para un sujeto cuando el sacrificio que implique para la imaginación dé paso al sentimiento de elevación del ánimo por obra de la conciencia moral. Sencillamente Kant no da el paso que disocia la figura de lo bello de una continuidad sinuosa, desprovista de todo obstáculo. Basta ver lo que opina de las realidades que asume pueden suscitar asco [*Ekel*] en el § 48 de KU, sobre las que sostiene que «la representación artística del objeto ya no se diferencia en nuestra sensación de la naturaleza del mismo objeto» (KU, § 48, AA 05: 312), de suerte que la imposibilidad de fingir que lo repugnante no existe y asimismo de creer que es producto del arte bella constituye la transgresión inasumible de la contemplación estética. Es suficiente leer estas líneas para comprender que la vida no es *magistra artis* en el pensamiento kantiano, sino un objeto que nunca podrá serlo, al ser solo reconocible desde la operatividad del concepto. Más bien al revés, pues para Kant verde y dorada es la teoría y nunca el presunto verde y dorado árbol de la vida, como en la ingeniosa inversión de los versos del *Fausto* alumbrada por Rafael Sánchez Ferlosio. Sin embargo, la imaginación madura cuando abandona las lentes de la simpatía de Smith, tan importante en Kant, y se deja ilustrar por las voces de la injusticia sufrida por otros. En el reciente ensayo de Fernando Broncano —*Puntos ciegos*— este criticaba la proyección de prejuicios tradicionales sobre la etnia gitana en la película *Carmen y Lola* (Arantxa Echevarría 2018), en un comentario no desprovisto de tintes blanchotianos, y animaba consiguientemente a tener la valentía de adoptar cierta ignorancia voluntaria, positiva por lo que hace a la reconfiguración de la relación que mantenemos con los otros:

Nos relacionamos siempre bajo el dominio de la imaginación sobre lo que el otro es, piensa, cree, intenta o imagina sobre nosotros. Lacan definía el deseo como el deseo del otro. En este papel, la imaginación es el lugar privilegiado de la actuación de los prejuicios y estereotipos. La opresión y exclusión de colectivos y grupos está reforzada por un continuo uso de la imaginación del otro. [...] El feminismo ha trabajado mucho el cómo la imaginación reproduce los patrones patriarcales. Se aplica también a las exclusiones de las opciones eróticas no heterosexuales. [...] También en los odios raciales. No entenderíamos las olas de xenofobia que asuelan Europa en estos tiempos sin el ejercicio activo y producido

industrialmente de imaginación sobre el otro. La imaginación es también el dispositivo de los neonacionalismos que recorren el mundo como reacción a la globalización. [...] Teniendo en cuenta esta condición humana, la resistencia imaginativa hacia los prejuicios propios cuando juzgamos la conducta de alguien es un acto de resistencia social a la opresión y la discriminación (Broncano, 2019: 214-215).

El reconocimiento de la parcialidad, esto es, del carácter situado del propio conocimiento, en la estela de G. Spivak y D. Haraway, aparece así como una estrategia de depuración del espacio público de sesgos debidos a nuestros prejuicios. El pensamiento francés contemporáneo ha sido especialmente sensible al rescate de la congruencia entre comunidad y universalidad. Podemos recordar los ensayos de M. Blanchot, pero también de J. Derrida o J. Rancière para abrir las coordenadas de la última a dimensiones materiales e incómodas para el concepto, desplegando un legado que emite una particular inquietud e incluso angustia por la impotencia de la escritura republicana para enfrentarse productivamente al desastre de lo real. Pero en semejante operación me atrevo a decir que Kant no habría visto nada más que una concesión objetable al chantaje de un juicio egoísta, en lugar de optar por uno radicalmente pluralista *de iure* como es el del gusto. Ciertamente nuestro autor elogia en la «Observación general sobre la exposición de los juicios estéticos reflexionantes» el aislamiento social motivado por una displicencia hacia lo que enumera como «la falsedad, la ingratitud, la injusticia, la puerilidad de fines que nosotros mismos consideramos importantes y grandes y en cuya prosecución los seres humanos se infligen mutuamente todos los males imaginables» (KU, AA 05: 276). Pero la observación se refiere a la «tristeza» ocasionada por el espectáculo de los males que los seres humanos se deparan mutuamente, un sentimiento sublime a juicio de Kant, a diferencia de la misantropía por antropofobia, que condena a todas luces. La perspectiva que la KU tiene por delante es examinar los primeros cimientos de la comunidad, porque lo son también de la razón y del lenguaje. El siglo XVIII no fue tampoco el siglo de la melancolía y el *Weltschmerz*, sino el de los salones y la vida social, de cuyos juegos da cuenta la obra antropológica de Kant, en los que el prejuicio, la ocultación y el ingenio aparecen como las máscaras

imprescindibles para combatir al tedio como anuncio de la llegada de la muerte, que aún no se presenta con los rasgos de la cuestión social, ese momento en que la materialidad social exige un nuevo marco de legibilidad. Resulta curioso a este respecto que Kant subraye en varias ocasiones que en soledad nadie sentiría la necesidad de acoger ningún «interés empírico» en la belleza, al estimar que, sin la sociabilidad que hubiera teorizado en las décadas anteriores a 1790 el empirismo escocés —podemos traer a nuestro horizonte hermenéutico las consideraciones de Hume sobre el mecanismo de extensión de la simpatía en el *Tratado de la naturaleza humana*—, el juicio estético de reflexión y las posibilidades que brinda para la penetración antropológica de la moralidad no se habrían llegado a desplegar. Pero, como leemos en la *Crítica del Juicio*, el gusto social es una suerte de trampa, como la incomodidad que las epidemias y peligros generan a los pueblos nómadas invitándolos a ingresar en un estado de derecho, que arrastra al sujeto civilizado a experimentar una suerte de elevación de las fuentes del placer estético, magníficamente descritas en el § 41 de la tercera *Crítica*:

[E]n un principio, solo se hacen importantes en la sociedad y se enlazan con grandes intereses estímulos como, por ejemplo, colores para maquillarse (bermellón entre los indios caribes y cinabrio entre los iroqueses) o flores, conchas, plumas de bellos colores, pero con el tiempo también bellas formas (como en las canoas, vestidos, etc.), que no llevan consigo absolutamente ningún deleite, esto es, ninguna satisfacción del goce. Hasta que, finalmente, la civilización que ha llegado al punto más elevado hace de ello casi la tarea principal de la inclinación refinada, de suerte que solo se concede valor a las sensaciones en tanto que son susceptibles de ser comunicadas universalmente. Y así, aunque el placer que cada uno siente en tales objetos solo es insignificante y sin un interés notable por sí mismo, la idea de su comunicabilidad universal aumenta sin embargo su valor casi infinitamente (KU, § 41, AA 05: 297).

Como este pasaje confirma con decisión, la línea de influencia de las leyes empiristas de la simpatía se impone sobre los goces del paseante solitario que tan profunda huella dejaron en la actitud contemplativa hacia la naturaleza que Kant adopta en esta misma obra, llegando a referirse a «la escritura cifrada con la que la naturaleza nos habla figuradamente en

sus bellas formas» (KU § 42, AA 05: 301), que los trucos de un «alegre hostelero» echaría a perder, al hacer pasar el canto producido con una caña por un «travieso muchacho» por el «agradable y bello trino del ruiseñor, en una floresta solitaria, en una tranquila noche de verano, bajo la luz de la luna» (KU § 42, AA 05: 302). La superación del interés meramente social en el gusto juega una mala pasada a Kant en este mismo § cuando califica de «toscos y carentes de nobleza» [*grob und enedel*] (KU, § 42, AA 05: 303) a quienes no muestren semejante sentimiento de respeto hacia la naturaleza y sus dones. La dificultad que el texto casi confiesa para superar el punto de vista meramente sociológico del gusto y alcanzar así la ascensión trascendental suministrada por la existencia de un mero interés intelectual en lo bello recuerda el comentario que Derrida<sup>2</sup> dedicara a la función semántica del término francés *pas* —adverbio de *negación*, pero también denominación de un *tránsito*—, asimismo hallable en la dualidad que hiende al término *arrêt*, caro a Blanchot, merecedor del mismo saldo que en castellano arroja el término *detención*. A mi entender, la misma superposición de cadenas significativas opuestas, pero complementarias en una figura oximórica, en las que Roberto Esposito ha reparado como «la imagen dramáticamente vívida del continuo suspenderse del positivo en lo negativo y del negativo en lo positivo» (Esposito, 2018: 196, trad. mía), se dan cita en la deducción kantiana del principio de comunicabilidad *a priori* que explica la aparición de lo bello como realidad mundana.

Recordemos que Kant reconoce que la *Verweilung* o *demora* que experimenta el sujeto en la contemplación placentera del juicio estético «se fortalece y reproduce a sí misma» (KU § 12, AA 05: 37), «siendo esto análogo (mas no idéntico) a la demora que sucede cuando un estímulo despierta reiteradamente la atención en la representación del objeto y el ánimo permanece pasivo» (*ibid.*). *L'arrêt* que representa la aparición de lo bello en la vida anímica del sujeto se asocia así con la detención repentina de la sensación que sorprende y la detención demorada en la reflexión que complace al permitir acceder al libre juego que las facultades anímicas siempre mantienen, a pesar de resultar invisible o inaudible para el

---

2 En el trabajo «Non/pas», en Derrida (1986).

proceso cognoscitivo. La misma ambivalencia se produce entre la *belleza adherente* y la *belleza vaga*: Kant repara en que adornos —*parerga*— tan habituales en el espacio doméstico burgués como la hojarasca para cuadros o los dibujos *à la grecque* pueden facilitar el ingreso en una contemplación que hipnotiza al sujeto, incapaz de discernir si se encuentra ante una «obra de arte» —producida por un artista— o una «obra del arte» —alumbrada por la *techne*—, por decirlo en los términos que Gérard Lebrun dedicara a la tenue frontera entre ambas realidades. Lo mismo ocurre «con las figuras cambiantes del fuego de una chimenea o de un arroyo que murmura» (KU § 22, AA 05: 244), que en sí mismos no constituyen un ejemplo de belleza, pero ocasionan un acicate para la imaginación, que puede mantener así cómodamente su juego libre. En realidad, el mismo entrecruzamiento y final solapamiento entre *phusis* y *techne* del que se levanta acta en el § 45 de la KU anuncia ya en la crisis de la Modernidad la llegada de una edad de *lo neutro*, una suerte de «grado cero de la escritura» que sirva de antesala a una verdadera «habla plural», como la que Blanchot reclama. Pero el problema es que el discurso neutro kantiano solo lo es aparentemente, pues está cargado de un innegable potencial teleológico. Barthes formuló la función crítica de la escritura neutra, de la mano del hallazgo de una «palabra transparente» ensayada por *El extranjero* de Camus, como el comienzo de una nueva instrumentalización de la forma, en esta ocasión no al servicio de una ideología hegemónica, sino de la reivindicación de un silencio que cortara el aliento. En Kant nunca hay silencio, más que ante el hallazgo del *factum* de la conciencia moral, siempre se da al menos el murmullo que como un *ritornello* permite al desorientado sujeto elegir los pasos en un espacio extraño o vuelto siniestro.

Estas reflexiones que me permito reunir en un texto que pretende ser una suerte de apéndice de este comentario colectivo parten de una intuición primera, a saber, el hecho de que el *topos* clásico de la *silva* va de la mano de la comprensión cabal, esto es, infinita, de la KU. Hablamos de una obra en la que desde su accidentada «Primera Introducción» el lector cobra conciencia de que «la via recta era smarrita», toda vez que no hay un camino en derecho que pueda conducir al principio trascendental buscado de la conformidad a fin, sino que continuas idas y venidas —*corsi*

*e ricorsi*—, interrupciones y notas generales irán marcando la demora propia de la exposición de la obra. Si algo asocia la tercera *Crítica* a los escritos de Blanchot es la preferencia por la sedimentación de lechos normativos que abren nuevas distancias, al tiempo que traen consigo nuevos caminos para la reflexión. Siempre he pensado que un pasaje crítico con la falsa inmediatez de la luz, recogido en el escrito «Nietzsche y la escritura fragmentaria» de Blanchot, se acomodaba sin demasiada fricción a la morosidad con que la KU va escanciando sus resultados teóricos, tantas veces transmitida como ritmo de pensamiento a sus lectores más devotos. También la tercera *Crítica*, tan incomprendida en su tiempo y por todo el siglo XIX, enemistado epocalmente con el trabajo y elaboración denodados sobre los conceptos que Kant pone en marcha en esta obra, rehúsa convertirse en una apoteosis de la luz, a la que con frecuencia reduce al estatuto entre kafkiano y benjaminiano del gesto minimalista, de la sutil seña o *Wink*. Pero a pesar de todo la luz conserva su autoridad platónica en Kant. Leamos el extracto al que me refiero:

La luz borra sus huellas, invisible, hace visible; garantiza el conocimiento directo y asegura la presencia plena, mientras que se retiene a sí misma en lo indirecto y se suprime como presencia. Su engaño consistiría entonces en sustraerse en una ausencia resplandeciente, infinitamente más oscura que ninguna oscuridad [...]. La luz es engañosa, en esa forma (por lo menos) doblemente: porque nos engaña sobre ella y nos engaña dando por inmediato lo que no lo es, como simple lo que no es simple. El día es un falso día no porque haya un día más verdadero, sino porque la verdad del día, la verdad sobre el día, está disimulada por el día; es solo bajo esa condición como vemos claro: a condición de no ver la claridad del día (Blanchot, 1993: 268).

