

Contributi/6

La casuistica kantiana

La funzione del giudizio nell'unità sintetica della natura

Michele Lo Piccolo  0009-0003-9433-6647

Articolo sottoposto a *double-blind peer review*. Inviato il 30/11/2024. Accettato il 26/03/2025.

KANTIAN CASUISTRY. THE FUNCTION OF JUDGMENT IN THE SYNTHETIC UNITY OF NATURE

With this article we aim to analyze casuistics (understood as the function of judgment) in Kantian critical philosophy, in order to show how, on the one hand, the analytic of principles in the Critique of Pure Reason is casuistics in the strict sense (insofar as it intends to offer, in addition to the rule, the cases of application in a possible experience as a priori data); on the other hand, we intend to show that, insofar as the relation between the particular and the universal is transcendently grounded, nevertheless this relation does not resolve the 'particular' *tout court*, but only the particular *in general* (*überhaupt*), or, to put it otherwise, through the analytic of principles the *analytic unity* of phenomena is produced but not the *synthetic unity* of phenomena, as will be explained later. Precisely by virtue of the insufficiency of a 'transcendental casuistry,' a *critique of the faculty of judgment*, which provides the principle for judging what in experience shows itself irreducible to the normative-categorical framework of the intellect, becomes necessary.

Introduzione

La casuistica nasce in ambito teologico-religioso¹ con l'intenzione di offrire un aiuto a chi, trovandosi in una situazione particolare, è preso dal dubbio circa

¹ La prima opera casuistica è attribuita a San Raimondo di Peñafort con la sua *Summa de casibus poenitentiae* (scritta intorno al 1235), un manuale per confessori che trattava vari casi di coscienza, offrendo soluzioni morali e canoniche. Tuttavia, alcuni studiosi fanno risalire le radici della casuistica al XII secolo, al *Decretum* di Graziano, un'opera che organizzava il diritto canonico in forma di casi, sebbene non fosse un testo esplicitamente casuistico (cfr. J. T. Noonan, *A church that can and cannot change*, Notre Dame 2004). Più tardi, con i Gesuiti, nel XVI e XVII secolo, la casuistica si sviluppò ulteriormente, con autori come Antonio de Escobar y Mendoza e la sua *Liber theologiae moralis* (1644).

il principio morale da rispettare², ovvero in una situazione antinomica in cui due o più principi conducono verso azioni differenti o contrarie. La casuistica intende offrire una raccolta di una molteplicità di situazioni (di casi) in cui il conflitto viene esaminato e risolto, e si costituisce perciò come un manuale in cui non solo è presente la regola da seguire, ma altresì è indicato il rapporto della regola con una situazione singola, che diventa così “esemplare”. Nella *Metafisica dei costumi* Kant fa riferimento alla casuistica proprio secondo questa accezione³. Però la casuistica coinvolge una molteplicità di problemi che non si risolvono nei problemi di etica applicata. Infatti, la casuistica si preoccupa di offrire un caso *esemplare*, il quale in generale è possibile solo come rapporto tra situazione e regola, tra particolare e universale. Se il rapporto tra particolare (situazione)

² Secondo Leites la casuistica, attraverso l'esame di casi morali specifici, ha influenzato la percezione e lo sviluppo del carattere e della coscienza individuale nella prima modernità, contribuendo a determinare e definire le norme morali e le virtù. Cfr. E. Leites, *Casuistry and Character*, in E. Leites (a cura di), *Coscienze and casuistry in early Europe*, Cambridge 1988.

³ La maggior parte della letteratura critica sul tema della casuistica nella filosofia kantiana contestualizza il tema all'interno della riflessione kantiana sulla morale. R. Schluessler, *Kant, casuistry and casuistical questions*, «Journal of Philosophy of Education», 55, 2021, pp. 1003-1016, afferma (a nostro parere correttamente) che dei doveri perfetti non si può dare *casuistry* perché la conformità della volontà alla massima è immediata. Per cui la distinzione tra *casuistry* e *casuistical question* – che è centro dell'articolo – ci sembra pertinente: può darsi soggettivamente una casuistica nei confronti dei doveri perfetti ma non può darsi una casuistica oggettivamente, a differenza invece dei doveri imperfetti, di quelle situazioni che richiedono un certo aspetto decisionale e perciò di giudizio che tenga conto della specificità del caso. Nella *Metafisica dei costumi* Kant fa l'esempio di alcune domande casuistiche in un contesto didattico: «Maestro: [...] Per esempio, se avessi la possibilità di trarre un grande vantaggio per te e per i tuoi amici con una *bugia* ben studiata, che oltretutto non recherebbe danno ad alcuno, cosa ti direbbe la ragione a questo proposito? Allievo: Che non devo mentire, per quanto grande sia il beneficio per me o per i miei amici» (I. Kant, *Metafisica dei costumi* (1797), a cura di G. L. Petrone, Milano 2006, p. 587). Schluessler, commentando questo passo afferma che «l'esempio mostra che non violare mai un dovere perfetto, come il dovere di non mentire, era una possibile risposta corretta a una domanda casuistica impegnativa nel contesto scolastico. Per rispondere correttamente, l'allievo non ha bisogno di individuare casi di simulazione» (R. Schluessler, *Kant, casuistry and casuistical questions*, p. 1011), in modo che le domande casuistiche nei confronti dei doveri perfetti possono servire per verificare e rafforzare l'intenzione morale dello scolaro, ma non a problematizzarne l'applicazione. In una prospettiva simile a quella di Schluessler, ma con una maggiore preoccupazione per il rapporto tra *casuistica* e *morale dei principi* a partire dalla prospettiva kantiana, troviamo H. Kittsteiner, *Kant and Casuistry*, in Leites, *Coscienze and Casuistry in Early Europe*, pp. 185-213, e Soo Bae Kim, *The Formation of Kant's Casuistry and Method Problems of Applied Ethics*, «Kant-Studien», 100, 2009, pp. 332-345. A differenza di Soo Bae Kim, Secondo Kittsteiner l'etica kantiana ha una scarsa flessibilità rispetto a un possibile uso nell'etica applicata. Il problema della casuistica nell'etica kantiana si comprende però nella più ampia cornice offerta dal recupero del modello della neocasistica che ha come punto di riferimento il lavoro di Jonsen e Toulmin, i quali definiscono la casuistica «l'interpretazione delle questioni morali usando la procedura del ragionamento basato su paradigmi e analogie, che porta alla formulazione di opinioni esperte circa l'esistenza e la rigorosità di certi obblighi specifici, formulate in termini di regole o massime che sono generali ma non universali né invariabili, poiché sono valide con certezza solo nelle condizioni tipiche dell'agente e delle circostanze dell'azione» (*The Abuse of casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley 1988, p. 257, traduzione nostra). Il riferimento al paradigma e all'analogia è importante e verrà ripreso nel corso dell'articolo e permette di declinare una riflessione sulla casuistica anche in direzioni diverse rispetto a quelle dell'etica applicata.

