

Antonio Valentini

LA FORMAZIONE DEL CRITICISMO  
NELLA DISSERTAZIONE DEL '70 DI KANT  
Origini e significato epistemologico della filosofia critica

Nell'ambito della riflessione speculativa compiuta da Immanuel Kant assume una funzione decisiva la celebre *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*<sup>1</sup>, meglio nota come «Dissertazione del '70», in cui è possibile cogliere una svolta fondamentale nella evoluzione del pensiero kantiano.

L'elaborazione delle tematiche presenti nell'opera risulta già annunciata e prefigurata, nelle sue linee essenziali, dal *Saggio sulle differenti regioni dello spazio* (1768) e appare, inoltre, riconducibile, secondo quanto lo stesso Kant afferma, alla grande conversione del 1769, l'anno della «grande luce»<sup>2</sup>.

Il discorso kantiano può essere colto adeguatamente solo attraverso una valutazione che sia diacronica e sincronica allo stesso tempo, e che, attraverso una opportuna contestualizzazione, ne sappia isolare gli elementi di continuità e di mutamento, ricostruendone (seppure in modo piuttosto sommario in questa sede) le dinamiche interne.

Per questo, ai fini di una corretta interpretazione del testo in esame, non

---

<sup>1</sup> Si terrà presente l'edizione con testo a fronte e ampio apparato critico, a cura di Ada Lamacchia, Rusconi, 1995.

<sup>2</sup> Cfr. la *Riflessione* 5037, contenuta in KGS (*Kants gesammelte Schriften*), XVIII, Berlin-Leipzig 1928, p.69.

è possibile prescindere dal rinvio ad un altro testo, ovvero i *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della Metafisica (Traume eines Geistersehers, erlautert durch Traume der Metaphysik, 1766)*, dove cominciano a profilarsi con grande chiarezza e precisione alcuni motivi, che vengono ampiamente enucleati nella *Dissertatio inauguralis*, diventando, così, punti stabili di riferimento per le future opere.

La confutazione delle dottrine di Swedenborg, improntate ad un sincretismo spiritualistico, emanazionistico e neoplatonico, si inserisce all'interno di una fase estremamente complessa del pensiero kantiano, caratterizzata dall'esigenza ineludibile di una definizione metodologica che sia assolutamente prioritaria e fondante e da un confronto attivo e, spesso polemico, con le principali istanze filosofiche dell'epoca.

Se negli anni Cinquanta prevaleva nettamente la tendenza alla ricomposizione dei dissidi e delle antinomie, attraverso la riconciliazione e, quindi, la mediazione tra gli elementi eterogenei di matrice leibniziana e newtoniana, negli scritti degli anni Sessanta, invece, il pensiero kantiano sembra mutare orientamento.

Ora, infatti, assistiamo alla delineazione di una nuova soluzione epistemologica che prevede, in primo luogo, la scelta di una *via negativa*, e cioè la demolizione sistematica e lo smantellamento delle teorie correnti, generalmente condivise e accolte in sede accademico-universitaria.

Il processo di graduale maturazione e di progressiva formazione del *criticismo trascendentale*, si configura, per molti versi, come ricerca di una *via sicura*, che consenta di evitare l'errore, le conclusioni affrettate, precipitose e illusorie, conseguite da quello che Kant ritiene un falso sapere.<sup>3</sup>

Sotto il profilo più specificamente metodologico, appare assolutamente fondamentale la distinzione che Kant espone nella *Ricerca sull'evidenza dei principi della teologia naturale e della morale (Untersuchung uber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Religion und der Moral)* del 1764. In questo testo, l'autore mette in risalto la differenza strutturale che intercorre tra il modello sintetico-costruttivo della matematica, basato su

---

<sup>3</sup> Tutto questo appare confermato dalla lettura dell'epistolario kantiano e, soprattutto, dalle lettere inviate a Lambert, alla fine del 1765 e a Mendelssohn, l'8 aprile 1766.