En sintonía con este texto de Blanchot, Fernando Rampérez se refería en *A destiempo* (2009) a la tendencia de la escritura a señalar hacia donde no se debe, esto es, a realizar gestos comunicativos *a destiempo*, interrumpiendo seguridades y recordando incómodas ausencias. Todos ellos son rasgos que acompañan a la investigación analítica con que Kant descapa lo que hay de proceso social en el aprecio comunitario de la belleza para reconocer cuáles son los principios *a priori* que permiten hablar de una doctrina del gusto.

Pero esta afinidad se interrumpe en el momento en que un imperativo que no parece serlo fuerza a todos los sujetos racionales y sensibles a entrar en una comunidad estética, que además es portadora de no pocas promesas para la articulación de una vida legal y política en que el abuso de los poderosos sobre los desasistidos pueda ser interrumpido mediante la interposición de la acción legal. En esa comunidad me gustaría centrarme en la segunda parte de este posfacio, en sus fuentes y sobre todo en las consecuencias que este potente «paso» hacia delante kantiano tiene para la recepción contemporánea de su obra crítica. Hemos visto en algunos textos citados de la KU la presentación de la convivencia humana como una tarea de equilibrios que no en vano desembocará en el paradigma de la «insociable sociabilidad» asumido casi como lema en *Idea de una historia...* Podríamos añadir los rasgos de forzosidad con que el postulado de derecho público en la «Doctrina racional del derecho» presenta el *exeundum e statu naturali*: «en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva» (MS, RL § 42, AA 06: 307). La experiencia de la belleza cumple la función de reconciliar a la razón en su vertiente cognoscitiva con las fuentes de un primitivo placer que esta tuvo que experimentar en sus primeros pasos, consolando a sujetos como Linneo de toda amenaza derivada de una hipotética ruina de la clasificación de las cosas bajo el imperio de las palabras. Basta leer las dos introducciones de la KU —y especialmente la primera versión, finalmente desechada por Kant para ser publicada junto a la obra— para identificar que la razón se hace terapia a sí misma en la alambicada sintaxis de ambos textos. Pero esa función terapéutica lleva aparejada una delimitación concreta de la comunidad humana. En el § 9 de la KU encontramos la primera aparición de un verbo —*zumuten*— que posee los rasgos de una exigencia desmedida, casi rayana con la mala educación, en proximidad de la unanimidad que Kant propone como universalizable para todos los sujetos, que debería despertar la complacencia en lo bello emitida por el juicio estético reflexionante. El texto sostiene (AA 05: 218) que:

[c]uando llamamos a algo bello, el placer que sentimos lo exigimos, en el juicio del gusto, necesariamente de todos los demás, como si fuera una

característica del objeto determinada en él mediante conceptos, pues sin relación con el sentimiento del sujeto la belleza nada es por sí.

El pasaje citado me interesa especialmente por cuanto plantea que la emergencia de la belleza en Kant no puede permitirse la admisión de indiferencia, neutralidad o desafección algunas por parte de ningún sujeto que se tenga por racional. Se trata de un detalle crucial, desde el momento que la experiencia de la libertad estética no representa para Kant la confirmación de un modo de ser que la complacencia en la belleza viniera a desvelar, sino más bien la imposición de coordenadas con arreglo a las que la pluralidad humana debería convivir. Las luminosas tinieblas en las que transcurren respectivamente el procedimiento de análisis y de deducción de los juicios estéticos de reflexión demoran con un evidente impacto retórico sobre el lector el momento de decisión entre la naturalidad y artificialidad del gusto, decantando la cuestión hacia la segunda dirección, como anuncia el énfasis que Kant deposita siempre en la delimitación del *sensus communis* como una obra colectiva por venir. El § 22, que señala la frontera entre la *Analítica de lo bello* y la *Analítica de lo sublime* expone con elocuencia este ritmo expositivo:

Nuestra pretensión de proferir juicios del gusto demuestra que presuponemos realmente esta norma indeterminada de un sentido común. Ahora bien, la cuestión de si hay de hecho un sentido común tal en tanto que principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia, o si un principio de la razón aún más elevado nos lo ofrece tan solo como principio regulativo para producir en nosotros, lo primero de todo, un sentido común para fines más elevados; la cuestión de si el gusto es una capacidad originaria y natural o solo la idea de una capacidad artificial que aún hay que conquistar, de modo que un juicio de gusto, con su exigencia de un asentimiento universal, de hecho es tan solo una exigencia de la razón para producir una unanimidad tal de la manera de sentir; y la cuestión de si el deber, esto es, la necesidad objetiva de la confluencia del sentimiento de todos con el particular de cada cual solo significa la posibilidad de llegar a este respecto a un acuerdo, de suerte que el juicio de gusto solo representa un ejemplo de la aplicación de este principio, todas estas cuestiones ni podemos ni queremos investigarlas todavía (KU § 22, AA 05: 240).

Como es bien sabido, el § 40 de la KU recoge los resultados proporcionados por el dilatado proceso de deducción de los juicios de gusto, señalando que existe un *sensus communis* como una suerte de imperativo estético que hace posible que nos comuniquemos unos a otros contenidos judicativos meramente formales, en los que no puede sino experimentarse el deber del asentimiento. La fórmula de esta forma de comunicabilidad es una de las zonas más divulgadas del kantismo, pero no está de más que la recordemos aquí:

[P]or *sensus communis* debe entenderse la idea de un sentido *comunitario*, esto es, de una facultad de enjuiciamiento que en una reflexión presta atención en el pensamiento (*a priori*) al tipo de representación de todos los demás para, *por así decirlo*, atener su juicio a la razón humana global y sustraerse así a la ilusión que —a partir de las condiciones subjetivas privadas, que fácilmente podrían considerarse objetivas— tendría una influencia perjudicial sobre el juicio (AA 05: 293).

La presuposición de este *sensus communis* rebaja el tono enigmático con que el § 19 de KU, en el momento de análisis del momento correspondiente a la modalidad del juicio estético de reflexión, declara que la emisión del juicio de gusto comporta la pretensión de construir una comunidad de asentimiento con otros, a la que cada ánimo se ve de alguna manera arrastrado como si se tratara de un deber. Leamos el párrafo completo con la intención de averiguar con qué y desde dónde se fragua ese sentimiento de deuda y obligación, fundamental para confirmar asimismo las fuentes del diferendo que la comunidad estética posee en pensadores como Kant y Blanchot:

El juicio de gusto pretende el asentimiento de todos, y aquel que declara algo como bello desea que todos aprueben el objeto presente y, de igual manera, *deban* declararlo como bello. Así pues, en el juicio estético el *deber* [*Sollen*] es proferido, incluso según todos los datos que se exigen para el enjuiciamiento, tan solo sin embargo condicionadamente. Se demanda el asentimiento de todos los demás, porque se piensa tener para ello un fundamento que es común a todos; asentimiento con el cual también podría contarse si siempre se pudiera estar seguro de que el caso

ha sido subsumido correctamente bajo aquel fundamento como regla de la aprobación (KU § 19, AA 05: 237).

En virtud del § 40 llegamos a saber que la fuerza con que se emite cada juicio de gusto no es más que la manifestación fenoménica de una manera de reflexionar que coincide con una normatividad exigible a nuestra humanidad, conducente a purgar todo aspecto material de nuestros juicios con el fin de aislar el núcleo formal que nos permite decir algo de algo, estructura que además habría que desconectar de toda ganga pragmática. Pero la contemplación del mero despliegue de la forma también homogeniza en exceso la pluralidad que somos, a pesar de la facilidad con que pueda permitir disolver los conflictos y discrepancias entre puntos de vista. En diálogo con la comunidad estética kantiana, Rampérez, a quien citaba anteriormente, propone ampliar la matriz de esta estructura teórica y práctica, con el fin de ponerla en contacto con el saber de los cuerpos, la construcción infinita de la verdad y la estabilidad del fragmento:

Hablemos, pues, de una comunidad disimétrica siguiendo a Blanchot, en la cual no hay relación entre los mismos, lo cual resulta ser la única forma de aceptar lo otro en cuanto tal, es decir, en su no equivalencia y su disimetría. Una comunidad de ausencia más que de presencia, por tanto, y así una ausencia de comunidad. Sin soberanía, por supuesto, y de esta manera sin poder alguno. Una comunidad insuficiente siempre, en tanto esa insuficiencia permite, es la única que permite, dejar sitio a lo otro y evitar totalizaciones prepotentes e ideologizadoras o mistificadoras. Comunidad del quizá, abierta a la pregunta cuya respuesta no está dada de antemano; crítica, que se cuestiona a sí misma antes que a los demás. Una comunidad finita, hecha de la finitud de los propios seres que reúne sin unir; comunidad de los desbordados por la finitud, sea esta muerte o escritura, si es que resultan discernibles (Rampérez 2009: 184).

Esta propuesta nos permite volver a Kant desde la óptica que Blanchot invita a adoptar frente al otro, pero también frente a nosotros mismos, captando el mensaje de que —en la estela de Nietzsche— «uno siempre está equivocado, mientras la verdad empieza con dos» (Blanchot, 1993: 237). De esta manera el *chacun* comienza a reclamar sus derechos frente a su tradicional eclipse por el poder de la unanimidad y el acuerdo,

podría decirse incluso por la trampa del consenso, pero también de cierta concepción de la deliberación, como un espacio de posibilidades extinguidas por el propio marco elegido. Propongo lanzar como último pecio prometedor de diálogo y polémica un comentario de Julián Santos a un prólogo que J. Derrida antepusiera bajo el título ambiguo de *Avances* al volumen de Serge Mergel —*Le tombeau du dieu artisan*—:

Sin semejanza, sin pertenencia asegurada, sin común, ese «nosotros» no forma una unidad. Nunca se sabrá de ley de su pertenencia, ni se podrán establecer alianzas fraternales porque es «anterior a todo vínculo social», de ahí su inestabilidad congénita. Es un «nosotros» de aquellos que conllevan una ruptura consigo, una fractura interna, que incluyen una extrañeza de sí y para sí que rompe la igualdad especulativa, la reciprocidad y la síntesis unitaria de la identidad consigo. Y esa inestabilidad está implícita en lo común y por consiguiente en lo político. De aquí entonces que ese «cada» del *cada* uno y del *cada* cual, del *cada* vez, haga referencia no a la unidad, sino a la condición de acontecimiento, événement, a la acontecimentalidad irreductible de un darse y de un venir que no obstante se difiere, difiere su tiempo y difiere en la diferencia (*différance*), que abre el vínculo en la imposible relación con el otro, esa relación sin relación (Santos, 2014: 324).

La comunidad estética kantiana parte de la decisión que cada uno —*chacun*— hace por el sentido, a saber, por un sentido entendido como subsunción progresiva —y feliz— de las diferencias bajo la forma concepto, primero modesto y empírico, y progresivamente más cercano a la promesa de la lucidez trascendental. Pero Blanchot, desde, pero más allá de Kant, nos anima a explorar otra comunidad, precisamente aquella que empieza a tramarse a raíz de uno de los hilos desechados por la pluma kantiana, a saber, por esos momentos en que la experiencia y la sensación deja impotente a la representación. Y esta comunidad siempre comparece, generalmente como violencia para la comunidad del gusto, pues su mensaje no es otro que el disgusto, el malestar, el resentimiento y la indignación. Mas ella es también mundo y la negativa a negociar con ella y sus fuentes no hará sino intensificar un conflicto trágico. Pensemos en una imagen, contundente como solo puede serlo la crónica histórica: ¿cómo alinear la comunidad kantiana o schilleriana del gusto con las

barricadas de la Comuna de París o con las escenas, mucho más cercanas a nosotros, de los *gilets jaunes* concentrados cada sábado para meter fuego al París biempensante? No puede haber nada mejor para un volumen colectivo que cerrarse con un interrogante, que da paso a una recepción no inhibida por el sentimiento de una deuda que se considera imposible de saldar. Kant nos enseña a pensar por cuenta propia. Recojamos ese guante, no decepcionemos su franco y arrojado respeto hacia la libertad del pensamiento, liberado de los corsés de la presunta ortodoxia de la interpretación en filosofía.

*Oslo, 8 de agosto de 2019*



# Bibliografia/Bibliografía

## OPERE DI KANT

- KrV (1904) (1911). *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 3. Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.
- (1965)/(2005). *Critica della ragion pura*. Traduzione e cura di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riv. da V. Mathieu. Roma-Bari: Laterza, nuova ed.
- (1967a/2004). *Critica della ragion pura*. Traduzione di P. Chiodi. Torino: UTET.
- (2004a). *Critica della ragion pura*. Traduzione italiana a cura di C. Esposito. Milano: Bompiani.

— (2004b). *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.

EEKU (1910). *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 20. Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter:193-251.

— (2014). Traduzione italiana di R. Hohenemser, in S. Palermo (a cura di), «*Sulla Prima introduzione alla Critica della facoltà del giudizio*». *il cannocchiale. Rivista di studi filosofici*, xxxix/1: 15-81.

— (2011, 2017). *La Primera Introducción de la “Crítica del Juicio”*. Estudio introductorio, traducción castellana y notas de N. Sánchez Madrid. Madrid: Escolar y Mayo.

Prol (1911). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: *Gesammelte Schriften*, Abt. I, Bd. IV. Berlin: Walter de Gruyter: 253-383.

— (1967b). *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*. Trad. it. di P. Carabellese. Bari: Laterza.

GSE (1912). *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. In: *Gesammelte Schriften*, Abt. I, Bd. II. Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.

— (1982). *Scritti precritici*. Traduzione italiana. Roma-Bari: Laterza: 291-346.

VBO (1912). *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus von M. Immanuel Kant, wodurch er zugleich seine Vorlesungen auf das bevorstehende halbe Jahr ankündigt*, in *Gesammelte Schriften*, Abt. I, Bd. II. Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.

KU (1913). *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.