e universale (regola) è il *giudicare*, allora la casuistica rappresenta il tentativo di offrire un *canone per il giudizio*. Se, però, questo canone è costituito di situazioni particolari di cui si mostrerebbe il corretto giudicare, è pur vero anche che la situazione, per quanto dettagliatamente descritta, si presenterà in una forma teorica, che non ricoprirà mai l'infinita particolarità di una concreta situazione; in altre parole, in una situazione particolare, per quanto questa rassomigli a una situazione descritta dalla casuistica, ci saranno sempre degli elementi che legittimamente faranno sostenere che la situazione concreta non coincide con la situazione descritta. Donde la domanda: con quale diritto una situazione si costituisce come criterio per il giudizio in una differente situazione?⁴ Ogni volta che si presenta un esempio ci si trova, pertanto, all'interno di una riflessione che innalza un giudizio particolare a un valore 'universale' a cui gli altri giudizi particolari possono rivolgersi in cerca di una guida capace di illuminare la via da percorrere. La casuistica, dunque, assume un importante rilievo, oltre che nel contesto di dilemmi propriamente etico-morali, anche in ambiti tecnico-pratici quali la medicina, la giurisprudenza e la politica. Nella medicina, ad esempio, la descrizione di casi e la loro risoluzione costituisce una parte centrale nel miglioramento della capacità di diagnosi, e, di conseguenza, offre uno strumento prezioso per l'efficacia degli interventi terapeutici. Ma la casuistica non è estranea neanche ad ambiti strettamente teorico-scientifici: essa offre degli esempi che mostrano come già risolto il problema della sussunzione e ci si riferisce ad essa nella formalità di un ragionamento per analogia che suppone l'identità del rapporto che sussiste tra i termini del caso – assunto o costruito – di riferimento (il caso della casuistica) e il caso concreto. Essa coinvolge perciò ogni intervento in cui da un lato si dà l'universale, la regola, e dall'altra il particolare, il caso, ovvero riguarda il 'giudicare' *tout court*. Si dà casuistica nelle scienze empiriche: in una tassonomia l'«esemplare» di una specie è passibile di svolgere una funzione casuistica: il giudizio attorno a un individuo considerato come esemplare di una specie può venire casuisticamente assunto come modello per il giudizio su un altro individuo. Nell'anatomia comparata, ad esempio, il rapporto tra una determinata struttura e la funzione che essa svolge in una specie offre una guida per orientare la ricerca su un'altra specie stabilendo rapporti di analogia tra le differenti strutture in relazione a una equivalenza di funzioni. In filosofia, invece, possiamo ricordare l'archeologia foucaultiana e la sua ripresa da parte di Agamben: essa si avvale di ragionamenti casuistici nella misura in cui una situazione (*'Las Meninas'* ne *Le parole e le cose*⁵, il *'panopticon'* in *Sorvegliare e*

⁴ È il caso, ad esempio, delle critiche rivolte ad Agamben nella misura in cui il paradigma è stato criticato «per il rischio in cui incorre di annullare, entro una dimensione astorica, astratta, i caratteri storici specifici degli eventi e il senso concreto delle forze in gioco in tali eventi. Col desiderio di “scoprire nella storia una funzione paradigmatica unica e centrale”, la storia scomparirebbe nelle mani di Agamben» (C. Crosato, *Una forma inaudita di resistenza. Agamben e il paradigma come strumento di analisi archeologica*, «Etica&Politica», XXI, 2019, p. 271).

⁵ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it. di E. Panaitinescu, Milano 2016.

*punire*⁶, la ‘guerra civile’ in *Stasis*⁷ di Agamben ecc.), diventa paradigma (l’*episteme* nel senso foucaultiano) per la lettura di un’intera epoca.

Con questo articolo, invece di concentrarci sulla casuistica nella filosofia morale di Kant, al fine di problematizzarne il formalismo e ridimensionarne o contrastarne così la rigidità, intendiamo indagare la casuistica all’interno di contesti e luoghi che sono apparentemente estranei ai problemi della casuistica tradizionale o che di questa si avvalgono.

Ci proponiamo, infatti, di analizzare la casuistica intesa come problematica inerente al *giudizio teoretico*, per mostrare come, da un lato, l’analitica dei principi della critica della ragion pura possa essere interpretata come una casuistica⁸ (nella misura in cui intende offrire, oltre la regola, anche i casi dell’applicazione in una esperienza possibile come dati a priori); dall’altro lato, intendiamo mostrare che, per quanto il rapporto tra il particolare e l’universale sia trascendentalmente fondato, tuttavia questo rapporto non risolve il ‘particolare’ *tout court*, bensì solo il particolare *in generale* (*überhaupt*), o, per dire altrimenti, attraverso l’analitica dei principi viene prodotta l’*unità analitica* dei fenomeni ma non l’*unità sintetica* di questi, come verrà più avanti spiegato. Proprio in forza dell’insufficienza di una ‘casuistica trascendentale’, si rende necessaria una *critica della facoltà di giudizio*, che fornisca una ‘casuistica analogico-simbolica’ per giudicare ciò che nell’esperienza si mostra irriducibile al quadro normativo-categoriale dell’intelletto.

1. Del giudizio in generale

Del giudizio, nell’*Analitica dei principi* della *Critica della ragion pura* Kant scrive che «Se l’intelletto in generale viene definito per la facoltà delle regole, il Giudizio è la facoltà di sussumere sotto regole, cioè di distinguere se qualcosa stia o no sotto una regola data»⁹.

Se le regole sono le regole dell’unificazione del molteplice, *in che occasione* debba compiersi l’unificazione secondo una certa regola e in che occasione secondo un’altra, ebbene questo è affar del giudizio: nessuna regola può contenere anche il *principio* della sua applicazione. Da questo punto di vista, giudicare è un’*arte*, un talento particolare, che non si può insegnare, ma soltanto esercitare. Aristotele, nel primo libro della *Metafisica* afferma che

⁶ Id., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it. di A. Tarchetti, Torino 2014.

⁷ G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico, Homo Sacer, II, 2*, Torino 2019.

⁸ Considerando anche il fatto, per nulla marginale, che lo stesso Kant imposta il problema di una critica della conoscenza nei termini di una *deduzione*, ereditando dall’ordine giuridico rappresentazioni e concetti, quali, ad esempio, il ‘tribunale della ragione’; la differenza tra ‘*quid facti*’ e ‘*quid juris*’; ecc., in modo che i concetti della ragione e le leggi della natura siano concepiti in *analogia* con la *lex* del *legislatore*.

⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, 2 voll., Bari 1987, p. 160.

giudicare che a Callia, sofferente di una determinata malattia, ha giovato un certo rimedio, e che questo ha giovato anche a Socrate e a molti altri individui, è proprio dell'esperienza. Invece il giudicare che a tutti questi individui, ridotti ad unità secondo la specie, sofferenti di una certa malattia, ha giovato un certo rimedio è proprio dell'arte (τέχνη)¹⁰.

e prosegue però con una riserva che è della massima importanza ai fini del nostro discorso:

L'esperienza è conoscenza dei particolari, mentre l'arte è conoscenza degli universali; ora, tutte le azioni e le produzioni riguardano il particolare: infatti il medico non guarisce l'uomo se non per accidente, ma guarisce Callia o Socrate o qualche altro individuo che porta un nome come questi, al quale, appunto, accade di esser uomo. Dunque, se uno possiede la teoria senza l'esperienza e conosce l'universale ma non conosce il particolare che vi è contenuto, più volte sbaglierà la cura, perché cui è diretta la cura è, appunto, l'individuo particolare¹¹.

Il giudizio, inteso come applicazione *concreta* di una certa regola è pertanto un'operazione che coinvolge sia il rapporto astratto di un elemento (un farmaco) con una specie di particolari (i malati di una certa malattia) sia il caso particolare. In tale rapporto la correttezza, almeno teorica, del giudizio dipende dalla corretta *sussunzione* del caso particolare nella *specie* generale. Dove questa capacità di sussunzione secondo Kant non si può imparare, ma solo *esercitare*, per Aristotele, invece, la sua acquisizione richiede una certa *esperienza*. In entrambi i casi però la capacità di giudicare non è data con la conoscenza della regola o della legge. Proprio in questo spazio aperto tra il conoscere e il giudicare si colloca la casuistica in quanto *canone per il giudizio*, perché collezione di giudizi esemplari.

2. Del giudizio sintetico a priori

Dopo questa introduzione generale sulla natura del giudizio, Kant afferma in che cosa consiste invece la peculiarità dei giudizi sintetici a priori. Egli dice che la filosofia trascendentale «può nello stesso tempo indicare a priori il caso a cui la regola deve applicarsi»¹² perché, appunto, nei giudizi sintetici a priori non può essere a priori solamente la regola da applicare, altrimenti avremmo sì una natura non empirica dei concetti, ma essi non avrebbero alcun valore per una conoscenza trascendentale, stante che può dirsi trascendentale «soltanto la conoscenza dell'origine non empirica di queste rappresentazioni e dei concetti o regole dell'intelletto, e la possibilità che hanno tuttavia di riferirsi a priori agli oggetti d'esperienza [corsivo nostro]»¹³. Dunque, la possibilità di indicare a priori il caso

¹⁰ Aristotele, *Metafisica A 1*, 981a 8-12, tr. it., Milano 2014, p. 5

¹¹ Ivi, 981a 15-24.