Il criticismo trascendentale, di cui la Dissertazione del '70 offre una immagine per così dire embrionale, eppure solida, sarà oggetto di una vasta riforma da parte di Kant, che si proporrà, successivamente, il compito di rileggerne alla radice il significato, con una revisione completa e una sorta di tendenziale slittamento nell'empirico, soprattutto alla luce della III Critica e dell'*Opus postumum*. Per questa interpretazione, si vedano, soprattutto, le opere citate di Emilio Garroni e di Luigi Scaravelli.

un impianto assiomatico-deduttivo, e quello analitico-filosofico, tipicamente metafisico, che, in sé, risulta precario, fragile, privo di certezze inconfutabili e che, infatti, prevede la scomposizione, la suddivisione del contenuto percettivo dato, il riferimento meramente astratto all'universale, la tendenza a produrre conoscenze ambigue, che hanno «il destino delle meteore», in un «perpetuo oscillare di opinioni e di correnti scolastiche».

Lo scritto del '70 si inserisce in una fase di «incubazione del progetto critico», che, come sottolineano P.Carabellese e R.Assunto<sup>4</sup>, va dal 1767 al 1780 e che appare contrassegnata dalla eliminazione graduale di quel senso di intimo disagio che Kant prova di fronte all'esautoramento della metafisica come scienza pura.

Nella Dissertazione, l'articolazione tematica è incentrata sulla separazione tra mondo intellegibile e mondo sensibile e, in questa sede, si compie il superamento del razionalismo dogmatico matematizzante e geometrizzante leibniziano e wolffiano, attraverso il riconoscimento del suo carattere insufficiente, inadeguato, contraddittorio e arbitrario.

La prospettiva wolffiana implica, innanzitutto, l'adozione di un paradigma fortemente meccanicistico e deterministico nella interpretazione del reale e, quindi, la consapevole e sistematica riduzione di tutti i procedimenti cognitivi al principio di identità e di non contraddizione, da cui vengono via via dedotte tanto le verità necessarie, valide universalmente e a priori, quanto le verità di fatto, legate alla contingenza, alla concretezza accidentale e «individualizzata».

Il razionalismo di Wolff e dei suoi seguaci, in altri termini, attua un processo di trasfigurazione sublimante e di concettualizzazione della realtà, imponendole una organizzazione ben precisa e mettendo, così, in evidenza l'instaurazione dei nessi logico-consequenziali che la costituiscono, la catena delle cause e degli effetti, senza, tuttavia, precisare in alcun modo un divario sostanziale, un discrimine vero tra ratio cognoscendi e ratio essendi, tra a priori e a posteriori.

Un'ulteriore conferma della straordinaria energia innovatrice che promana dal pensiero critico, nella sua prima fioritura, ci viene dalla lettura di un altro testo di capitale importanza, il *Tentativo per introdurre in filosofia il concetto delle quantità negative* (1763)<sup>5</sup>, dove l'autore formula il concetto di «causa reale» (Realgrund), intesa come condizione del tutto indipen-

<sup>4</sup> Cfr. le varie Prefazioni agli *Scritti precritici*, Laterza, Bari 1982.

<sup>5</sup> Cfr. *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* in KGS, II, pp. 165-204 (trad. it. in *Scritti precritici*, pp. 257-301).

dente che non può in alcun modo essere esaurita dalla interrelazione meramente logico-formale che intercorre, a livello inferenziale, tra la premessa e la conclusione, tra l'antecedente e il conseguente. Esiste, secondo Kant, un divario abissale tra la contraddizione logica, in cui è impossibile che lo stesso attributo appartenga e non appartenga simultaneamente al medesimo soggetto, e l'opposizione reale, come accade nella determinazione fisica dello stato di equilibrio o di «quiete», allorquando due forze, uguali per grandezza, ma orientate in senso opposto, vengano ad annullarsi reciprocamente.

Il «*nihil negativum*» non può essere sovrapposto al «*nihil privativum*», che, infatti, è sempre *rappresentabile*.

La dissoluzione del sistema wolffiano, la programmatica e capillare distruzione dei suoi presupposti fallaci e scorretti emergono dall'opera ad ogni livello e trapelano in molti punti nodali e già dalla Sezione I, dedicata alla esposizione del concetto di mondo, con una preliminare chiarificazione sul significato dell'*analisi* e della *sintesi*, intese, rispettivamente, come regressione dal tutto alle parti e come progressione dalle parti semplici al tutto.