- (1985). *Critique de la faculté de juger*. Édition publiée sous la direction de F. Alquié, trad. de J.-R. Ladmiral, M.-B. de Launay, J.-M. Vaysse. Paris: Gallimard.
  - (1995). *Critica della capacità di giudizio*. Traduzione di Leonardo Amoroso. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2 voll.
  - (1995a). *Critique de la faculté de jugement*. Édition par A. Renaut. Paris: Aubier.
  - (1997). *Critica del Giudizio*. Traduzione di A. Gargiulo, Introduzione di P. D'Angelo. Roma: Laterza.
  - (1960). *Critica del Giudizio*. Trad. it. di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra. Bari: Laterza.
  - (1999). *Critica della facoltà di giudizio*. Traduzione italiana a cura di E. Garroni e H. Hohenegger. Torino: Einaudi.
  - (1991). *Critica de la facultad de juzgar*. Traducción, introducción, notas e índice de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores, 1991.
  - (2000). *Critique de la faculté de juger*. Traduit et introduit par A. Philonenko. Paris: Vrin.
  - (2000a). *Critique of the Power of Judgement*. Ed. by P. Guyer, transl. by P. Guyer and E. Matthews. Cambridge-New York: Cambridge UP.
  - (2003/2012a/2016). *Critica del discernimiento*. Edición y traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Machado Libros.
  - (2013). *Critica del Giudizio*. Traduzione a cura di Alberto Bosi. Torino: UTET.
  - (2016). *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von H. F. Klemme, mit Sachanmerkungen von P. Giordanetti. Hamburg: Meiner.
- KpV (1913). *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Gesammelte Schriften*, Abt. I, Bd. 5. Berlin: Walter de Gruyter.
- (2000/2013b). *Critica de la razón práctica*. Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.
  - (1950). *Critica della ragion pratica*. Trad. it. di F. Capra, riveduta da E. Garin. Bari: Laterza.
  - (2004). *Critica della ragione pratica*. Traduzione a cura di Vittorio Mathieu. Milano: Bompiani.

MS (1914). *Metaphysik der Sitten*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. Berlin: B. G. Walter de Gruyter.

— (2009<sup>10</sup>). *La metafisica dei costumi*. Traduzione a cura di Giovanni Vidari. Roma-Bari: Laterza.

Anth (1917). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 7. Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.

— (1994 a). *Antropologia pragmatica*. Traduzione italiana a cura di A. Guerra. Roma-Bari: Laterza.

SF (1917). *Der Streit der Fakultäten*. In: *Kant's Gesammelte Schriften* Bd. 7. Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.

— (1994 b). *Il Conflitto delle facoltà*. Traduzione italiana a cura di D. Venturelli. Brescia: Morcelliana.

— (2003). *El conflicto de las Facultades. En tres partes*. Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.

Br (1922). *KANTS Briefwechsel (1747-1788)*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1. Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.

— (1990). *Epistolario filosofico, 1761-1800*. Traduzione italiana. Genova: Il Melangolo.

VT (1923). *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter: 387-406.

— (1991). *D'un tono da signori assunto di recente in filosofia [1796] in Scritti sul criticismo*. Traduzione italiana a cura di G. De Flaviis. Roma-Bari: Laterza: 255-273.

IaG (1923). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher*

- Absicht*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter: 15-31.
- (1995). *Scritti di storia politica e diritto*. Traduzione italiana a cura di F. Gonnelli. Roma-Bari: Laterza: 29-44.
- ÜGTP (1923). Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie. In: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter: 157-184.
- HN (1923) *Kants handschriftlicher Nachlass 1 e 2: Anthropologie*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 15.1 e 15.2. Berlin: B. G. Walter de Gruyter.
- (2013). *Riflessioni sul gusto*. Traduzione parziale a cura di O. Meo. Palermo: Aesthetica.
- (1991a) *Antología* —del *Nachlass* relativo a su filosofía práctica. Edición de Roberto R. Aramayo. Barcelona: Península.  
[https://www.academia.edu/9878585/Antolog%C3%ADa\\_del\\_Nachlass\\_de\\_Kant](https://www.academia.edu/9878585/Antolog%C3%ADa_del_Nachlass_de_Kant)
- (1991b) *Antropología práctica* —según el manuscrito de Mrongovius—. Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid: Tecnos.  
[https://www.academia.edu/32864782/Antropolog%C3%ADa\\_pr%C3%A1ctica\\_manuscrito\\_de\\_Mrongovius\\_.pdf](https://www.academia.edu/32864782/Antropolog%C3%ADa_pr%C3%A1ctica_manuscrito_de_Mrongovius_.pdf)
- HN (1924). *Kants handschriftlicher Nachlass 3: Logik*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 16. Berlin: B. G. Walter de Gruyter.
- V-Anth/Mensch (1997b). *Immanuel Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegeben von Fr. Ch. Starke*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 25. Berlin: Walter de Gruyter.
- Vorlesung zur Moralphilosophie* (2004). Hrsg. von W. Stark. Berlin-New

York de Gruyter.

— (1998). *Lecciones de Ética* —que combina la edición de Lehmann para la Academia y la publicada por Paul Menzer en 1924—. Edición de Roberto R. Aramayo, en colaboración con Concha Roldán. Barcelona: Crítica.

[https://www.academia.edu/6163725/Kant.\\_Lecciones\\_de\\_Etica](https://www.academia.edu/6163725/Kant._Lecciones_de_Etica)

*Fundamentación de una metafísica de las costumbres* (2012b). Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.

*La religione nei limiti della semplice ragione* (1980). Trad. it. Di M. M. Olivetti. Roma-Bari: Laterza.

*Lezioni di filosofia della religione* (1988). A c. di C. Esposito. Napoli: Bibliopolis.

*¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (2013a). Edición de Roberto R. Aramayo, en colaboración con Concha Roldán y Manuel Francisco Pérez López. Alianza Editorial, Madrid.

*Hacia la paz perpetua. Un diseño filosófico* (2018). Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid: Ediciones Alamanda. <https://ctkebooks.net/wp-content/uploads/2018/10/HACIA-LA-PAZ-PERPETUA.pdf>

## LETTERATURA CRITICA

AA.VV. (1990). «Nel bicentenario della “Critica del Giudizio” di Kant». *Verifiche*, 19, 1-2.

AA.VV. (1990-1991). «Kant: “Critique du Jugement”». *Revue Internationale de Philosophie*, 1<sup>re</sup> partie 45 (1990), n. 176 ; 2<sup>ème</sup> partie 45 (1991), n. 177.

ADAMS, R. M. (1994). *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, New York-Oxford: Oxford University Press.

- ADICKES, R. (1927). *Kant und die Als-Ob-Philosophie*. Stuttgart: Frommann.
- AGAMBEN, G. (2017). *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. Torino: Bollati Boringhieri.
- AHMED, S. (2019). *Fenomenología queer*. Barcelona: Bellaterra.
- ALLISON, H. (2001). *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge: York: Cambridge University Press.
- (2003). «Kant's Antinomy of Teleological Judgment». In: Paul Guyer (ed). *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*. USA: Lanham: 219-236.
- 2012: «Kant's Antinomy of Teleological Judgment». In: Id., *Essays on Kant*. Reino Unido: Oxford University Press: 201-214].
- AMERIKS, K. (2008). «Status des Glaubens (§§ 90-91) und Allgemeine Anmerkung über Teleologie». In: Höffe, Otfried (Hrsg.). *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Ausgabe: 331-350.
- AMOROSO, L. (1984). *Senso e consenso. Uno studio kantiano*. Napoli: Guida.
- ARAMAYO, Roberto R. (2018a). *Kant. Entre la moral y la política*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2018b). «El trasfondo kantiano del compromiso político de Ernst Cassirer y sus paralelismos con el republicanismo del Kant favorable a la Revolución francesa». Texto redactado para el III. Encuentro internacional CTK (Revista *Con-Textos Kantianos*) *Variedades de la razón práctica* (Santiago de Chile, 22-23 agosto 2018) –manuscrito presentado al congreso.
- (2018c). «Radical and Moderate Enlightenment? The Case of Diderot and Kant». In: Concha Roldán, Daniel Brauer, Johannes Rohbeck (eds.), *Philosophy of Globalisation*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter: 315-326. <http://doi.org/10.1515/9783110492415-023>
- (2018d). «La esperanza kantiana como apuesta moral del creer en uno mismo. *Autoconfianza, autosuficiencia y autosatisfacción* o las tres dimensiones del concepto kantiano de *autonomía*». En Nuria Sánchez Madrid/P Satne (ed.), *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O'Neill*. Valencia: Tirant Lo Blanc: 270-285.

- (2018e). «El trasfondo de la filosofía kantiana en el compromiso político de Ernst Cassirer. (Una presentación de su artículo *El Judaísmo y los mitos políticos modernos*)». *Isegoría* 59: 373-402.
- (2017a). «La perspective *juridico-politique* de l’usage pratique de la raison dans les opuscules Kantiens de 1784». In: R. Terra / M. Ruffing (ed.). *Kant. L’année 1784. Droit et philosophie de l’histoire*. Paris: J. Vrin: 295-303.
- (2017b). «Conversación con Roberto R. Aramayo con motivo de su 60 cumpleaños» por Ileana Paula Beade, *Con-Textos Kantianos* CTK6: 366-380. <https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/279/341>
- ARENDDT, H. (1982). *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Brighton: Harvester Press.
- (1983). *Sulla rivoluzione*. Rocca San Casciano: Edizioni di Comunità; ed. originale, *On Revolution*. New York: The Viking Press 1963.
- ASSUNTO, R. (1969). «Libertà nel regno della necessità». *De Homine*, 31-2: 119-154.
- BAGGIO, G. (2016). *Fuori prezzo. Lyotard oltre il postmoderno*. Lecce: Pensa Multimedia.
- BANFI, A. (a cura di) (1934). *I. Kant. Critica del giudizio estetico* (estratti). Milano: Mondadori.
- BANHAM, G. (2000). *Kant and the End of Aesthetics*. London: Palgrave Macmillan.
- BARALE, M. (1988). *Kant e il metodo della filosofia*. Pisa: ETS.
- BARTUSCHAT, W. (1972). *Zum Systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilkraft*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- BAUM, H. (2015). *Georg Friedrich Händel als Patient; Das Genie und seine Erkrankungen. Eine Neubewertung*, Stuttgart: Ibidem-Verlag.
- BAUM, M. (1990). «Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs». In: H.-F. Fulda und R.-P. Horstmann (hrsg.), *Hegel und die “Kritik der Urteilkraft”*. Stuttgart: Klett-Cotta:158-173.
- (1991). «Subjecktivität, Allgemeingültigkeit und Apriorität des Geschmacksurteils bei Kant». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 39: 272-284.

- BAUMGARTEN, A.G. (1963<sup>2</sup>) (1779). *Metaphysica*. Editio VII. Halae Magdeburgica. Rist. Hildesheim: Olms.
- (1986) (1750). *Æsthetica*. Rist. Hildesheim: Olms.
- (2000). *L'Estetica*. Traduzione italiana a cura di S. Tedesco. Palermo: Aesthetica.
- BAXLEY, A. (2005). «The *Practical Significance of Taste* in Kant's *Critique of Judgment*: Love of Natural Beauty as a Mark of Moral Character». *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 63/1: 33-45.
- BAZZICALUPO, L. (2001). «Il Kant di Hannah Arendt». In: G. M. Chiodi, G. Marini, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Kant*. Milano: Franco Angeli: 153-158.
- BECK, L.W. (1978). «On the Putative Apriority of Judgments of Taste», in Id. *Essays on Kant and Hume*, New Haven/London: Yale University Press: 167-170.
- BEISER, F. C. (1992). *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BELTING, H., (1983/1990). *La fine della storia dell'arte o la libertà dell'arte*, Torino: Einaudi [*Das Ende der Kunstgeschichte?*. München: Dt. Kunstverlag].
- BENEDIKT, M. (1981). *Bestimmende und reflektierende Urteilskraft*. Wien: Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs.
- BIANCHI, M. L. (2005). *Commento alla Critica della facoltà di giudizio di Kant*, Firenze: Le Monnier.
- BLANCHOT, M. (1993). *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monteavila.
- BODEI, R. (1981). «*Tenerezza per le cose del mondo*. Sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e in Hegel». In: V. Verra (a cura di). *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli: 179-218.
- BÖHME, G. (1999). «Pfeffergärten auf Sumatra». In: *Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag: 41-43.
- BOMMERSHEIM, P. (1927). «Der vierfache Sinn der Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie der Organischen». *Kant-Studien*, 32: 290-309.