¹² I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 162.

¹³ Ivi, p. 97.

a cui la regola deve applicarsi è la possibilità di una ‘casuistica trascendentale’¹⁴. È però anche vero che questo ‘vantaggio’ della filosofia trascendentale non conduce verso una *risoluzione* dell’esperienza *tout court* in una *esperienza strutturata a priori* – ed in questo senso si parla di una siffatta esperienza come di una *esperienza possibile* – bensì consiste nel fatto che essa deve rappresentare le condizioni *generali* di validità di una conoscenza dell’esperienza. Se questa esperienza generale è già una rete di giudizi, comunque tali giudizi, strutturandosi a priori, non ricoprono il *concreto* rapporto tra il particolare e l’universale dei giudizi empirici. Invece è necessario che qualcosa resti fuori dalla sintesi operata nei giudizi a priori sull’esperienza, altrimenti verrebbe meno qualsiasi loro distinzione dai giudizi empirici, e la conoscenza della natura non sarebbe altro che la conoscenza di una «*Natur überhaupt*». Il rapporto di identità e differenza tra una natura possibile e una natura particolare rappresenta il luogo teoretico che esprime la distinzione critica fondamentale tra un intelletto interamente a priori e perciò attivo, e la sensibilità come facoltà che ha, per così dire, un piede nell’*a priori* e l’altro nell’*a posteriori*, che è tanto attiva quanto passiva. Infatti, se è vero che la logica trascendentale è *tutta intera* nell’esperienza particolare, viceversa invece, l’esperienza particolare, risolta nella logica trascendentale, è al tempo stesso *annullata*. All’inizio della parte seconda dei prolegomeni Kant, a proposito di questa ‘natura possibile’, dice che la natura è «l’esistenza delle cose in quanto determinata da leggi generali»¹⁵, a cui si aggiunge il secondo senso di una natura che è invece *materialiter spectata*, cioè intesa come «il complesso di tutti gli oggetti dell’esperienza»¹⁶.

3. Giudizio percettivo e giudizio d’esperienza

La natura empirica è, dunque, una sintesi tra il lato *materiale* del momento estetico-percettivo, e il lato *formale* dei giudizi sintetici a priori. Questa sintesi avviene assumendo la materia empirica per ciò che c’è di formale in essa. Solo così una conoscenza della natura può avere valore oggettivo. L’empirico sarà una certa determinazione del possibile: della ‘*realtà*’¹⁷ del fenomeno, che è molto più ricca delle determinazioni dei giudizi sintetici a priori, vengono considerati

¹⁴ «Stabilire, in relazione a forme dell’oggetto pensato e a forme dell’oggetto percepito, che esse sono condizioni di conoscenza soltanto se interpretate l’una in relazione all’altra, pur essendo l’una distinta dall’altra, significa “evocare” un tipo di soggettività in grado di compiere questa mediazione. L’estetica e l’analitica dei concetti rimandano dunque in modo necessario ad una *dottrina trascendentale del giudizio*, che costituisce lo svolgimento di ciò che nella deduzione trascendentale è semplicemente dimostrato come necessario: una traduzione tra forme dell’intelletto e forme della sensibilità» (C. La Rocca, *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Pisa 1999, p. 138).

¹⁵ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, a cura di F. Albergamo, Bari 1948, p. 82.

¹⁶ Ivi p. 85.

¹⁷ Usiamo questo termine in senso molto ampio, per indicare non ciò che vale *oggettivamente*, bensì tutto quanto costituisce il fenomeno nel suo essere appunto solo qualcosa che si mostra; al di qua, dunque, di una distinzione tra *soggettivo* e *oggettivo* nel fenomeno.

quegli aspetti che hanno una validità indipendente dalla singola esperienza, perché validi per ogni esperienza possibile. Questa considerazione è di due tipi, matematica o dinamica. I principi matematici sono quei principi secondo i quali vengono determinati immediatamente i fenomeni rispetto alla loro intuizione, mentre i principi dinamici riguardano l'*esistenza* di un fenomeno in generale, e sono discorsivi, afferma Kant.

C'è, in riferimento alla nozione di 'esistenza', una strutturale ambiguità nel discorso kantiano. Quel «di più» che serve per la determinazione dell'esistenza rispetto al semplice concetto, inizialmente sembra essere offerto dall'*intuizione*, mentre in sede delle *analogie dell'esperienza* l'esistenza è vincolata a una *connessione logica* delle percezioni. Questo secondo senso del termine 'esistenza' è riaffermato nei principi corrispondenti alle categorie della modalità, attraverso la nozione di realtà. Infatti, secondo le analogie dell'esperienza, l'*esistenza* di un certo fenomeno è definita all'interno di un rapporto di connessione necessaria, cioè di relazione causale, nel senso della permanenza, della successione e della simultaneità; allo stesso modo, nel secondo postulato del pensiero empirico, *reale* è sì ciò che è conforme «con le condizioni materiali dell'esperienza (della sensazione)»¹⁸, a cui però Kant aggiunge, che

per conoscere la realtà delle cose si esige la percezione [...] cioè non la *immediata* percezione dell'oggetto, di cui si deve conoscere l'esistenza, *ma la connessione di esso con una percezione reale*, secondo le analogie dell'esperienza, che presentano ogni reale connessione in una esperienza in generale [corsivo nostro]¹⁹.

Tramite la semplice percezione non sappiamo ancora se la cosa percepita abbia un valore indipendente dall'atto che la percepisce. Da questa lettura si evince che per la determinazione dell'esistenza, quel «di più» del concetto di cui parla nel testo del 1763²⁰ non è dato semplicemente da un'intuizione sensibile, bensì dalla relazione di più percezioni secondo un nesso necessario, dunque un nesso categoriale.

Nei *Prolegomeni* la differenza tra i giudizi di percezione e i giudizi d'esperienza, rappresenta la distinzione tra il *reale di una percezione* e il *reale di un'esperienza*. Infatti:

che la stanza è calda, e dolce lo zucchero, ed amaro l'assenzio, son giudizi che hanno un valore soltanto soggettivo. Non son certo di dover sentire sempre così o che tutti sentano proprio come io sento. Tali giudizi esprimono semplicemente il rapporto di due sensazioni con lo stesso soggetto, con me, e soltanto così come esso ha luogo nella mia presente rappresentazione; questi giudizi non valgono perciò per l'oggetto: son detti da me giudizi percettivi²¹.

¹⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 223.

¹⁹ Ivi, p. 228.

²⁰ Cfr. Id., *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto, Roma-Bari 2000, p. 106.

²¹ Id., *Prolegomeni*, p. 90.

Nei giudizi d'esperienza, invece, «l'intuizione data dev'essere sussunta sotto un concetto che determini la forma di un giudizio in generale in rapporto all'intuizione, [e che] connetta le intuizioni della coscienza empirica in una coscienza generica»²². Affinché, ad esempio, il giudizio 'l'aria è elastica' acquisti il valore universale dei giudizi d'esperienza è necessario che questo giudizio sia

preceduto da certi altri [giudizi], i quali sussumono l'intuizione dell'aria sotto il concetto di causa ed effetto e in tal modo determinano le percezioni, non solo nel loro reciproco rapporto nella mia coscienza, ma anche rispetto alla forma del giudizio generale (che è in tal caso la forma ipotetica) e così danno al giudizio empirico un valore universale²³.

