



*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/Bibliografía* ..... 539

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

# 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 (*actuatio substantiae 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 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'opinare 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.