- BONDELI, M. (2015). «Reinhold's Correspondence with Kant». In: V. L. Waibel (ed.), *Detours, Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in Eastern Europe*. Göttingen: Vienna University Press:139-147.
- BOURDIEU, P. (1979/1983). *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna: Il Mulino. [*La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Les Editions de Minuit].
- BOSI, A. (2013). «Introduzione». In: I. Kant, *Critica del Giudizio*. Torino: UTET.
- BRANDT, R. (1989). «The Deductions in the Critique of Judgment: Comments on Hampshire and Horstmann». In: E. Förster (Ed.), *Kant's Transcendental Deductions, The Three Critiques and the Opus postumum*, Stanford: Stanford University Press:177-90.
- (1994). «Die Schönheit der Kristalle und das Spiel der Erkenntniskräfte. Zum Gegenstand und zur Logik ästhetischen Urteils bei Kant». In: Reinhard Brandt/Wener Stark (Hrsg.), *Autographen, Dokumente und Berichte. Zur Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants*, Hamburg: Felix Meiner: 19-57.
- (2015). «Historisches zum Erhabenen», *Studi di estetica* 2: 23-62. (Numero monografico a cura di S. Chiodo e S. Feloj, *Natura, libertà e giudizio estetico in Kant*).
- BRONCANO, F. (2019). *Puntos ciegos. Ignorancia pública y conocimiento privado*. Madrid: Lengua de Trapo.
- BURKE E. (1985). *Inchiesta sul bello e il sublime*, a cura di G. Sertoli e G. Miglietta. Palermo: Aesthetica.
- BURNHAM, D. (2000). *An Introduction to Kant's Critique of Judgement*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- CAPOZZI, M. (2011). «Le inferenze del giudizio riflettente nella logica di Kant». *Studi Kantiani*, 24: 11-48.
- (2002). *Kant e la logica*. Napoli: Bibliopolis.
- CARCHIA, G. (1981). «Le rovine della rappresentazione. Lettura della "Critica del Giudizio"». *Rivista di estetica*, 8: 57-84.
- CASSIRER, E. (1921/1984). *Kants Leben und Lehre*. Berlin: Bruno Cassirer [*Vita e dottrina di Kant*. Trad. it. di G. A. De Toni. Firenze: La

- Nuova Italia].
- CASSIRER, H.W. (1938). *A Commentary on Kant's Critique of Judgement*. London: Routledge.
- CATENA, M. T. (1996). *Orientamento e disorientamento. Il sublime come luogo sistematico della filosofia di Kant*. Milano: Guerini.
- CHEETHAM, M. A. (2001). *Kant, Art and Art History*. Cambridge: Cambridge UP.
- CHIEREGHIN, F. (1991). *La libertà in Kant*. Trento: Verifiche.
- CIARLARIELLO, S. (2017). *Onde gravitazionali: una finestra sul lato oscuro dell'universo*. Villaricca: Cento autori.
- CLEWIS, R. (2009). *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*. Cambridge: CUP.
- COHEN, H. (1910). *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. Berlin: Bruno Cassirer.
- (1987/1990). *Kant's Theorie der Erfahrung*. In: *Werke* (5. Aufl.), Bd. 1.1. . Hildesheim-Zürich-New York: Olms [*La teoria kantiana dell'esperienza*. Traduzione italiana parziale. Milano: FrancoAngeli].
- (1989). *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. In: *Werke*, Bd. 4. Hildesheim-Zürich-New York: Olms.
- COHEN-HALIMI, M. (2015) «Siegfried Kracauer et la “ métaphysique du roman policier “». *Cahiers philosophiques*. 4 (n° 143): 51-66.
- COLOMBO, E. (2004). «Teodicea, sommo bene e moralità in Kant». *Acme*, 57: 293-306.
- COSTELLOE, T. (2013). *The British Aesthetic Tradition From Shaftesbury to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge UP.
- CRAWFORD, D. (1974). *Kant's Aesthetic Theory*. Madison: University of Wisconsin Press.
- (1982). «Kant's theory of creative imagination». In: T. Cohen e P. Guyer (ed.), *Essays in Kant's Aesthetics*. Chicago: University of Chicago Press:151-178.
- (1989). *The Kantian Sublime. From Morality to Art*. Oxford: Clarendon Press.
- CUNICO, G. (2001). *Il chiliasmo del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*. Pisa: ETS.

- (2008) *Il mondo come totalità teleologica*. In: L. Fonnesu (a cura di). *Etica e Mondo in Kant*. Bologna: Il Mulino: 211-235.
- (2008a). «Erklärungen für das Übersinnliche: physikotheologischer und moralischer Gottesbeweis». In: O. Höffe (Hrsg.). *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Ausgabe: 309-330.
- D'ANGELO, P. (1997). «Introduzione». In: I. Kant. *Critica del Giudizio*: V- XLIV. Traduzione di A. Gargiulo. Roma-Bari: Laterza.
- (1997 b). *L'estetica del romanticismo*. Bologna: Il Mulino.
- (2008). «Il genio dal Romanticismo a oggi». In: L. Russo (a cura di), *Il genio. Storia di una idea estetica*. Palermo: Aesthetica:161-196.
- DANTO, A. C. (1984/2008a). *La fine dell'arte*. In: Idem, *La destituzione filosofica dell'arte*, a cura di T. Andina. Palermo: Aesthetica [*The End of Art*. In: B. Lang (a cura di), *The Death of Art*, New York: Haven Publishers].
- (1997/2008b). *Dopo la fine dell'arte. L'arte contemporanea e il confine della storia*, Milano: Mondadori. [*After the End of Art. Contemporary Arts and the Pale of History*. Princeton: Princeton University Press].
- DELBOS, V. (1905). *La philosophie pratique de Kant*. Paris: Alcan.
- DERRIDA J. (1986). *Parages*. Paris: Galilée.
- (1978). *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion / *La verdad en pintura*. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós.
- DESMOND, W. (1998). «Kant and the Terror of Genius: Between Enlightenment and Romanticism». In: H. Parret (ed.), *Kants Ästhetik, Kant's Aesthetics, L'esthétique de Kant*. Berlin/New York: Walter de Gruyter: 594–614.
- DIDEROT, D. (1994) *Oeuvres* (éd. de Laurent Versini). Paris: Robert Laffont.
- DI SANZA, S. (2010). Arte y naturaleza. El concepto de “Técnica de la naturaleza” en la *Kritik der Urteilskraft* de Kant. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- (2018). «Kant ¿una estética negativa? Reflexiones sobre la función de la negación en el primer y segundo momento de la *Analítica de lo bello* en la *Crítica de la facultad de juzgar estética* de I. Kant». En: *Immanuel Kant. Los Rostros de la Razón*, Volumen III: *Filosofía de la Religión*,

- de la Historia y Estética*. Coeditores Álvaro Peláez (UAM-Cuajimalpa), Pedro Stepanenko (UNAM–Instituto de Investigaciones Filosóficas) y Gustavo Leyva (UAM-Iztapalapa). Universidad Autónoma de México: UAM-Iztapalapa. Actualmente en Edición.
- DICKIE, G. (1996). *The Century of Taste*. Oxford: Oxford University Press.
- DÖRFLINGER, B. (1988). *Die Realität des Schönen in Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft*. Bonn: Bouvier.
- (1991). «Zum Status der Empfindung als der materialen Bedingung der Erfahrung». In: G. Funke (Hrsg.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. II.1. Bonn: Bouvier: 101-117.
- (2010). «Kant über das Defizit der Physikotheologie und die Notwendigkeit der Idee einer Ethikontheologie». In: Norbert Fischer, Maximilian Forschner (Hrsg.), *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg im Breisgau: Herder: 72-84.
- DORNER, A. (1900). «Kants Kritik der Urteilskraft in ihrer Beziehung zu den beiden anderen Kritiken und zu den nachkantischen Systemen». *Kant-Studien*, 4: 248-285.
- DRIVET, D. (1999). «La formazione della “Critica del Giudizio” e il ‘mondo dei fini»». *Studi kantiani*. 12: 87-114.
- DÜSING, K. (1968/1986<sup>2</sup>). *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. *Kant-Studien. Ergänzungshefte 96*. Bonn: Bouvier.
- ECHEVERRÍA, J. (1981). *Leibniz. El Autor y su Obra*. Barcelona: Barcanova.
- ERNST, W. (1909). «Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältniss zu den Kategorien». *Kant-Studien. Ergänzungshefte 14*. Berlin: Reuther & Reichard.
- ESPOSITO, C. (2018). *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*. Torino: Einaudi.
- (2008). «I limiti del mondo e i confini della ragione. La teologia morale di Kant». In Fonnesu, Luca (a cura di), *Etica e Mondo in Kant*. Bologna: Il Mulino: 236-269.
- EWING, A.C. (1924). *Kant's Treatment of Causality*. London: Routledge.
- FAILLA, M. (2018). «Das Wohlwollen bei Kant. Zu einer neuen

- Anthropologie». In: *Der Zyklus in der Wissenschaft Kant und die anthropologia transcendentalis*. Felix Meiner Verlag: Hamburg: 141-154.
- FELOJ, S. (2011). «Towards an Alternative: Crisis of the system or mediation between Nature and Freedom? The concept of „Einheit der Erfahrung“ in the „Erste Einleitung“». In: *Akten des XI. Internationaler Kant Kongress*. Hrsg. von S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca. Berlin: De Gruyter: 539-546.
- (2012). *Il sublime nel pensiero di Kant*. Brescia: Morcelliana.
- (2017). *Estetica del disgusto. Mendelssohn, Kant e i limiti della rappresentazione*. Roma: Carocci.
- FELTEN, G. (2004). *Die Funktion des „sensus communis“ in Kants Theorie des ästhetischen Urteils*. München: Wilhelm Fink.
- FERRARIN, A. (2015). *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- FERRON, I. (2013). «Il pensiero antinomico nella KU». *Kant e-Prints*. Campinas 2, 8/2: 67-76.
- FERRY, L. (1993). *Homo aestheticus: The Invention of Taste in the Democratic Age*. Chicago: The University of Chicago Press.
- FONNESU, L. (2015). «Kant on Private Faith and Public Knowledge». *Rivista di Filosofia*, 106: 360-390.
- FÖRSTER, E. (1989). *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*. Palo Alto: Stanford University Press.
- FORTI, S. (1992). «Hannah Arendt e la facoltà del giudicare: considerazioni su una eredità contesa». *Teoria politica*, 3: 123-155.
- FRICKE, C. (1990). *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*, Berlin-New York, de Gruyter.
- (2008). «Kants Deduktion der reinen ästhetischen Urteile (§§ 30-38)». In: O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag: 121-136.
- FUGATE, C. D. (2014). *The Teleology of Reason. A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- GALLOIS, L. (2008). *Le souverain bien chez Kant*. Paris: Vrin.
- GADAMER, H.-G. (1972). *Verità e metodo*. Milano: Bompiani.

- GARCÍA MARQUÉS, A. (2003). *Richard Knapwell y la controversia sobre la unidad de la forma*. Murcia: Ediciones Isabor.
- GARELLI, G. (1999). *La teleologia secondo Kant. Architettonica, finalità, sistema (1781-1790)*. Bologna: Pendragon.
- GARRONI, E. (1975/1976/1998). *Eстетica ed epistemologia*, Roma: Bulzoni, rist. Milano: Unicopli.
- (1978/2010). *Creatività*. Macerata: Quodlibet.
- (1986). *Senso e paradosso*. Roma-Bari: Laterza.
- (1989). «Kant e il “principio di determinazione” del giudizio estetico», *Paradigmi*,7: 7-19.
- (1992). *Eстетica. Uno sguardo attraverso*, Milano: Garzanti.
- (2003). «Immagine interna, figura-segno e lo schematismo kantiano». In: Id., *L'arte e l'altro dall'arte. Saggi di estetica e di critica*, Roma-Bari: Laterza:76-88.
- GARRONI, E./HOENEGGER, H. (1999). *Introduzione*. In: I. Kant. *Critica della facoltà di giudizio*. Torino: Einaudi.
- GARRONI, E./MARCUCCI, S. (1980). «Lettere kantiane». *Studi di Estetica*,V: 15-64.
- GASCHÉ, R. (2003). *The Idea of Form: Rethinking Kant's Aesthetics*. Stanford: Stanford University Press.
- GAVA, G. (2007). «La contingenza della natura tra la “Critica della ragion pura” e la “Critica della facoltà di giudizio”». In: C. La Rocca (a cura di), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*. Pisa: ETS: 169-201.
- GIGLIOTTI, G. (2001). «Il rispetto di un tulipano. Riflessioni sul sistema kantiano delle facoltà», *Rivista di storia della filosofia*, 56.1: 25-61.
- GINSBORG, H. (1990/1991). *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*. New York-London: Routledge.
- (1998), «Kant and the Subjectivity of Taste». In: H. Parret (ed.), *Kant's Aesthetic*. Berlin-New York: De Gruyter: 448-465.
- (2001). «Kant on Understanding Organisms as Natural Purposes». In: Watkins, E. (ed.). *Kant and the Sciences*. USA: Oxford University Press: 231-258.
- (2004). «Two Kinds of Mechanical Inexplicability in Kant and

- Aristotle». *Journal of History of Philosophy*, 42.1:33-65.
- (2006). «Kant's Biological Theology and its Philosophical Significance». In: G. Bird (ed.), *A Companion to Kant*, Oxford: Blackwell: 455-469.
- (2008). «Interessloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe (§§1-9)». In: Otfried Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Berlin: Akademie Verlag: 59-77.
- GIORDANETTI, P. (1991). «Kant e Gerard». *Rivista di storia della filosofia*, 46- 4: 661-699.
- (2011). *Etica, genio e sublime in Kant*, Milano: Mimesis.
- (1995). «Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie». *Kant-Studien* 86 (4): 406-430.
- GONNELLI, F. (1999). *Guida alla lettura della Critica della ragion pratica*. Roma – Bari: Laterza.
- (2012). «Zweck an sich selbst e Endzweck. Note sul concetto di finalità tra la Fondazione della metafisica dei costumi e la Critica del Giudizio», *La Cultura*: 467-96.
- (2013). «Moral Teleology and Moral Theology in the Kritik der Urteilskraft». In: Bacin, Stefano et al. (Hrsg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*. Berlin-New York: de Gruyter: 269-80.
- GOY, I. (2014). «Kant's Theory of Biology and the Argument of Design». In: E. Watkins-I. Goy (eds.). *Kant's Theory of Biology*. Berlin: Walter De Gruyter: 203-220.
- (2017). *Kants Theorie der Biologie. Ein Kommentar. Eine Lesart. Eine historische Einordnung*. Berlin-New York: de Gruyter.
- GRAZIANO, M. (2016). «Il cinguettio dell'universo. Le onde gravitazionali tra teorie, tentativi ed errori», *S&F\_scienzaefilosofia.it*, 01 June, Issue 15: 139-148.
- GRIER, M. (2001). *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*. Cambridge-New York: CUP.
- GUYER, P. (1979/1997<sup>2</sup>/2008). *Kant and the Claims of Taste*, Oxford/Cambridge: Oxford University Press and Cambridge University Press.
- (2001). «Organisms and the Unity of Science». In: E. Watkins (ed.).