Il variare della forma del giudizio è indicativo della natura dei concetti su cui riposa quella sintesi. Dal valore generale (*überhaupt*) del giudizio viene dedotto il valore generale dei concetti su cui riposa il giudizio. Ovviamente non è sufficiente il variare della forma del giudizio per avere una conoscenza oggettiva²⁴, tuttavia questa forma è essenziale al lavoro scientifico nel senso che, fintanto che si giudica soggettivamente, nessuna obiezione può essere rivolta, e nessuna correzione può verificarsi. Infatti, per stare all'esempio di Kant, potrebbe non essere il sole a scaldare la pietra ma un fenomeno che è presente con lo splendore del sole. Così, un giudizio d'esperienza è, per usare la terminologia di Popper, certamente 'falsificabile', ma proprio perché rivendica una necessità che solo i concetti dell'intelletto possono rivendicare. La stessa falsificazione si iscrive infatti nella forma dei giudizi oggettivi e all'interno dei principi sintetici a priori. La sintesi di un giudizio empirico perciò si svolge in modo *determinante* perché le regole sono già *date*; anche se la formulazione di leggi empiriche attorno ad un fenomeno richiede, oltre la sua preliminare assunzione all'interno di una natura possibile, la formulazione di *ipotesi*, comunque queste ipotesi vengono tutte formulate in accordo con le leggi di una 'natura possibile'. Le leggi di una natura possibile, perciò, consentendo l'assunzione di un certo fenomeno all'interno di una natura, determinano anche le condizioni per formulare un'ipotesi e preparare una esperienza capace di verificarla, formulando così una legge empirica di natura sotto cui sussumere i fenomeni particolari.

²² Ivi, pp. 91-92. In merito al tema di una differenza tra il reale di una percezione e il reale di un'esperienza cfr. B. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic*, Princeton 1998, pp. 89-105.

²³ I. Kant, *Prolegomeni*, p. 93.

²⁴ È il noto problema dei giudizi sintetici a priori. «La corrispondenza fra le nostre conoscenze e gli oggetti che si esprime nel giudizio sintetico di un garante che sia valido incondizionatamente, cioè che non dipenda dalla costituzione soggettiva dei vari individui, e questo garante è la logica formale. Ecco la ragione della definizione puramente logica del problema della metafisica, eppure il suo contenuto è, già da subito, oltre la prospettiva logico-formale, perché il giudizio sintetico a priori è per sua natura esistenziale, 'morde l'esistenza'» (C. Colombo, *La dottrina kantiana dei giudizi analitici a priori nella "Critica della ragion pura"*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 102, 4, 2010, pp. 661-662).

Il rapporto concreto tra universalità e particolarità del giudizio empirico si svolge matematicamente nel senso di una eliminazione, in cui vengono lasciati cadere fuori da una natura empirica un insieme di aspetti che non trovano spazio all'interno di una siffatta considerazione oggettiva. Ad esempio che «la stanza è calda, lo zucchero dolce, l'assenzio amaro»²⁵ sono semplici giudizi soggettivamente validi che non possono essere convertiti in giudizi d'esperienza. La *natura*, perciò, è *l'esistenza delle cose in quanto determinate da leggi generali*, a cui deve esser connesso un altro significato di natura, cioè la natura *materialiter spectata* ovvero 'l'insieme di tutti gli oggetti d'esperienza', e questa connessione si realizza nei giudizi d'esperienza.

4. Coscienza empirica e coscienza in generale

I *principi* sono «i giudizi che l'intelletto [...] emette realmente a priori»²⁶, ovvero che realizzano, tramite uno *schema* – «condizione sensibili, in cui soltanto possono essere adoperati i concetti puri dell'intelletto»²⁷ – quella sintesi a priori tra il momento universale del concetto e quello particolare del 'caso a cui la regola deve applicarsi'. Questi *principi* costituiscono la condizione affinché un giudizio percettivo possa diventare un giudizio d'esperienza. Il rapporto che si instaura tra un giudizio d'esperienza e un giudizio trascendentale non richiede perciò un termine medio che operi la sussunzione, nel senso che, appunto, il giudizio d'esperienza, per esser tale, è già *strutturato* secondo le possibilità logiche fornite dai concetti dell'intelletto. All'interno di un giudizio d'esperienza il portato empirico viene determinato attraverso le categorie, la *materia* è una materia *formata* in modo matematico (ogni contenuto materiale di una percezione è una quantità estensiva e insieme una qualità intensiva) e dinamico (ogni contenuto materiale di una percezione può essere permanente, successivo o simultaneo rispetto a un altro). Le forme matematiche, in sostanza, sono quelle forme che dicono che ogni fenomeno è *misurabile*, mentre le forme *dinamiche* dicono secondo quali regole *determinare* (ed in questo senso sono discorsive) in che rapporto sta l'esistenza di un fenomeno con l'esistenza di un altro fenomeno. La particolarità del caso empirico è *matematicamente* già risolta nell'universale attraverso il numero. D'altra parte, lo spazio che può occupare un fenomeno particolare nella rete dell'esperienza è *dinamicamente* predeterminato dalle regole dell'intelletto e perciò determinabile secondo queste.

Non a caso, infatti, come esempio di persona che, pur conoscendo le regole è manchevole di giudizio, Kant non menziona lo scienziato o il matematico, bensì fa riferimento a quelle conoscenze in cui il rapporto tra il particolare e l'universale non è determinato a priori dall'universale. Egli dice:

²⁵ Vedi *supra*.

²⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 162.

²⁷ *Ibidem*.

un medico, un giudice, un uomo di Stato può avere nella testa molte belle regole patologiche, giuridiche, politiche, tanto da poterne essere egli stesso un profondo maestro, e tuttavia all'applicazione sbagliare facilmente, o perché manchi di Giudizio naturale (sebbene non manchi di intelletto) e comprenda bensì l'universale *in abstracto*, ma non sappia *decidere* [corsivo nostro] se un caso particolare *in concreto* vi rientri, o anche per non essere stato sufficientemente indirizzato a tal giudizio mediante esempi e casi pratici²⁸.

Il tema della *decisione* (del *giudizio naturale* e quindi del *soggetto empirico*) ci sembra rilevante. Sembra che in queste situazioni il rapporto tra particolare e universale si realizzi attraverso un atto che è situato in una coscienza essa stessa particolare, e non in una coscienza «*überhaupt*». Viceversa, il problema del giudizio non riguarda quel sapere in cui il rapporto tra l'universale e il particolare avviene in una generica coscienza. Come a dire che lo scienziato, pur sbagliando, non manca di giudizio, perché, in un certo senso, non deve esser lui a giudicare. Egli deve giudicare in accordo con delle regole che sono *date*, e *date in modo tale che sia già determinato il rapporto con il particolare*. Nel procedere scientifico non si include un oggetto all'interno di una classe di oggetti attraverso un'operazione che cade in un soggetto particolare, fuori sia dall'oggetto che dalla classe; bensì l'inclusione dell'oggetto in una classe avviene in una coscienza generale che fornisce la 'regola' per la sussunzione. La contingenza del momento particolare è annullata nella generalità della natura: cosa che invece non avviene, per esempio, nella medicina, in cui la conoscenza dell'universale non implica la conoscenza di un principio a priori per riconoscere quale particolare è incluso nell'universale.

Da questo punto di vista, il soggetto della scienza fisica è un soggetto trascendentale, una coscienza generica, in cui la particolarità dell'io è irrilevante: «Newton avrebbe potuto, non solo a se stesso, ma *ad ogni altro* [corsivo nostro] render visibili ed additare precisamente all'imitazione tutti i suoi passi, dai primi elementi della geometria fino alle grandi e profonde scoperte»²⁹. Da ciò emerge che lo specifico problema del giudizio, quello di una sussunzione del particolare sotto l'universale per cui si richiede un *talento naturale* o un certo carattere *esemplare* di un giudizio già realizzato, riguarda il soggetto empirico, per lo iato che sussiste in esso tra il conoscere e il giudicare.

5. Il terzo molteplice e l'unità sintetica dei fenomeni

Da un punto di vista trascendentale, accanto ai giudizi d'esperienza, in cui la sussunzione è del particolare dell'esperienza sotto l'universalità del concetto, v'è il problema di un altro tipo di giudizio che riguarda una molteplicità altrettanto peculiare. Al molteplice puro dello spazio e del tempo dei giudizi sintetici a

²⁸ Ivi, pp. 160-161.

²⁹ Id., *Critica del giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, Bari 1987, p. 168.

priori, e al molteplice materiale dei giudizi empirici si aggiunge, infatti, tanto nell'appendice alla dialettica trascendentale, quanto nell'introduzione alla critica del giudizio, l'esistenza di un 'terzo molteplice'³⁰, rappresentato dalle differenti forme della natura e della molteplicità delle leggi empiriche. Per cui, se nella formulazione di un'ipotesi scientifica, la *riflessività* del giudizio in cui viene formulata l'ipotesi è solo *soggettiva* (perché *oggettivamente* l'universale è invece dato nella forma di una natura possibile); nel giudizio che dovrebbe realizzare la sussunzione di questo terzo molteplice in un sistema di leggi empiriche, invece, non si dispone dell'*universale*, e il giudizio deve farsi *oggettivamente riflettente* (il carattere ipotetico non riguarda solo la via per arrivare all'universale di un giudizio empirico, ma si insinua fin dentro l'universale, in modo che lo stesso universale ha carattere *ipotetico*). Il sistema delle leggi della natura non è infatti *dato* così come invece è dato il concetto di una natura possibile: esso è un'*idea* della ragione, il cui valore trascendentale non è di costituzione dell'esperienza. È, perciò, senz'altro fondamentale distinguere una *natura formaliter spectata*, la quale è una natura *analitica*, dal *sistema* di una natura *materialiter spectata*, che è una natura *sintetica*. La differenza tra il metodo analitico e il metodo sintetico consiste in questo, che «Il primo comincia col condizionato e col fondato e risale ai principi (*a principatis ad principia*), il secondo, invece, va dai principi alle conseguenze o dal semplice al composto. Il primo potrebbe venir chiamato anche regressivo, il secondo progressivo»³¹. Dicendo della natura *possibile* che essa è un'«unità analitica dei fenomeni» si dice che la natura possibile è un'unità che, seppur sempre determinata in un certo modo – e perciò particolare – come natura empirica, rappresenta quell'universale da cui il particolare non è *deducibile* – per esso è infatti necessaria la presenza di una concreta esperienza. Una natura come unità sintetica dei fenomeni è invece una natura in cui la particolarità scende, per così dire, dalla stessa universalità: è un *sistema*.

Per architettura intendo l'arte del sistema. Dato che l'unità sistematica è ciò che prima di tutto trasforma una conoscenza comune in scienza, ossia un semplice aggregato in un sistema, l'architettura è la dottrina della scientificità della nostra conoscenza in generale [...]. Per sistema io intendo l'unità di molteplici conoscenze sotto un'idea. Questa idea è il concetto razionale della forma di un tutto, in quanto per mezzo di esso vengono determinate a priori sia l'estensione del molteplice, sia la reciproca posizione delle parti³².

L'unità dell'esperienza secondo leggi trascendentali non soddisfa perciò la scientificità della conoscenza perché tramite essa la molteplicità delle leggi empiriche è ancora una *rapsodia di leggi particolari*, del tutto contingente per l'intelletto. Inoltre, la differenza tra il concetto di un'esperienza come *sistema secondo leggi empiriche* e quello di un'esperienza *secondo leggi trascendentali*, unita alla consapevolezza della maggiore *ampiezza* del primo concetto di esperienza,

³⁰ Cfr. L. Scaravelli, *Osservazioni sulla critica del giudizio*, in *Scritti kantiani*, Firenze 1973.

³¹ I. Kant, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Bari 2004, p. 143.

³² Id., *Critica della ragion pura*, p. 629.

porta a una risemantizzazione delle nozioni di *esperienza* e di *natura*. Si scopre, infatti, che la genesi del concetto di natura secondo leggi trascendentali è vincolata a un'esperienza di cui le categorie rappresentano, analiticamente, le condizioni di possibilità. Le categorie non nascono dall'esperienza, ma nasce dall'esperienza un ordine di problemi la cui soluzione è la filosofia trascendentale. Per utilizzare una terminologia di cui Kant stesso fa uso, possiamo dire che la *ratio essendi* dell'esperienza è costituita dall'orizzonte trascendentale delle leggi di natura mentre l'esperienza è la *ratio cognoscendi* di queste leggi. La maggiore ampiezza dell'esperienza intesa come sistema secondo leggi empiriche rispetto ad una concezione meccanica dell'esperienza è indice tanto del carattere *analitico*³³ della filosofia trascendentale, quanto del valore proprio dell'*esperienza* all'interno della filosofia trascendentale. Che nel pensiero di Kant fossero presenti questi presupposti può con ragione esser concluso a partire da quella circostanza che è alla base della *Critica del giudizio*, cioè che l'esperienza di un terzo tipo di molteplicità rende necessaria una concettualità diversa dalla concettualità meccanica propria delle leggi trascendentali dell'esperienza.

6. Ragione e giudizio nell'unità sintetica dei fenomeni

La determinazione di una struttura logica dei fenomeni riconduce la natura ad una natura *in generale* (*überhaupt*): i giudizi sintetici a priori configurano, cioè, la natura come una unità *analitica* da cui non è deducibile la complessità delle forme con cui la natura, sempre in accordo con le strutture trascendentali dell'esperienza, si manifesta. Una riflessione sul giudizio nasce perciò certamente dalla convinzione che lo strumento in opera per la comprensione di questa molteplicità della natura in una unità sintetica è offerto dalla stessa facoltà di giudizio; che l'intelletto non costituisca la chiave per la soluzione di questo problema è ormai chiaro, ma che questa soluzione non possa provenire dal carattere regolativo della ragione è questione più delicata, dal momento che le idee regolative dovrebbero fornire il principio che orienta la conoscenza in direzione di una unità sistematica della natura. Riportiamo quanto scritto nell'*Appendice alla Dialettica trascendentale*:

Che tutte le molteplicità delle singole cose non escludano l'identità della specie; che le varie specie non si debbano considerare se non come determinazioni diverse di pochi generi, e questi poi di classi ancora più alte; che si debba quindi cercare una certa unità sistematica di tutti i concetti empirici possibili, in quanto possono esser ricavati da concetti superiori e più generali: questa è una regola della scuola o principio logico, senza il quale non c'è uso di ragione [...]. Se tra i fenomeni che ci si presentano ci fosse

³³ «Il trascendentale kantiano, a differenza di quello fenomenologico, non si pone il problema della costituzione dell'oggettività; dando invece per scontato che ci sia una conoscenza oggettiva, permette di ricercarne "analiticamente", cioè a ritroso e regressivamente, le condizioni che la rendono possibile» (E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata 2016, p. 585).

una differenza così grande, non voglio dire di forma (giacché in questa possono essere simili) ma di contenuto, ossia quanto alla molteplicità degli esseri esistenti, che né anche il più acuto intelletto umano potesse, mediante la *comparazione* [corsivo nostro], trovare la minima somiglianza tra l'uno e l'altro (caso che si può ben pensare), la legge logica dei generi assolutamente non avrebbe luogo; e non ci sarebbe nemmeno un concetto di genere o un concetto qualsiasi generale [...]. Il principio logico dei generi presuppone dunque un *principio trascendentale* [corsivo nostro], se dev'essere applicato alla natura (per la quale intendo qui soltanto gli oggetti che ci sono dati). Secondo cotesto principio, nel molteplice di una esperienza possibile è necessariamente presupposta un'omogeneità (benché a priori non ne possiamo determinare il grado), perché senza di essa non sarebbero possibili concetti empirici, né quindi una esperienza. Al principio logico dei generi, che postula un'identità, è contrapposto un altro principio, quello cioè della specie, che richiede una molteplicità e differenze tra le cose malgrado il loro accordo in uno stesso genere; ed esso fa all'intelletto obbligo di attendere a queste non meno che a quella³⁴.