- Kant and the Sciences*. Oxford: Oxford University Press: 259-281.
- (2003). *Kant's Critique of the Power of Judgement. Critical Essays*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- (2006). «Kant's ambitions in the third Critique». In: Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and the Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press: 538-587.
- (2007). «Exemplarity originality: Genius, Universality and Individuality». In: B. Gaut (ed.), *The Creation of Art: New Essays in Philosophical Aesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press: 116-137.
- (2009). «The Harmony of the Faculties in Recent Books on the *Critique of the Power of Judgment*». *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 67/2: 201-221.
- (2014). *A History of Modern Aesthetics*, Cambridge: Cambridge UP.
- HARTZ, G. (1992). «Leibniz's Phenomenalisms». *Philosophical Review*, 101, 3: 511-549.
- HEIDEGGER, M. (1973). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klosterman.
- (1981). *Kant e il problema della metafisica*. Traduzione italiana di M. E. Reina, Introduzione e cura di V. Verra. Roma-Bari: Laterza.
- HEINRICH, D. (1994). *The Unity of Reason*. Ed. and with an introd. by R. L. Velchey. Trans. by J. Edwards, L. Hunt, M. Kuehn, G. Zoeller. Cambridge-London: Harvard University Press.
- HINSKE, N. (1990). «Kants Anverwandlung des ursprünglichen Sinnes von Idee». In: Atti a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi. *Idea*, 6. Colloquio internazionale, Roma: ILIESI: 317-327.
- HÖFFE, O. (2008). Hrsg. *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Berlin: Akademie Verlag.
- (2008a). «Der Mensch als Endzweck (§§ 82-84)». In: Höffe, Otfried (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag: 289-308.
- (2008b). «Urteilskraft und Sittlichkeit. Ein moralischer Rückblick auf die dritte Kritik». In: Höffe, Otfried (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag: 351-365.
- HOHENEGGER, H. (1990). «Note per un'interpretazione del sublime in

- Kant», *Il cannocchiale*, *Rivista di Studi filosofici*, 3: 156-188.
- (2004). *Kant, filosofo dell'architettonica. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*. Macerata: Quodlibet.
- HOHENEMSER, R. (1950). *La genesi della Critica del Giudizio di Kant e la Prima Introduzione*. [http://www.iliesi.cnr.it/fonti\\_online/index.shtml](http://www.iliesi.cnr.it/fonti_online/index.shtml):72.
- HORKHEIMER, M. (1925). *Über Kants "Kritik der Urteilskraft" als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*. [Habilitationsschrift] Frankfurt a. M.
- (1981). *"Kant: la Critica del Giudizio"*. Traduzione italiana e introduzione di Pirillo, N. Napoli: Liguori.
- HORSTMANN, R.-P. (1989). «Why Must There Be a Transcendental Deduction in Kant's *Critique of Judgment*?». In: E. Förster (Ed.), *Kant's Transcendental Deductions, The Three Critiques and the Opus postumum*. Stanford: Stanford University Press:157-76.
- HUGHES, F. (1990/2010). *Kant's Critique of Aesthetic Judgement. A Reader's Guide*. London: MPG Books Group. London/New York: Continuum.
- (2007). *Kant's Aesthetic Epistemology. Form and World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- HUME, D. (1779). *Dialogues Concerning Natural Religion*. London.
- HYUN PARK, K. (2009). *Kant über das Erhabene. Rekonstruktion und Weiterführung der kritischen Theorie des Erhabenen Kants*. Bonn: Königshausen & Neumann.
- IANNELLI, F. (2006). *Oltre Antigone. Figure della soggettività nella fenomenologia dello spirito di G. W. F. Hegel*. Roma: Carocci.
- (2016). «Il profeta, l'eretico, il filosofo post-pop e l'apocalisse mancata. Ovvero Hegel, Belting e Danto sull'arte e le sue sorti». In: F. Iannelli, G. Garelli, F. Vercellone, K. Vieweg (a cura di), *Fine o nuovo inizio dell'arte*. Pisa: ETS:129-143.
- (2018). «Kants ästhetische Reflexion heute». *Kant-Studien*, 4: 3891-3898.
- ILLETERATI, L.-MICHELINI, F. (2008). «Introduction». In: Illetterati, Luca-Michelini, Francesca (eds.). *Purposiveness. Teleology Between*

- Nature and Mind*. Frankfurt am Main: Ontos Verlag.
- ILLETTERATI, L. (2008a). «Being-for. Purposes and Functions in Artefacts and Living Beings». In: Illetterati, Luca-Michelini, Francesca (eds.). *Purposiveness. Teleology Between Nature and Mind*. Frankfurt am Main: Ontos Verlag:135-162.
- (2014). «Teleological Judgment: Between Technique and Nature». In: E-Watkins-I. Goy (ed.). *Kant's Theory of Biology*. Berlin: Walter De Gruyter: 81-98.
- JASPERS, K. (2001). *Genio e follia, Strindberg e Van Gogh*, Milano: Raffaello Cortina Editore. [*Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin*. Bern: Bircher 1922].
- KLEIST, E. (2000). *Judging Appearances: A Phenomenological Study of the Kantian 'Sensus Communis'*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- KLEMMER, H. (2009). *Einleitung*. In: I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag: XVII-CI.
- (2014). «Gehören hypothetische Imperative zur praktischen Philosophie? Wille und praktische Vernunft in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in der "Ersten Einleitung" in die *Kritik der Urteilskraft*». In: Palermo S.V. (a cura di), *Sulla Prima Introduzione alla Critica della facoltà del Giudizio*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane: 209-231.
- KOHLER, G. (1980). «*Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung*». Berlin-New York: de Gruyter.
- (2008). «Gemeinsinn oder: Über das Gute am Schönen. Von der Geschmackslehre zur Teleologie (§§ 39-42)». In: O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag: 137-50.
- KRACAUER, S. (1997). *Il romanzo poliziesco*. Torino: Editori Riuniti.
- KRAVITZ, A. (2017). «Geht die Physikotheologie der Ethikotheologie vorher? Ein Blick auf Kants Prioritätsthese». *Kant-Studien*,108: 568-588.
- KREINES, J. (2005). «The inexplicability of Kant's *Naturzweck*: Kant on Teleology, Explanation and Biology». *Archiv für Geschichte der*

*Philosophie*, 87, 3: 370-411.

KUKLA, R. (ed.) (2006). *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

KULENKAMPFF, J. (1974). *Materialen zu Kants "Kritik der Urteilkraft"*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

— (1978/1994). *Kants Logik des ästhetischen Urteils*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

LANDUCCI, S. (1984). «Sulla 'finalità interna' della natura in Kant». *Rivista di filosofia*, 75: 185-208.

— (2017). «L'ultimo Kant: la svolta del 1791». *Rivista di filosofia*, 108: 281-308.

LA ROCCA, C. (1999). *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*. Pisa: ETS.

— (2003). «Schematizzare senza concetto. Immaginazione ed esperienza estetica». In: Id., *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venezia: Marsilio: 245-266.

— (2006). «Das Schöne und der Schatten. Dunkle Vorstellungen und ästhetische Erfahrung zwischen Baumgarten und Kant». In: H. Klemme, M.L. Raters, M. Pauen (Hrsg.), *Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Hässlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten*, Bielefeld: Aisthesis-Verlag: 19-64.

— (a cura di) (2007) *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*. Pisa: ETS.

— (2007). «L'intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant». In: Id. *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*. Pisa: ETS: 63-116.

— (2012). «Von den regulativen Funktionen des Urteilkraftprinzips». In: B. Dörflinger & G. Kruck (Hrsg.), *Worauf Vernunft hinausieht. Kants regulative Ideen im Kontext von Teleologie und praktischer Philosophie*, Hildesheim-Zürich-New York: Olms: 13-29.

LEBRUN, G. (1970). *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la Critique de la faculté de juger*. Paris: Armand Colin.

— (1971). *Kant y el final de la Metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*. Madrid: Escolar y Mayo editores.

LEIBNIZ, G. W. (1948). «Elementa verae pietatis». In: *Textes inédits*,

- d'après le manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, par G. Grua. Paris: Presses universitaires de France:10-17.
- (1954). *Principes de la philosophie ou Monadologie*. Ed. par A. Robinet. Paris: PUF: 67-131.
- LEMOS, J. (2017a). «From Beautiful Art to Taste». *Con-Textos Kantianos*, 5, 216-235.
- (2017b). *Se e como poderá uma obra de arte ser bela. Acerca das condições de possibilidade da noção de bela arte na Crítica da Faculdade do Juízo de Immanuel Kant*. Madrid: Ediciones Alamanda.
- LENFERS, D. (1965). *Kants Weg von der Teleologie zur Theologie. Interpretationen zu Kants Kritik der Urteilskraft*. Köln (Diss.).
- LERUSSI, N. (2011). «Sobre la justificación para introducir el concepto de “fin natural” en la investigación de la naturaleza según la “Kritik der Urteilskraft”». *Kant E-Prints*, serie 2, v. 6, n.1: 69-92.
- LEWENS, T. (2004). *Organisms and Artifacts. Design in Nature and Elsewhere*. Cambridge, Mass., London: The MIT Press.
- LEYVA, G. (1997). *Die „Analytik des Schönen“ und die Idee des „sensus communis“ in der Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- LINDSAY, A. D. (1970). «The Critique of Judgement». In: Id., *The Philosophy of Kant*. Westport: Greenwood Press: 215-316.
- LONGUENESSE, B. (2003). «Kant's Theory of Judgment, and Judgments of Taste». *Inquiry*, 46 (2):146-63.
- (2005). *Kant on the Human Standpoint*. New York-United States of America: Cambridge University Press.
- LOOSE, D. (2011). «The Dynamic Sublime as the Pivoting Point between Nature and Freedom in Kant»: 56-78. In: Loose D. (ed.), *Sublime and Its Teleology: Kant – German Idealism – Phenomenology*. Leiden: BRILL.
- LUGARINI, L. (1992). «Finalità kantiana e teleologia hegeliana». *Archivio di storia della cultura*, 5: 87-103.
- LYOTARD, J.-F. (1987). “Sensus communis”. *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, 3: 67-87; trad. it., (1995) «Sensus communis». Traduzione, introduzione e cura di F Sossi. In: *Anima*

- minima. Sul bello e il sublime*. Parma: Pratiche Editrice:19-48.
- (1990). «La réflexion dans l'esthétique kantienne». *Revue Internationale de Philosophie*, 4, 175: 507-551.
- (1991). *Leçons sur l'analytique du sublime*. Paris: Galilée.
- (1994) (1991). *Lessons on The Analytic of The Sublime* (Trans. Elizabeth Rottenberg). Stanford, CA: Stanford University Press.
- (1995). *Anima minima. Sul bello e il sublime*. Parma: Pratiche Editrice.
- MCFARLAND, J. D. (1970). *Kant's Concept of Teleology*. Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- MACMILLAN, C. (1985). «Kant's Deduction of Pure Aesthetic Judgments». *Kant-Studien*, 76: 43-54.
- MCLAUGHLIN, P. (1989). *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Bonn: Bouvier Verlag.
- MAKKREEL, R.A. (1995). *Imagination and Interpretation. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press.
- MALY, S. (2011). *Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes*. Berlin: De Gruyter.
- MARCOLUNGO, F.L. (a cura di) (2007). «Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale». In: Wolff, Ch., *Gesammelte Werke. Materialien und Dokumente*. Hrsg. von J. École et al., Bd. 106, Wolffiana III. Hildesheim [u.a.]: Olms: 1-218.
- MARCUCCI, S. (1972). *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*. Firenze: Le Monnier.
- (1976). *Intelletto ed intellettualismo nell'estetica di Kanti*. Ravenna: Longo.
- (1978). *Scritti kantiani*. Lucca: Pacini Fazzi.
- (1992). «La dimensione scientifica ed epistemologica del giudizio teleologico in Kant». In: G. Riconda, G. Ferretti, A. Poma (a cura di). *Giudizio e Interpretazione in Kant*. Genova: Marietti: 15-35.
- (2010). *Scritti su Kant. Scienza, teleologia, mondo*. Pisa: ETS.
- (2012). «Soggettività trascendentale e categorie dell'intelletto nella teoria della conoscenza e nell'estetica di Kant». *Studi Kantiani*, XVI: 11-21.

- MARTÍNEZ, S. F.: (1997). *De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica*. México-Buenos Aires-Barcelona: Editorial Paidós-UNAM.
- MARTY, F. (1980). *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*. Paris: Beauchesne.
- MATHIEU, V. (1958). *La filosofia trascendentale e l'Opus postumum di Kant*. Torino: Edizioni. di Filosofia.
- MENICHETTI, M. (2001). «Il passaggio dalla fisico-teologia all'etico-teologia nella kantiana Kritik der Urteilskraft». *Studi kantiani*, 14: 185-199.
- MCFARLAND, J. D. (1970). *Kant's Concept of Teleology*. Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- MCLAUGHLIN, P. (1989). *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Bonn: Bouvier Verlag.
- (1990). *Kant's Critique of Theleology in Biological Explanation: Antinomy and Theleology*. *Studies in History of Philosophy*. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- MENDELSSOHN, M. (1771). *Philosophische Schriften*. In: *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Hrsg. v. A. Altmann, M. Brocke, E.J. Engel, D. Krochmalnik, Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- MENEGONI, F. (1988). «Finalità e scopo finale nelle introduzioni alla kantiana *Critica del Giudizio*». *Verifiche*, 17: 227-253.
- (1990). «L'apriori del senso comune in Kant: dal regno dei fini alla comunità degli uomini», *Verifiche*, 19:13-50.
- (1995). *Critica del giudizio. Introduzione alla lettura*. Roma: La Nuova Italia.
- (1998/2013). *La Critica del giudizio di Kant introduzione alla lettura*. Roma: Carocci.
- (2008). *La "Critica del Giudizio" di Kant. Introduzione alla lettura*. Nuova ed. Roma: Carocci.
- (2014). «Kant e l'idealismo della finalità nella *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio*». In: Sandra V. Palermo (a cura di). *Sulla Prima Introduzione alla Critica della Facoltà di Giudizio*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane: 129-146.

- MERTENS, H. (1973). *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*. München: Johannes Berchmans Verlag.
- MODEL, A. (1987). *Metaphysik und reflektierende Urteilskraft bei Kant. Untersuchungen zur Transformierung des leibnizischen Monadensbegriffs in der "Kritik der Urteilskraft"*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- MIERNOWSKI, J. (éd.) (2014). *Le sublime et le grotesque*. Genève: Droz.
- MODICA, M. (1977). «La teleologia di Kant: note sull'antinomia di meccanismo e finalismo nella "Dialettica del Giudizio teleologico"». *Giornale critico della filosofia italiana*, 56: 101-127.
- MOLINA FLORES, A. (2001). *Doble teoria del genio: sujeto y creación de Kant a Schopenhauer*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- MONDADORI, F. (1985). «Understanding Superessentialism». *Studia Leibnitiana*, 17,2: 162-190.
- MONK, S. H. (1991). *Il sublime: teorie estetiche nell'Inghilterra del Settecento*. Genova: Marietti.
- MONTANI, P. (1996). *Estetica ed ermeneutica. Senso, contingenza, verità*. Roma-Bari: Laterza.
- MORI, M. (1996). «Felicità, virtù e religione in Kant». In: N. Prillo (Ed.), *Kant e la filosofia della religione*, vol. I. Brescia: Morcelliana: 53-79.
- MUGNAI, M. (2001). *Introduzione alla filosofia di Leibniz*. Torino: Einaudi.
- MOYA, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida (Naturlehre y filosofía crítica)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- NEHRING, R. (2010). *Kritik des Common Sense. Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn – der 'Sensus communis' bei Kant*. Berlin: Duncker&Humblot.
- NEIMAN, S (1994). *The Unity of Reason. Rereading Kant*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- NIETZSCHE, F. (1992). *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, I, 1878; nuova ed. 1967. In: *Nietzsche Werke*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Berlin-New York, Walter de Gruyter, vol. IV, t. II, pp. 3-375 [*Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, vol. I. Milano: Adelphi. In: *Opere di Friedrich Nietzsche a cura di*

- G. Colli e M. Montinari, trad. di S. Giametta. vol. IV, tomo II. Milano: Adelphi].
- (1995). *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, 1887; nuova ed. 1968, in *Nietzsche Werke*, a cura di G. Colli, M. Montinari. Berlin-New York, Walter de Gruyter, vol. VI, t. II, pp. 257-430. [*Genealogia della morale. Uno scritto polemico*. In: *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di S. Giametta, vol. VI, tomo II, Milano: Adelphi].
- NOVALIS (1993). *Novalis Schriften*. Bd. 2: *Das philosophische Werk I*. Hrsg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz. Stuttgart: 1965. 3., erw. und verb. Aufl. 1981. [*Opera filosofica*, vol. I, a cura di Giampiero Moretti. Torino: Einaudi].
- NUZZO, A. (2005). *Kant and the Unity of Reason*. West Lafayette: Purdue University Press.
- (2008). *Transcendental Embodiment. Kant's Theory of Sensibility*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- (2014) «The Idea of Experience as a “System for the Faculty of Judgment” in the *First Introduction to the Critique of Judgment*». *il cannocchiale*, XXXIX/1: 165-188.
- ORGANTE, A. (1984). «Dal ‘nihil negativum’ di Baumgarten all’‘oggetto in generale’ di Kant». In: *Kant a due secoli dalla ‘Critica’*, a cura di G. Micheli e G. Santinello. Brescia: La Scuola: 275-282.
- ORTLAND, E. (2001). «Genie». In: Barck, Karlheinz et. Al. (Hrsg.). *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Band 2. Stuttgart/ Weimar: Metzler: 661-708.
- OTABE, T. (2012). «Genius as a Chiasm of the Conscious and Unconscious: A History of Ideas Concerning Kantian Aesthetics». In: P. Giordanetti, R. Pozzo, M. Sgarbi (ed.). *Kant's Philosophy of the Unconscious*. Berlin/Boston: De Gruyter: 89-101.
- PALERMO, S. V. (2014). «L’apertura epistemologica della filosofia critica. Scaravelli e la *Prima Introduzione alla Critica della facoltà di Giudizio*». *il cannocchiale* XXXIX/1: 105-128.
- PAREYSON, L. (1984). *L’estetica di Kant. Lettura della “Critica del Giudizio”*. Milano: Mursia.

- (1991). *Estetica. Teoria della formatività*. Milano: Bompiani.
- PASCALB. (2015). *Les Pensées* (classement L. Brunschvicg). Présentation et notes par M. Escola (2011 et 2015). Préface de D. Descotes (1976). Paris: GF-Flammarion.
- PASTERNAK, L. (2011). «Regulative principles and ‘the Wise Author of Nature’». *Religious Studies*: 411-429.
- PETER, J. (1992). *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*. Berlin: Walter de Gruyter.
- PFANNUCKE, A. (1901), «Der Zweckbegriff bei Kant». *Kant-Studien*, 5: 51-72.
- PHILONENKO, A. (2010). *Commentaire de la Critique de la faculté de juger*. Paris: Vrin.
- PIEPER, H.-J. (2001). *Geschmacksurteil und ästhetische Einstellung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- PINKARD, T. (2014). *La Filosofia Tedesca 1760-1860. L’eredità dell’Idealismo*. Torino: Einaudi [*German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press 2002].
- PIPPIN, R.B. (1982). *Kant’s Theory of Form: An Essay on the “Critique of Pure Reason”*. New Haven: Yale University Press.
- (1996). «The Significance of Taste: Kant, Aesthetic and Reflective Judgment». *Journal of the History of Philosophy*, 34: 549-569.
- POLLOK, A. (2015). «Allegorie». In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin (Hrsg.). *Kant-Lexikon*. Berlin: De Gruyter: 39-40.
- PRIES, CH. (1995). *Übergänge ohne Brücken: Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik*. Berlin: Akademie Verlag.
- PSEUDO-LONGINO (1987). *Il Sublime*, trad. it. di G. Lombardo. Palermo: Aesthetica.
- QUINTANA PORRAS, L. (2008). *Gusto y comunicabilidad en la estética de Kant*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- RAJIVA, S. (2006). «Is Hypothetical Reason a Precursor to Reflective Judgment?» In: *Kant-Studien*, 97: 114-126.
- RAMPÉREZ, F. (2009). *A destiempo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- RIND, M. (2000). «What is Claimed in a Kantian Judgment of Taste?»,

- Journal of the History of Philosophy*, 38 (1), pp. 63-85.
- (2002). «Can Kant's Deduction of Judgments of Taste be Saved?» *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 84: 20-45.
- ROBINSON, A. (2011). *Genius, A Very Short Introduction*. Oxford: OUP.
- ROHS, P. (1991). «Die Vermittlung von Natur und Freiheit in Kants "Kritik der Urteilkraft"». In: Funke (Hrsg.), *Die Kritik der Urteilkraft in übergreifender Betrachtung*, Bd. I. Bonn: Bouvier: 213-234.
- ROMANO, C. (2017). «Osservazioni sulla 'tavola del nulla' di Kant». In: M. Aiello, L. Micaloni, G. Rughetti (a cura di). *Declinazioni del nulla. Non essere e negazione tra ontologia e politica*. Roma: Efesto: 91-100.
- RUMORE, P. (2007). *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*. Firenze: Le Lettere.
- SAINT GIRONS B. (2006). *Il Sublime*. Bologna: il Mulino.
- SALZA, F. (1996). *Lettura della Critica del Giudizio di Kant*. Torino: UTET.
- SÁNCHEZ MADRID, N. (2016). «La crítica del juicio como crítica de la sociedad: potencialidades y límites de un paradigma estético y político». *Revista de Teoría del Arte (Chile)*, 30: 9-25.
- SANTOS, J. (2014). *Cuestiones de marco. Estética, política y deconstrucción*. Madrid: Escolar y Mayo.
- SAVI, M. (1998). *Il concetto kantiano di senso comune*. Milano: FrancoAngeli.
- SAVILE, A. (1987). *Aesthetic Reconstructions: The Seminal Writings of Lessing, Kant and Schiller*. Oxford: Blackwell.
- SCARAVELLI, L. (1968/1973/1990). *Scritti kantiani*. Firenze: La Nuova Italia.
- (1980). *L'Analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant*. Firenze: La Nuova Italia.
- SCHMIDT, K. J. (2009). «Die Begründung einer Theologie in Kants Kritik der Urteilkraft». In: Onnasch, Ernst Otto (Hrsg.), *Kants Philosophie der Natur*. Berlin-New York: De Gruyter: 133-160.
- SGARBI, M. (2013). *Kant e la logica dell'irrazionale*. Milano-Udine: Mimesis.

- SHIER, D. (1988). «Why Kant Finds Nothing Ugly». *British Journal of Aesthetics*, 38: 12-18.
- SIANI, A.L. (2015). «Kants ästhetische Urteilskraft als nicht-ästhetisches Wissen und das Ende des modernen Subjekts». In: C. Asmuth e P. Remmers (Hrsg.). *Ästhetisches Wissen*: 95-109. Berlin/Boston: de Gruyter.
- SOURIAU, M. (1926). *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*. Paris: Alcan.
- SPINOZA, B. de (2007). *Etica dimostrata con ordine geometrico*. In: *Opere* (a cura di F. Mignini). Milano: Mondadori / Edizione a cura di Emilia Giancotti. Roma: Editori Riuniti.
- SZILÁGYI-GÁL, M. (2017). *Hannah Arendt and Friedrich Schiller on Kant's Aesthetics: The Public Character of the Beautiful*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- TAFANI, D. (2006). *Virtù e felicità in Kant*. Firenze: Olschki.
- TAVANI, E. (2010). *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo: estetica e politica*. Roma: Manifestolibri.
- TELFER, E. (1989-1990). «The Unity of Moral Virtues in Aristotle's 'Nichomachean Ethics'». *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 90, pp. 35-48.
- (2011). «What Is the Problem of Teleology in Kant's *Critique of the Teleological Power of Judgment?*». *SATS: Northern European Journal of Philosophy*, 12/2: 1-42.
- TERUEL, P. J. (ed.) (2011). *Kant y las ciencias*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- TEICHERT, D. (1992). *Immanuel Kant: "Kritik der Urteilskraft". Ein einführender Kommentar*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh.
- THEIS, R. (2012). *La raison et son Dieu. Étude sur la théologie kantienne*. Paris: Vrin.
- TOMASI, G. (1993). *Il salvataggio kantiano della bellezza*. Trento: Ass. Trentina di Scienze Umane-Pubblicazioni di Verifiche.
- TOMMASI, F.V. (2013). «Tra male radicale e comunità morale cosmopolitica. La chiesa visibile come schema efficace in Kant». In: S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (Ed.). *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant Kongress*

2010. Berlin/Boston: De Gruyter: 975-985.
- (2015). *La raison pratique, analogon de la raison théoretique. Ou vice versa?*. In: R. Terra (Ed.), *Kant: la Raison pratique. Concepts et héritages*. Paris: Vrin: 253-261.
- TONELLI, G. (1954). «La formazione del testo della Kritik der Urteilkraft». *Revue Internationale de Philosophie*, 30: 423-448.
- (1957-58). «Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes, Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilkraft». *Kant-Studien*, 49: 154-166.
- TRAVERSA, G. (2014). «Riflessioni sulla cosiddetta *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio*», *il cannochiale* XXXIX/1: 189-208.
- TREBELS, A. H. (1967). *Einbildungskraft und Spiel. Untersuchungen zur Kantischen Ästhetik*. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag.
- UEHLING, T.E. (1971). *The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgment*. The Hague: Mouton.
- VAIHINGER, H. (1911/1987). «Die Philosophie des Als Ob». Hamburg: Felix Meiner; traduzione di E. Mistretta. *La filosofia del come se*. Roma: Ubaldini.
- VANDENABEELE, B. (2012). «Beauty, Disinterested Pleasure, and Universal Communicability: Kant's Response to Burke». *Kant-Studien*, 103: 207-233.
- VESPER A. (2013). «Mendelssohn und Lessing über Illusion in den Künsten». In: J. Robert, F. Vollhardt (Hrsg.). *Unordentliche Collectanea. Lessings Laokoon zwischen antiquarischer Gelehrsamkeit und ästhetischer Theoriebildung*. Berlin: De Gruyter.
- (2015). «Illusion». In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin (Hrsg.). *Kant-Lexikon*. Berlin: De Gruyter: 1139-1140.
- VOLLRATH, E. (1977). *Die Rekonstruktion der politischen Urteilkraft*. Stuttgart: Klett.
- WACHTER, A. (2006). *Das Spiel in der Ästhetik: Systematische Überlegungen zu Kants Kritik der Urteilkraft*. Berlin – Boston: Walter de Gruyter.
- WAIBEL, V. L. (2013). «Kants Widerlegung von Spinozas teleologischem Idealismus und der Realismus seiner spekulativen Teleologie». In:

- M. Hofer, C. Meiller et al. (Hrsg.). Der Endzweck der Schöpfung. Zu den Schlussparagrafen (§§ 84–91) in Kants *Kritik der Urteilskraft*. Freiburg/München: Alber: 313-346.
- WANG, O. N. C. (2000). «Kant's Strange Light: Romanticism, Periodicity, and the Catachresis of Genius». *Diacritics*, 30, 4: 15-37.
- WARD, A. (2006). «Critique of Judgement». In: Id. *Kant, The Three Critiques*, Cambridge: Polity Press: 183-253.
- WATERMAN, W. B. (1907). «Kant's Critique of Judgement». *Kant-Studien*, 12: 116-123.
- WATKINS, E. (2008). «Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft und Kants Ablehnung alternativer Teleologien (§§ 69-71 und §§ 72-73)». In Otfried Höffe (Hrsg.). *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag: 241-258.
- WEIL, E. (1963). *Sens et fait*. In: Id.. *Problèmes kantians*. Paris: Vrin: 57-107.
- WENZEL, C. (2000). *Das Problem der subjektiven Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant*, Berlin – Boston: Walter de Gruyter.
- (2005). *An Introduction to Kant's Aesthetics. Core Concepts and Problems*. Blackwell: Oxford.
- WICKS, R. (2007). *Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Judgement*. New York: Routledge.
- WIELAND, W. (2001). *Urteil und Gefühl; Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WITTGENSTEIN, L. (2009). *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi. [Philosophische Untersuchungen. Oxford: Blackwell, 1953].
- WOLFF, CH. (1962). *Philosophia prima sive ontologia*, 1729. In: *Gesammelte Werke*. Hrsg. J. École, II, Bd. 3. Hildesheim: Olms.
- WOOD, A. W. (1978). *Kant's rational Theology*. Ithaca-London, Cornell University Press.
- ZAMMITO, J. (1992). *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (2006). Teleology Then and Now. The Question of Kant's Relevance for Contemporary Controversies over Function in Biology». *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 37, 748-770.