Il problema è formulato in termini analoghi a quelli dell'*Introduzione* alla *Critica del giudizio*, qui infatti Kant scrive che

vi son così molteplici forme nella natura, e del pari sono tante le modificazioni dei concetti trascendentali universali della natura, le quali son lasciate indeterminate da quelle leggi che fornisce a priori l'intelletto puro, – poiché tali leggi non riguardano se non la possibilità di una natura (come oggetto dei sensi) in generale [...]. – Il Giudizio riflettente, che è obbligato a risalire dal particolare della natura all'universale, ha dunque bisogno di un principio, che esso non può ricavare dall'esperienza, perché è un principio, che deve fondare appunto l'unità di tutti i principii empirici sotto principii parimente empirici ma superiori, e quindi la possibilità della subordinazione sistematica di tali principii³⁵.

Può essere utile fermarsi un attimo su questa similitudine. La rielaborazione di un problema già presente nella prima critica fa nascere il sospetto che Kant si sia reso conto di una certa insufficienza dei termini con i quali il problema era stato impostato nel 1781. A tal proposito, secondo Scaravelli, Kant è convinto, quando scrive *l'Appendice alla Dialettica trascendentale*, che per comprendere «la connessione sistematica degli oggetti empirici, la loro subordinazione in generi e specie, ecc. sia sufficiente la ragione nel suo uso consueto; e non sospetta perciò che occorra, invece, tutt'altro principio»³⁶. Infatti, rispetto all'*Introduzione* della *Critica del giudizio*, nell'*Appendice alla Dialettica trascendentale* la funzione regolativa della ragione nei confronti dell'intelletto sembra sufficiente a chiarire la necessità di una natura tanto divisa in una infinità di specie quanto identica nel genere. Ma la ragione, non è capace di spingere qualcosa all'incondizionato in assenza di una *concettualità*: «La ragione non si riferisce mai direttamente a

³⁴ I. Kant, *Critica della ragion pura*, pp. 509-511.

³⁵ Id., *Critica del giudizio*, p. 19.

³⁶ L. Scaravelli, *Osservazioni sulla critica del giudizio*, p. 393. Anche Guyer congiunge la *Critica del giudizio* con il problema della sistematicità della conoscenza all'*Appendice alla Dialettica trascendentale* (cfr. P. Guyer, *Organisms and the Unity of Science*, in E. Watkins (a cura di), *Kant and the Sciences*, Oxford 2001, pp. 259-280).

un oggetto, ma unicamente all'intelletto, e *per suo mezzo* [corsivo nostro] al suo proprio uso empirico»³⁷ e l'intelletto non offre quel quadro concettuale di cui la ragione può servirsi per realizzare l'unità sintetica dei fenomeni. Per mezzo dell'intelletto, infatti, la ragione risolverebbe la molteplicità delle leggi empiriche in una unità di carattere analitico. Tra una natura possibile e una natura empirica non c'è una regola *data* a priori in virtù della quale pensare la molteplicità della natura empirica, nella sua *specificità e nella sua identità nel genere*, come *essenzialmente contenuta* nella natura possibile. «Nature specificamente differenti [...] possono essere causa in una infinità di maniere diverse»³⁸, e, certamente, queste maniere differenti sono tutti modi *specifici* di una natura in generale, eppure queste differenze cadono fuori da questa natura considerata nelle sue leggi trascendentali, le quali non possono giustificare quell'unità sintetica della natura empirica a cui mira la ragione, e questo perché, seguendo l'intelletto, l'unica subordinazione possibile è quella della legge empirica alla legge generale e non delle leggi empiriche al loro sistema.

7. L'analogia e il principio di finalità

Che lo schema sia una casuistica (nel senso specificato nell'introduzione, perché offre a priori il *caso* per la regola) è motivabile inoltre testualmente, se ci si riferisce ad alcune pagine della *Critica del Giudizio*, in particolare al paragrafo § 59. *Della bellezza della natura come simbolo della moralità*:

L'*ipotesi* (esibizione, *subiectio sub aspectum*), in quanto è qualcosa di sensibile è duplice: *schematica*, quando l'intuizione corrispondente ad un concetto dell'intelletto è data a priori; *simbolica*, quando ad un concetto che può essere pensato solo dalla ragione, e a cui non può essere adeguata nessuna intuizione sensibile, viene sottoposta un'intuizione, nei cui confronti il procedimento del giudizio è soltanto analogo a quello dello schematismo, vale a dire che si accorda con questo soltanto secondo la regola del procedimento, non secondo l'intuizione stessa, e quindi soltanto secondo la forma della riflessione, non secondo il contenuto³⁹.

È possibile perciò chiarire lo schematismo trascendentale come una sorta di casuistica trascendentale, l'esibizione di un caso (un'intuizione) a priori adeguato al concetto puro dell'intelletto. Il fatto che Kant ponga lungo una medesima linea, quella dell'esibizione di un'intuizione (*ipotesi*), schema e simbolo, logico (diretto) e analogico (indiretto), ci sembra rilevante perché è proprio dall'impossibile estensione dell'ordine *logico* (analitico) alla totalità (sintetica) che secondo Kant sorge la necessità di un ragionamento per *analogia*, sia riguardo ciò che non può venire conosciuto secondo i concetti perché non presentabile in nessuna intuizione – il *noumeno* – sia riguardo ciò di cui si dà

³⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 504.

³⁸ Id., *Critica del giudizio*, p. 23.

³⁹ Id., *Critica del giudizio*, p. 215.

un'intuizione, ma nei cui confronti la concettualità a priori dell'intelletto non è capace di intervenire sinteticamente – la molteplicità delle forme naturali. Non solo, infatti, «tutta la nostra conoscenza di Dio è puramente simbolica»⁴⁰ ma anche la conoscenza della natura organica è costituita da conoscenze analogico-simboliche. Kant scrive, nella prima introduzione alla *Critica del giudizio* che

ci serviremo del termine “tecnica” anche laddove oggetti della natura sono talvolta valutati solo come se la loro possibilità si fondasse sull'arte. [...] con questi giudizi viene valutata la natura stessa, ma solo in *analogia* [corsivo mio] con un'arte, e precisamente in una relazione soggettiva con le nostre facoltà conoscitive, e non in una relazione oggettiva con gli oggetti⁴¹.

Come abbiamo visto, la natura dell'intelletto è una natura *formaliter spectata*, incapace di comprendere la natura come unità sintetica (comprendente il lato materiale di una natura *materialiter spectata*), e che questa natura è una idea della ragione. Perciò la possibilità di colmare il divario tra la natura della ragione e la natura dell'intelletto deve essere offerta da un'esibizione simbolico-analogica.

La distinzione tra analogico e logico rende però il discorso leggermente ambiguo, perché, se è vero che gli schemi dovrebbero procedere *dimostrativamente* mentre i simboli per *analogia*, è anche vero che il procedimento analogico opera correlativamente allo schema per le categorie della relazione nelle *analogie dell'esperienza*. In ogni caso anche lì l'analogia è un modo attraverso cui uno schema opera nell'applicazione del concetto (universale) al particolare (intuizione empirica)⁴².

Se ritorniamo al problema sollevato da Kant nell'*Appendice alla Dialettica trascendentale*, l'atto del *comparare* la molteplicità della natura e trovarvi la possibilità di una sua organizzazione sistematica mediante la logica dei generi e delle specie – di cui si parla nell'*Appendice* –, da solo non è in grado di realizzare questo sistema della natura empirica perché ogni comparazione richiede innanzitutto la selezione di alcuni caratteri attraverso cui *classificare* gli individui a seconda della presenza o dell'assenza di quel carattere; a sua volta, in una classe si può selezionare un altro carattere che serve da ulteriore strumento di classificazione, e così via. Ad un tipo di selezione, in assenza di un criterio unico, se ne può affiancare un'altra. Quale criterio di selezione, quale principio

⁴⁰ Ivi, p. 217. Lungo la direzione di una *metafisica dell'analogia* cfr. P. Faggiotto, *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Milano 1989; Id., *La metafisica kantiana dell'analogia. Ricerche e discussioni*, Trento 1996; V. Melchiorre, *La via analogica*, Milano 1996.

⁴¹ I. Kant, *Critica del giudizio*, a cura di M. Marassi, Milano 2014, p. 713.

⁴² L'intelletto [...] ha 'bisogno' di un disporsi della natura verso di lui, e questo inclinarsi della natura, che consente una fondazione razionale e non solo empirica e contingente delle leggi che la sovrintendono è garantito dall'analogia, che, come medio trascendentale tra universalità a priori dell'esperienza e particolarità del dato fattuale, offre la possibilità concreta di incamminarsi alla ricerca di un *nesso* tra l'uomo e la natura» (R. De Biasi, *I saperi della vita. Biologia, analogia e sapere storico in Kant, Goethe e W. v. Humboldt*, Napoli 2011, p. 77).

trascendentale è necessario assumere per realizzare l'unità sintetica della natura? Per questa domanda il giudizio riflettente, a nostro avviso, tenta una risposta:

poiché le leggi universali della natura hanno il loro fondamento nel nostro intelletto, che le prescrive ad essa (sebbene soltanto secondo il concetto universale della natura in quanto tale), le leggi particolari empiriche, rispetto a ciò che dalle prime vi è stato lasciato indeterminato, debbono essere considerate secondo un'unità, quale avrebbe potuto stabilire un intelletto (quand'anche non il nostro) *a vantaggio* [corsivo mio] della nostra facoltà di conoscere, per render possibile un sistema dell'esperienza secondo particolari leggi della natura⁴³.

L'argomentazione analogica è alla base di questa affermazione perché la natura è pensata in analogia all'agire secondo scopi («a vantaggio»), cioè in relazione al bisogno della ragione di produrre non solo un'unità analitica della natura, bensì un'unità sistematica. Se è necessario che il simbolo rappresenti «un oggetto del tutto diverso»⁴⁴, allora non solo il principio di finalità è trovato attraverso l'analogia (giacché anche le analogie dell'esperienza forniscono la regola al giudizio ma l'oggetto è sempre l'esperienza), bensì la conoscenza della natura che si avvale di spiegazioni teleologiche è una conoscenza *simbolica* nella misura in cui l'arte e la tecnica sono oggetti del tutto differenti rispetto agli organismi. Per questo motivo Kant non può farne un principio costitutivo degli oggetti, ma solo un principio regolativo del giudizio. In matematica, infatti, le analogie sono quantitative, per cui dati tre termini ($2 : 4 = 3 : x$) l'analogia può costruire il quarto; in filosofia⁴⁵, invece, secondo Kant, le analogie sono *qualitative* e possono fornire un *guida* per cercare il quarto termine⁴⁶, come avviene nelle analogie dell'esperienza, le quali, a differenza dei *principi matematici*, come abbiamo visto, non determinano immediatamente a priori il materiale dell'intuizione come *quantità*, bensì determinano a priori il rapporto in cui un certo materiale si deve trovare *sintatticamente* nell'esperienza, e perciò la regola per cercarlo. Per cui, seppur principi relativi alla categoria dinamica della relazione, le analogie

⁴³ I. Kant, *Critica del giudizio*, p. 20.

⁴⁴ Ivi, p. 216.

⁴⁵ «In filosofia le analogie significano qualche cosa di assai diverso da ciò che rappresentano in matematica. In questa sono formule che esprimono l'uguaglianza di due rapporti quantitativi, e sono sempre costitutive; per modo che, quando sieno dati tre membri della proporzione è dato insieme, cioè può esser costruito il quarto. Nella filosofia invece l'analogia è l'uguaglianza di due *rapporti non quantitativi*, ma *qualitativi*, in cui dati tre membri può essere conosciuto e dato a priori solo il rapporto a un quarto, ma non questo quarto membro stesso; posseggo bensì una regola per cercarlo nell'esperienza e un segno per scoprirvelo» (Id., *Critica della ragion pura*, p. 193-194). Inoltre cfr. O. Carpi, *Il problema dell'analogia in Kant*, «Divus Thomas», 100, 1997, pp. 9-33.

⁴⁶ Il procedimento induttivo e quello analogico non svolgono, infatti, la funzione di una *verifica*, bensì di una costruzione *inferenziale*. Esse si distinguono proprio per la diversa inferenza che mettono in campo. L'analogia è definibile come 'molti in uno, dunque tutti' e l'induzione come 'uno in molti, dunque in tutti'. L'analogia estende la conoscenza di un oggetto mediante la conoscenza di un altro oggetto, mentre l'induzione estende alla conoscenza della classe le proprietà di più oggetti. Per una differenza tra analogico e induttivo cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, pp. 429-446.

dell'esperienza sono principi per il giudizio determinante, in quanto principi *costitutivi*⁴⁷ della natura. Allo stesso modo nella *Critica del Giudizio* l'analogia della natura come *tecnica* (la cui regola della riflessione è la *Zweckmässigkeit*) fornisce la regola alle scienze biologiche e alla costruzione dell'unità sintetica della natura, ma solo come principio per il giudizio riflettente. È inoltre connessa al principio di finalità una caratterizzazione *economica*, nella misura in cui l'unità sintetica della natura deve essere pensata come quell'unità che è *maggiormente in accordo* con la nostra facoltà di conoscere, *per render possibile un sistema dell'esperienza secondo leggi particolari della natura*.

È all'interno di questa prospettiva che si pone Hempel affermando che la distinzione tra *classificazione naturale* e *classificazione artificiale* è motivata dalla capacità di *systematic import*⁴⁸ propria di una classificazione o, secondo la nozione di Goodman, dalla *projectability* dei loro predicati, ovvero di quei predicati passibili di «essere utilmente usati in contesti esplicativi e previsionali, perché possono essere confermati dai loro positivi esempi»⁴⁹. Alla base di una *classificazione naturale*, pertanto, secondo Kant c'è un principio trascendentale che pone in armonia, attraverso il principio di finalità, l'*articolazione* interna della natura e l'*economia* del discorso. Infatti, la differenza tra una classificazione naturale e una artificiale consiste anche nella sufficienza del valore *logico* della seconda, mentre invece la prima classificazione richiede che quelle proprietà siano *essenziali*, che la classificazione non sia arbitraria e sopraggiungente dall'esterno, bensì che sia l'*articolazione* stessa della natura, in modo che essa non sia che *quel* sistema. Però, questo principio trascendentale il giudizio riflettente non può

prescriverlo alla natura, poiché la riflessione sulle leggi della natura si accomoda alla natura, ma questa non si accomoda alle condizioni con le quali noi aspiriamo a formarci di essa un concetto, che è del tutto contingente rispetto alle condizioni stesse⁵⁰.

È vero che questa precisazione impedisce di potere ritenere *oggettiva* la classificazione che si realizza tramite il principio della finalità; eppure, secondo

⁴⁷ È vero che Kant nella *Critica della Ragion pura* afferma che un'analogia dell'esperienza «deve valere come principio degli oggetti (dei fenomeni) non costitutivo, ma soltanto *regolativo*» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 194), eppure è necessario distinguere il diverso senso del principio *euristico* dell'analogia nella *Critica del giudizio* dal carattere *regolativo* di un principio analogico nel contesto di una conoscenza oggettiva della natura. Si rimanda a tal proposito al lavoro di J. Peter, *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*, «Kantstudien», Ergänzungshefte, 126, 1992. In altre parole con la terza *Critica* Kant, introducendo un differente uso del giudizio, è costretto anche a rimodulare i significati di 'costitutivo' e 'regolativo'. Anche V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale: linee per una nuova interpretazione di Kant*, Milano 1991, analizza la distinzione tra l'uso dell'analogia nella *Critica della ragion pura* e nella *Critica del giudizio*, evidenziando come, sebbene in entrambe le opere l'analogia svolga una funzione regolativa, essa assuma connotazioni diverse in base al contesto e agli obiettivi specifici di ciascuna critica.

⁴⁸ Cfr. C. G. Hempel, *Fundamentals of taxonomy*, in *Aspect of scientific explanation and other essays in the philosophy of science*, New York 1965. Sul rapporto tra finalità e tassonomia rimandiamo inoltre al lavoro di S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Firenze 1972.

⁴⁹ G. Sandri, *On the logic of classification*, Bologna 1968, p. 11.

⁵⁰ I. Kant, *Critica del giudizio*, p. 19.