- (2007). «Kant's Persistent Ambivalence toward Epigenesis». In: P. Huneman (ed.), *Understanding purpose: Collected Essays on Kant and the Philosophy of Biology* (pp. 51-74). Northwestern (USA): University of Rochester Press.
- ZANETTI, V. (1993). «L'antinomia del giudizio teleologico». *Fenomenologia e società*, 15 n.3: 35-47.
- ZHOUHUANG, Z. (2016). *Der sensus communis bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*. Berlin – Boston: Walter de Gruyter.
- ZUCKERT, R. (2002). «A New Look at Kant's Theory of Pleasure». *The Journal of Aesthetic and Art Criticism*, 60/3: 239-252.



# Note bio-bibliografiche/ Notas bio-bibliográficas

NURIA SANCHEZ MADRID  
(UNIVERSIDAD COMPLUTENSE MADRID, SPAGNA)

Nuria Sánchez Madrid è Laureata in Filosofia e in Filologia classica e PhD in Filosofia e in Scienze delle Religioni all'Università Complutense di Madrid, dove insegna dal 2000. Ha pubblicato in case editrici europee come W. de Gruyter, Palgrave MacMillan, Humblot & Duncker e Olms. È stata visiting professor in Brasile, Cile, Francia, Italia, Germania, Grecia e Turchia. È segretaria di redazione del giornale *Isegoría* e coordinatrice del Gruppo di Ricerca Complutense GINEDIS e della Rete Iberoamericana Kant RIKEPS.

[nuriasma@ucm.es](mailto:nuriasma@ucm.es)

SILVANA BORUTTI  
(UNIVERSITÀ DI PAVIA, ITALIA)

Silvana Borutti, già professore ordinario di Filosofia teoretica all'Università degli Studi di Pavia, continua la sua ricerca nel campo delle scienze umane, delle teorie dell'immagine e della traduzione. Tra le pubblicazioni: *Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero, tra filosofia, arte e letteratura*, Raffaello Cortina, 2006; *Leggere il 'Tractatus logico-philosophicus' di Wittgenstein*, Ibis, 2010; con U. Heidmann, *La Babele in cui viviamo. Traduzioni, riscritture, culture*, Bollati Boringhieri, 2012; *Nodi della verità. Concetti e strumenti per le scienze umane*, Mimesis, 2017; con L. Vanzago, *Dubitare, riflettere, argomentare. Percorsi di filosofia teoretica*, Carocci, 2018.

[silvana.borutti@unipv.it](mailto:silvana.borutti@unipv.it)

SILVIA DEL LUJÁN DI SANZA (UNIVERSIDAD DE SAN MARTÍN, ARGENTINA)

Profesora Asociada de Filosofía Moderna e investigadora en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín, con enfoque en el pensamiento de Kant, en particular la *Crítica del Juicio*. Presidente del Consejo Buenos Aires del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland y del Consejo Buenos Aires del Servicio de Intercambio Académico Alemán. Entre sus publicaciones: *Arte y Naturaleza. El concepto de Técnica de la Naturaleza en la Kritik der Urteilskraft de I.Kant*, del Signo 2010; *La naturaleza es algo más que una máquina: "Del ser organizado a la naturaleza como sistema de fines"*, *Revista Estudios Kantianos*, 2017. "Die Natur als Kunst und die Kunst als Natur in Kants dritter Kritik", en: *Kant and the Metaphors of Reason*, Olms, 2015; *Die 'freien Bildungen' der Natur. Die mögliche Koexistenz von Mechanismus und Freiheit in der Beurteilung der Schönheit der Kristalle*, de Gruyter 2018; "The Concept of a 'Technique of Nature': The Originality of an Inevitable Ambiguity", en: *Nature and Human. An Intricate Mutuality*, de Gruyter, 2019.

[sildisanza@gmail.com](mailto:sildisanza@gmail.com)

MATÍAS OROÑO

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA)

Matías Oroño es Doctor en Filosofía (UBA) y Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (UBA). Se especializa en temas de filosofía kantiana, en particular, en problemas referidos a la teoría del conocimiento y a la estética. Ha sido becario del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), tanto a nivel doctoral como posdoctoral. Entre sus publicaciones más recientes puede mencionarse: “El no-conceptualismo de Kant y los juicios de gusto” (Con-textos Kantianos); “Lo sublime dinámico en la tercera crítica de Kant” (Eidos) y “Formas de autoconciencia en la Reflexión de Leningrado” (Revista de Estudios Kantianos).

[matiasoro@gmail.com](mailto:matiasoro@gmail.com)

MARIANNINA FAILLA

(UNIVERSITÀ DEGLI STUDI ROMA TRE, ITALIA)

Mariannina Failla insegna Storia della Filosofia all’Università Roma Tre (Italia). Coordinatrice del dottorato di Filosofia Roma Tre – Tor Vergata. Fa parte del Consiglio scientifico di *Paradigmi, Consecutio rerum, Colloquia, Babel-online Roma Tre E-press*. È nell’Adivisor Board di CTK. I suoi interessi riguardano la filosofia tedesca fra ‘700 e ‘900. Ha scritto sulla psicologia di Dilthey, Wundt e Brentano, sulla filosofia ermeneutica di Hans-Georg Gadamer e sul pensiero metafisico, logico, antropologico ed etico di Kant. Tra le pubblicazioni: *Gadamer als Platon-Interpret: Die Musik*, Peter Lang, (2009); *Poter agire. Letture kantiane*, ETS, (2012). *Existencia, necesidad, libertad. En camino hacia la crítica*. Madrid, CTK E-Books Digital Library of Kantian Studies (DLKS) 2017.

[mariannina.failla@uniroma3.it](mailto:mariannina.failla@uniroma3.it)

PAOLO D’ANGELO

(UNIVERSITÀ DEGLI STUDI ROMA TRE, ITALIA)

Professore ordinario di Estetica presso l’Università di Roma Tre. È stato direttore del Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo

presso la medesima università dal 2013 al 2018 ed è attualmente membro del Consiglio Universitario Nazionale. Vice-presidente della Società Italiana di Estetica dalla fondazione di quest'ultima al 2016. È membro del comitato scientifico della "Rivista di Filosofia" di "Cultura Tedesca", di "Lebenswelt", di "Intersezioni", di "Paradigmi", di "Studi di Estetica", di "Estetica". Principali aree di interesse: estetica delle arti visive; estetica ambientale; storia dell'estetica; estetica analitica; filosofia tedesca; filosofia italiana contemporanea. Tra le sue pubblicazioni recenti: *Attraverso la storia dell'estetica, vol. I: Dal Settecento al Romanticismo*, Macerata, Quodlibet, 2019; *Sprezzatura. The Art of concealing Art from Aristotle to Duchamp*, New York, Columbia University Press, 2018; *Il problema Croce*, Macerata, Quodlibet, 2015; *Estetica della Natura. Bellezza naturale, paesaggio, arte ambientale*, Roma-Bari, Laterza 2014; *Le nevrosi di Manzoni*, Bologna, Il Mulino, 2013.

GUIDO FRILLI

(UNIVERSITÀ DI FIRENZE, ITALIA)

Guido Frilli è attualmente assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze. Già allievo della Scuola Normale Superiore di Pisa, ha svolto il dottorato tra Firenze e Paris-Sorbonne, discutendo una tesi su Hegel lettore di Thomas Hobbes apparsa come monografia nel 2018. Le sue ricerche si concentrano sul rapporto tra filosofia classica tedesca e prima filosofia moderna. Dopo aver svolto a lungo studi hegeliani, sta al momento portando a conclusione una ricerca sull'idea di ragione intuitiva in Jacobi: due saggi, rispettivamente su Jacobi e Spinoza e sulla critica hegeliana a Jacobi e Descartes, sono in uscita per *Rivista di Filosofia Neoscolastica e per Annuario Filosofico*.

[guidofri@hotmail.it](mailto:guidofri@hotmail.it)

ANSELMO APORTONE

(UNIVERSITÀ ROMA TOR VERGATA, ITALIA)

Anselmo Aportone ha studiato a Roma, Tübingen e Fribourg, attualmente è professore associato di filosofia teoretica presso l'Università degli studi di Roma "Tor Vergata" e membro del consiglio direttivo della *Società*

*italiana di studi kantiani*. Si occupa prevalentemente della filosofia di Kant e della sua presenza nel XX secolo. Tra le pubblicazioni recenti: *Gestalten der transzendentalen Einheit*, Berlin 2009, *Kant et le pouvoir réceptif*, Paris 2014, “Libertà e natura nelle serie fenomeniche”, *Rivista di storia della filosofia* 2018, “Von der ‘anthropologia transcendentalis’ zur formalen Anthropologie der Kritik” in F.V. Tommasi, *Der Zyklus in der Wissenschaft*, Hamburg 2018.

[anselmo.aportone@uniroma2.it](mailto:anselmo.aportone@uniroma2.it)

FRANCESCA IANNELLI

(UNIVERSITÀ DEGLI STUDI ROMA TRE, ITALIA)

Francesca Iannelli è Professore Associato di Estetica presso il Dipartimento Filosofia, Comunicazione e Spettacolo dell’Università degli Studi di Roma Tre. Nel 2004 è stata insignita del Premio Lucio Colletti della Camera dei Deputati per la miglior Tesi di Dottorato sull’Idealismo tedesco e nel 2014 ha ottenuto il Premio Ladislao Mittner istituito dal DAAD per speciali meriti nell’ambito della cultura tedesca e per aver incrementato il dialogo scientifico-culturale tra Italia e Germania. Tra le sue pubblicazioni: *Il brutto nelle Lezioni di Estetica di G. W. F. Hegel e la ricezione degli hegeliani*. Collana “Premio Lucio Colletti” della Camera dei Deputati, Roma 2005. *Oltre Antigone. Figure della soggettività nella Fenomenologia dello spirito di I.G. W. F. Hegel*, Roma: Carocci 2006. *Das Siegel der Moderne. Hegels Bestimmung des Hässlichen in der Vorlesungen zur Ästhetik und die Rezeption bei den Hegelianern*, München: W. Fink 2007. *Dissonanze Contemporanee. Arte e vita in un tempo inconciliato. Quodlibet*, Macerata 2010. *Friedrich Theodor Vischer und Italien*. Frankfurt a.M.: Peter Lang 2016.