Marcucci, ad un livello trascendentale questo principio rende possibile la distinzione tra una classificazione naturale e una logica, la quale, può essere ben *contingente* per la natura, ma non per la nostra facoltà di conoscere, ed ha quindi valore *epistemologico*⁵¹. D'altronde, Kant, nella prima introduzione alla critica del giudizio, in polemica con la concezione empiristica della conoscenza afferma che «la possibilità di un'esperienza in generale [...] non può esser tratta *analiticamente* da semplici percezioni comparate»⁵². Se è vero che la sola *comparazione* è un principio *empirico* incapace di fondare sia l'unità analitica dei fenomeni, sia l'unità sintetica – almeno nel senso che la comparazione empirica richiede, per l'unità sintetica, un principio trascendentale –, e che la sola concezione meccanica della natura non è in grado comprendere la natura nelle sue forme particolari, ciò vuol dire che la preoccupazione che muove Kant concerne lo specifico statuto di quelle scienze della natura che hanno a principio considerazioni *teleologiche* nella spiegazione dei loro oggetti o che fanno uso del concetto di finalità per la realizzazione di una classificazione sistematica. Né, insomma, esse sono scienze *puramente empiriche*, e perciò senza alcuna valenza scientifica, né scienze fondate a priori solo su principi costitutivi dell'oggetto.

Siamo in grado, a questo punto, di mostrare la differenza tra i tre principi dell'omogeneità, della specificazione e della continuità delle forme e il principio di finalità. Entrambi sembrano dire la stessa cosa, che bisogna pensare che la natura non costituisca un coacervo di forme e leggi particolari, ma che una siffatta molteplicità della natura sia invece *organizzata* e che costituisca perciò un *sistema* ordinato. A nostro avviso la differenza sta nel fatto che, anche riconosciuta la *necessità* di una omogeneità nella molteplicità empirica – e per ciò sono sufficienti i principi regolativi della ragione – a un livello trascendentale non sappiamo secondo quale *principio* si realizza *in concreto* questo *sistema* delle nostre conoscenze empiriche. La ragione rappresenta l'*esigenza* di un sistema della natura, il giudizio riflettente trova attraverso un ragionamento 'analogico-simbolico' la *concettualità* secondo cui si *realizza* una tale esigenza. È bene ricordare, infatti, che «la ragione non si riferisce mai agli oggetti, ma all'intelletto e per suo mezzo al suo uso empirico»⁵³. Ci troviamo, insomma, ancora di fronte ad un problema di *giudizio* quando vogliamo convertire l'*esigenza* dell'unità in un'unità *fattuale*, la quale, coinvolgendo una molteplicità data, non può che configurarsi nella forma di un *sistema*.

8. Conclusioni

Per riepilogare sinteticamente il percorso svolto possiamo dire che il limite della 'casuistica trascendentale' è determinato dalla differenza tra una *Natur überhaupt* e una *natura materialiter*; infatti, come abbiamo cercato di mostrare,

⁵¹ Cfr. S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*.

⁵² I. Kant, *Critica del giudizio*, a cura di M. Marassi, nota p. 717.

⁵³ Id., *Critica della ragion pura*, p. 504.

in forza di questa differenza il giudizio conoscitivo che deve produrre l'unità di questi due livelli della natura non può affidarsi alla 'casuistica trascendentale' dell'*analitica dei principi* della *Critica della ragion pura* senza perdere allo stesso tempo il secondo termine di questo rapporto (la natura *materialiter spectata*), né può affidarsi al carattere architettonico della ragione espresso nell'omonimo capitolo della prima *Critica*. Né, d'altra parte, è sufficiente proporre una casuistica *empirica*, cioè mostrare direttamente gli esempi in cui una unità sintetica della natura è effettivamente realizzata, perché da un punto di vista critico-trascendentale l'attenzione si rivolge, come noto, alle condizioni di possibilità di una conoscenza della natura. Dirigendo l'attenzione verso le condizioni di possibilità dell'unità sintetica della natura si comprende la necessità di una *critica della facoltà di giudizio*, al fine di individuare il principio attraverso cui il giudizio è capace di produrre l'unità di particolare e universale (la sussunzione del particolare sotto l'universale) per quel particolare (la molteplicità delle leggi di natura e la natura organica) che non è riconducibile direttamente nell'universalità del meccanismo delle leggi di natura.

Bibliografia

Fonti primarie

- Agamben, G. 2019. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico, Homo Sacer, II*, 2, Torino, Bollati Boringhieri.
- Aristotele. 1923. *Elenchi Sofistici*, a cura di E. Nobile, Bari, Laterza.
- Aristotele. 2014. *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Milano, Bompiani.
- Faggiotto, P. 1989. *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Milano, Massimo.
- Id. 1996. *La metafisica kantiana dell'analogia. Ricerche e discussioni*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche.
- Foucault, M. 2016. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. di E. A. Panaitescu, Milano, Rizzoli.
- Id. 2014. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi.
- Kant, I. 2014. *Critica del giudizio*, a cura di M. Marassi, Milano, Bompiani.
- Kant, I. 1987⁴. *Critica del giudizio*, tr. di A. Gargiulo, Bari, Laterza.
- Kant, I. 1987⁴. *Critica della ragion pura*, tr. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, 2 voll., Bari, Laterza.
- Kant, I. 2004, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Bari, Laterza.
- Kant, I. 2006. *Metafisica dei costumi*, a cura di G. L. Petrone, Milano, Bompiani.
- Kant, I. 1948, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, a cura di F. Albergamo, Bari, Laterza.
- Kant, I. 1991. *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flavis, Bari, Laterza.
- Kant, I. 2000. *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto, Roma-Bari, Laterza.

- Melandri, E. 2016. *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet.
- Melchiorre, V. 1996. *La via analalogica*, Milano, Vita e Pensiero.
- Id. 1991. *Analogia e analisi trascendentale: linee per una nuova interpretazione di Kant*, Milano, Ugo Mursia Editore.
- Scaravelli, L. 1968. *Scritti kantiani*, Firenze, La Nuova Italia Editrice.

Fonti secondarie

- Carpi, O. 1997. *Il problema dell'analogia in Kant*, «Divus Thomas», 100, pp. 9-33.
- Colombo, C. 2010. *La dottrina kantiana dei giudizi analitici a priori nella "Critica della ragion pura"*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 102, n. 4, pp. 655-674.
- Crosato, C. 2019. *Una forma inaudita di resistenza. Agamben e il paradigma come strumento di analisi archeologica*, «Etica&Politica», XXI, pp. 265-298.
- De Biasi, R. 2011. *I saperi della vita. Biologia, analogia e sapere storico in Kant, Goethe e W. v. Humboldt*, Napoli, Giannini Editore.
- Hempel, C. G. 1965. *Aspect of scientific explanation and other essays in the philosophy of science*, New York, The Free Press.
- Jonsen, A. R., Toulmi, S. 1988. *The Abuse of casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley, California University Press.
- Kim, S. B. 2009. *The Formation of Kant's Casuistry and Method Problems of Applied Ethics*, «Kant-Studien», 100, n. 3, pp. 332-345.
- La Rocca, C. 1999. *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS, Edizioni, Pisa.
- Leites, E. (a cura di). 1988. *Coscienze end casuistry in early Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Longuenesse, B. 1998. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic*, Princeton, Princeton University Press.
- Marcucci, S. 1972. *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Firenze, Felice Le Monnier.
- Noonan, J. T. 2004. *A church that can and cannot change*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Peter, J. 1992. *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*, «Kant Studien», Erg nzungshefte, 126.
- Sandri, G. 1968. *On the logic of classification*, Bologna, Il Mulino.
- Schluessler, R. 2021. *Kant, casuistry and casuistical questions*, «Journal of Philosophy of Education», 55, n. 6, pp. 1003-1016.
- Watkins, E. (a cura di). 2001. *Kant and the Sciences*, Oxford, Oxford University Press.

Michele Lo Piccolo
DiaLogos. Accademia per l'Enciclopedia e il Dialogo
✉ michelelopiccolo27@gmail.com