[francesca.iannelli@uniroma3.it](mailto:francesca.iannelli@uniroma3.it)

SERENA FELOJ

(UNIVERSITÀ DI PAVIA, ITALIA)

Serena Feloj insegna estetica presso l’Università degli Studi di Pavia. Ha svolto attività di ricerca presso l’Università degli Studi di Milano e il Max-Planck Institut für empirische Ästhetik di Frankfurt am Main; è

stata docente presso la Nuova Accademia di Belle Arti. Ha conseguito il dottorato di ricerca alla Scuola di Alti Studi della Fondazione San Carlo di Modena e si è laureata in filosofia all'Università di Pavia. Ha vinto il Premio Siracusa e il premio della Fondazione Mattei per la migliore tesi di dottorato (2012) e il Premio Nuova Estetica 2013. È stata ricercatrice ospite a Köln, Marburg e Frankfurt am Main e docente ospite a Halle. Fra le pubblicazioni: *Il sublime nel pensiero di Kant*, Morcelliana, 2012; *Estetica del disgusto. Mendelssohn, Kant e i limiti della rappresentazione*, Carocci, 2017; *Il dovere estetico. Normatività e giudizi di gusto* Mimesis, 2018. Ha tradotto e curato W. Menninghaus, *Disgusto. Teoria e storia di una sensazione forte*, Mimesis, 2016 ed è impegnata nella ritraduzione italiana della *Fondazione della metafisica dei costumi* e della *Critica della ragion pratica* per Einaudi. [serenafeloj@gmail.com](mailto:serenafeloj@gmail.com)

FRANCESCA MENEGONI  
(UNIVERSITÀ DI PADOVA, ITALIA)

Francesca Menegoni, professore ordinario di filosofia morale dell'Università degli Studi di Padova, si occupa di filosofia dell'azione e filosofia della religione, con particolare attenzione per la filosofia classica tedesca da Kant a Hegel. Ha fatto parte del Consiglio direttivo della Società Italiana di Studi Kantiani dal 1997 al 2004 e del Vorstand della Internationale Hegel-Vereinigung dal 2001 al 2017. Fa parte del Consiglio scientifico delle riviste "Hegel-Studien" e "Verifiche". Tra le sue pubblicazioni: *Hegel*, Morcelliana 2018; "Hat die Klassische Deutsche Philosophie auch heute noch eine Relevanz für die italienische Philosophie?" In: Michael Quante (Hg.), *Geschichte - Gesellschaft - Geltung*, Hamburg 2016; *La Critica del Giudizio di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci 2008; *Fede e religione in Kant (1775-1798)*, Verifiche 2005. [francesca.menegoni@unipd.it](mailto:francesca.menegoni@unipd.it)

SANDRA VIVIANA PALERMO  
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE RÍO CUARTO, ARGENTINA)

Sandra Viviana Palermo è ricercatrice associata presso CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) e professore

associato presso Universidad Nacional de Río Cuarto (Argentina). I suoi ambiti di ricerca sono l'idealismo tedesco, con particolare attenzione a Kant e Hegel, e il neoidealismo italiano, con particolare attenzione a Luigi Scaravelli. Su quest'ultimo ha pubblicato: *Critica e metafisica. Scaravelli lettore di Kant*, ETS, Pisa 2012. È anche autrice di: *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Mimesis, Milano 2011 ed ha curato: "Sulla Prima Introduzione alla Critica della facoltà di giudizio", in *Il Cannocchiale* (numero speciale), Napoli 2014.

[svsur@yahoo.it](mailto:svsur@yahoo.it)

FRANCESCA FANTASIA

(FREIE UNIVERSITÄT BERLIN, GERMANIA)

Francesca Fantasia, ricercatrice e traduttrice dal tedesco, collabora con la Freie Universität di Berlino come docente a contratto ed è stata *visiting researcher* presso lo Immanuel-Kant-Forum dell'Università Martin Luther di Halle-Wittenberg. Dopo gli studi filosofici all'Università Sapienza di Roma, ha svolto la sua ricerca di dottorato sul problema del tempo nella filosofia pratica di Kant, in co-tutela di tesi tra l'Università di Palermo e la Humboldt Universität di Berlino. Tra i suoi contributi: "Freiheit und Natur in der einzelnen Handlung". In V.L. Waibel - M. Ruffing (Hg.), *Natur und Freiheit*, De Gruyter 2018, pp. 1815–1822; "'Verstellung' der Gegenwart. Hegels Deutung der Postulatenlehre Kants" in seiner *Phänomenologie des Geistes*. In: *Hegel-Jahrbuch*, 1/2017, 91–96; *Il tempo dell'agire libero. Dimensioni della filosofia pratica di Kant*, ETS 2015.

[francescafantasia@hotmail.com](mailto:francescafantasia@hotmail.com)

LUCA CIANCA

(UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE, ITALIA)

Luca Cianca è dottorando in filosofia presso l'Università degli Studi di Firenze con un progetto di ricerca dal titolo "L'opposizione reale in Kant. Uno studio analitico e sistematico". Dal 2016 è redattore della rivista "Consecutio rerum. Rivista critica della postmodernità". Tra le sue pubblicazioni: *La fondazione dell'epistemologia metafisica. Il*

*transcendentalismo kantiano e la dialettica hegeliana*, in «Etica & Politica/ Ethics & Politics», XX, 2018, 3, 581-616; “Società e individuo: la dialettica dell’emancipazione nella bürgerliche Gesellschaft hegeliana”, in *Quaderni dell’Istituto italiano per gli studi filosofici*, a cura di S. Mariani e F. Pitillo, Stamen 2017, 33-54; *Introduzione. L’amicizia come relazione affettiva e politica*, in AA.VV., *Amicizie, itinerari storici e attualità politica*, a cura di L. Cianca e M.L. De Bastiani, Efesto 2017, 7-13.  
[luca.cianca@unifi.it](mailto:luca.cianca@unifi.it)

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR  
(UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, ESPAÑA)

Ricardo Gutiérrez Aguilar, Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia, Premio Nacional de Filosofía (2007), Doctor Europeo por la UNED y Doktor der Philosophie por la Technische Universität de Berlín (2014) con una tesis sobre filosofía de la Historia que le valió el Premio Especial de Doctorado, ha sido investigador contratado en el Instituto de Filosofía del CSIC y del Institut für Philosophie (TU-Berlin) con un contrato Marie Curie (ITN-7th Frame Programme)(2007-2013). En la actualidad trabaja como investigador postdoctoral y docente adscrito al Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (UCM).

[gutierrezaguilar.ricardo@gmail.com](mailto:gutierrezaguilar.ricardo@gmail.com)

FILIPPO GONNELLI  
(UNIVERSITÀ LA SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA, ITALIA)

Filippo Gonnelli è professore associato di filosofia morale all’Università «La Sapienza» di Roma. Ha pubblicato monografie su Kant e traduzioni della *Fondazione della metafisica dei costumi*, dei *Primi principi metafisici della dottrina del diritto* e di altre opere kantiane. Di recente, ha pubblicato “Il diritto come fine morale. Note sul concetto di «progresso» nella tarda filosofia kantiana” («Rivista di Storia della filosofia», 2014). È in corso di pubblicazione “Le problème de l’adoption de la maxime

contraire à la loi morale entre la Critique de la raison pratique et le premier chapitre de La religion dans les limites de la simple raison” (in *Kant und die Kultur*; Olms). È membro della Società italiana di studi kantiani.

[filippo.gonnelli@uniroma1.it](mailto:filippo.gonnelli@uniroma1.it).

ROBERTO R. ARAMAYO

(INSTITUTO DE FILOSOFÍA DEL CSIC, ESPAÑA)

Roberto R. Aramayo (1958), es historiador de la ideas morales y políticas, estudioso de la Ilustración europea e investigador del IFS-CSIC desde 1982, donde oficia como responsable del GI *Theoria cum praxi*. Coedita las revistas *Isegoría* y *Con-Textos Kantianos*, revista que tiene asociada una Biblioteca Digital Kantiana (*CTK E-Books*). Es autor de *Kant: Entre la moral y la política* (2018), *Schopenhauer: La lucidez del pesimismo* (2018), *Rousseau: Y la político hizo al hombre –tal como es* (2015), *Cassirer y su Neo-Ilustración* (2009), *Immanuel Kant: La utopía moral como emancipación del azar* (2001), *La Quimera del Rey-Filósofo* (1997) y *Crítica de la razón ucrónica* (1992). Ha dirigido varias colecciones de libros y coordinado múltiples volúmenes colectivos, además de publicar en castellano diversos textos de Cassirer, Diderot, Federico II de Prusia, Rousseau, Voltaire, Schopenhauer y sobre todo de Kant, cuya tercera *Crítica* ha traducido en dos ocasiones. Acaba de publicar una nueva traducción del texto kantiano titulado *Hacia la paz perpetua: Un diseño filosófico*.

<http://ifs.csic.es/es/personal/robertor.aramayo>

[aramayo@ifs.csic.es](mailto:aramayo@ifs.csic.es)

MATTIA FIORILLI

(UNIVERSITÀ TOR VERGATA ROMA, ITALIA)

Mattia Fiorilli è laureando magistrale presso l'Università di Roma Tor Vergata. Ha discusso una tesi di laurea triennale dedicata alla questione del sommo bene in Kant presso la Sapienza Università di Roma.

FRANCESCO VALERIO TOMMASI (UNIVERSITÀ LA  
SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA, ITALIA)

Francesco Valerio Tommasi è Ricercatore in Storia della filosofia presso la Sapienza Università di Roma. Si occupa di storia della metafisica e di filosofia della religione, con attenzione particolare a Kant e alla fenomenologia. A questi ambiti fanno riferimento le sue principali pubblicazioni: *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*, L.S. Olschki, 2008; *L'Analogia della persona in Edith Stein*, Accademia Editoriale, Pisa – Roma, 2012; *Umanesimo profetico. La complicata relazione tra il cattolicesimo e la cultura*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, Roma 2015.

[fv.tommasi@gmail.com](mailto:fv.tommasi@gmail.com)



**CTK E-BOOKS: DIGITAL LIBRARY OF KANTIAN STUDIES (DGKS)**  
**[www.con-textoskantianos.net](http://www.con-textoskantianos.net) / [contextoskantianos@gmail.com](mailto:contextoskantianos@gmail.com)**

CTK E-Books will publish cutting-edge Kant-related individual and collective essays and commented translations of Kant's Writings, in Spanish, German, English, French, Italian and Portuguese. The main editors of the three series of the publishing house intensively care about the quality of CTK publishing. Before submitting any manuscript, authors and editors are kindly ask to send the corresponding main editor a summary of the proposal, with a table of matters and, if necessary, a list of authors with the abstract of their chapters. All submitted manuscripts will go through a fast and responsive peer review process, which will involve an international board of prestigious senior Kant scholars. If the peer review process recommends publication, we will then proceed to the formal approval stage, submitting a summary of the proposal to some members of CTK E-Books Advisory Board, whose function will be to endorse the peer reviewer's recommendation. The main editors will keep the authors and editors posted about the steps of this stage. If the proposal is definitively approved, the main editors will contact authors or editors to agree the costs of layout and ISBN to be directly paid to the collaborators of the digital library. A copy of CTK E-Books style guide will also be sent to authors or editors at this stage. The books published by CTK E-Books might be printed on demand.

**Editorial Board and E-Book Series**

Roberto R. Aramayo (IFS/CSIC, Spain): Main Editor of Translatio Kantiana Series

María Julia Bertomeu (Univ. Nacional de La Plata, Argentina): Main Editor of Quaestiones Kantianas Series

Nuria Sánchez Madrid (UCM, Spain): Main Editor of Hermeneutica Kantiana Series (Monographies and Individual Essays)

Pablo Muchnik (Emerson College, USA): Main Editor of Dialectica Kantiana Series (Collective Volumes)

## **Advisory Board**

Maria Lourdes Borges (UFSC, Brazil)

Monique Castillo (Univ. Paris XII, France)

Alix Cohen (Univ. of Edimburgh, UK)

Adela Cortina (Univ. Valencia, Spain)

Bernd Dörflinger (Univ. of Trier, Germany)

Jean Ferrari (Univ. de Bourgogne, France)

Claudia Jáuregui (UBA, Argentina)

Joel Klein (UFRN, Brazil)

Heiner Klemme (Univ. of Halle, Germany)

Efraín Lazos (IIF/UNAM, Mexico)

Robert Loudon (Univ. of Southern Maine, USA)

Carlos Mendiola (Univ. Iberoamericana, Mexico)

Pablo Oyarzún (Univ. of Chile, Chile)

Lisímaco Parra (Univ. Nacional de Colombia, Colombia)

Claude Piché (Univ. of Montreal, Canada)

Hernán Pringe (UBA, Argentina)

Gérard Raulet (Univ. Paris IV, France)

Claudio La Rocca (Univ. of Genua, Italy)

Margit Ruffing (Univ. of Mainz, Germany)

Paulo Tunhas (Univ. of Porto, Portugal)

Howard Williams (Univ. of Aberystwyth, United Kingdom)

### **Translatio Kantiana E-Book Series**

The Translatio Kantiana Series seeks to make available to Kant scholars and PhD students commented translations of different Kant's Writings into Spanish, German, English, French, Italian and Portuguese.

### **Quaestiones Kantianae E-Book Series**

Quaestiones Kantiana Series aims at retrieving classical interpretative essays focusing on different features of Kant's thought and work, in their original language or translated for broadening the scope of some of these essays.

### **Hermeneutica Kantiana E-Book Series**

Hermeneutica Kantiana Series seeks proposals that will bring to a multilingual audience interpreting essays regarding all areas of Kant's critical thought.

### **Dialectica Kantiana E-Book Series**

Dialectica Kantiana Series promotes essays of the Kantian legacy, gathered in collective volumes, focusing on subjects tackling key ethical, political and social challenges that may help us to better assess the problems of our present time.

## **Títulos aparecidos en esta colección**

### ***Serie Hermeneutica Kantiana***

Joao Lemos

*Se e como poderá uma obra de arte ser bela*

Mariannina Failla

*Existencia, necesidad, libertad. En camino hacia la crítica*

Ricardo Gutiérrez Aguilar

*Virtud y Sistema. Juicio moral y filosofía de la Historia en Kant*

Miguel Alejandro Herszenbaun

*La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel*

### ***Serie Dialectica Kantiana***

Roberto R. Aramayo y Faviola Rivera Castro (compiladores)

*La filosofía práctica de Kant*

Mariannina Failla y Nuria Sánchez Madrid (eds.)

*Le radici del senso. Un commentario sistematico della Critica del Giudizio/Las raíces del sentido. Un comentario sistemático de la Crítica del Juicio*

### ***Serie Translatio Kantiana***

Immanuel Kant

*Hacia la paz perpetua*

(edición de Roberto R. Aramayo)



ESTE LIBRO DE LA BIBLIOTECA DIGITAL DE ESTUDIOS KANTIANOS,  
PERTENECIENTE A LA SERIE DIALECTICA KANTIANA  
DE LA COLECCIÓN CTK E-BOOKS,  
FUE TERMINADO POR EDICIONES ALAMANDA  
EL DÍA 15 DE OCTUBRE DE 2019