Kant asserisce con forza l'impossibilità di un completamento assoluto tanto nella regressione analitica «a toto ad partes possibles», quanto della progressione «in serie coordinatorum a parte data per illius complementa ad totum», secondo la terminologia adottata nella nota *a* al capitolo I della Sez.I.

Infatti, sia l'analisi che la sintesi esigono un inserimento nello spazio-tempo e cioè una conveniente esibizione nell'intuizione sensibile, secondo un tempo determinato e determinabile («*tempore finito et assignabili*»). Dunque, per mezzo dell'analisi non potrà in alcun modo sorgere il concetto del semplice in senso assoluto, né, per mezzo della sintesi, il concetto del tutto. A questo proposito, Kant intende respingere la convinzione tipicamente leibniziana secondo cui sarebbe impossibile un infinito matematico in senso attuale. L'errore nascerebbe dalla identità implicitamente posta dai leibniziani, fra l'idea di infinito e l'idea del maximum, ovvero l'unità, la molteplicità «*quo maior est impossibilis*». In realtà, l'infinito, per Kant, coincide con la molteplicità maggiore di ogni numero, secondo l'unità di misura prefissata, e quello che risulta inammissibile, sotto il profilo conoscitivo e intuitivo, non necessariamente deve esserlo *anche* dal punto di vista puramente intellettuale. Insomma, ciò che a Kant preme davvero riconoscere e sottolineare è proprio la dicotomia fondamentale, la scissione e la discordanza costitutiva (*dissensus*) che sussistono tra la facoltà sensitiva e quella intellettuale, ovvero l'impossibilità di trasformare (*commutare*) in intuizione concreta quelle idee astratte «*ab intellectu acceptas*».

Ma il punto in cui il distanziamento è più forte è, probabilmente, la Sezione V, in cui Kant valuta il cosiddetto «*vitium subreptionis*», ovvero il contagium, la contaminazione, la commistione fraudolenta, l'inopportuna mescolanza e lo scambio indebito di sensibile e intellegibile, in cui il primo livello sembra invadere il secondo, uscendo dal proprio ambito di estrinsecazione legittima.

E' interessante osservare come la genesi del criticismo porti con sé una esigenza di delimitazione dei piani concettuali, degli ambiti disciplinari di competenza, ma anche dei livelli applicativi di pertinentizzazione e di organizzazione dello scibile. Resta, insomma, prioritaria, la rivendicazione, tipicamente illuministica, della Ragione come tribunale supremo, come parametro di giudizio, come «istanza» metafisica e anche «crono-sofica» di coordinamento dell'esperienza, secondo quelle leggi eterne e immutabili che Kant cerca di focalizzare, eliminando ogni forma di pregiudizio, spostando l'attenzione dall'oggetto al soggetto e facendo, così, ruotare, in senso copernicano, l'osservatore.

La svolta «copernicana» che affiora con forza dalla riflessione kantiana e che costituisce il pilastro gnoseologico della prima Critica, neutralizza e dissolve il canone epistemologico classico, fondato sul primato della «visione», sulla necessità di una penetrazione intuitiva immediata che trasferisca integralmente la certezza del soggetto nell'orizzonte dell'Alètheia oggettiva. Nella tradizione metafisica di matrice platonica, l'immedesimazione esaustiva dei due piani si risolve in un processo di illuminazione noetica, in un atto assoluto e beatificante di «*ékhlapsis*» che toglie, nella perfetta trasparenza e omogeneità della contemplazione teoretica, l'opacità imperfetta dell'empirico, la finitezza e la fragilità della *dòxa*. Questo impianto epistemologico e speculativo viene radicalmente scosso e neutralizzato in senso trascendentale dal progetto critico di Kant, che ne smonta, per così dire, l'impalcatura, mostrandone i limiti e l'inadeguatezza.

Secondo Kant, infatti, occorre individuare, innanzitutto, un «filo conduttore» che ci permetta di orientarci nel labirinto rapsodico dell'esperienza, organizzandola, di volta in volta, secondo procedimenti di selezione e di esclusione, all'interno dell'intelaiatura spazio-temporale, che dei fenomeni costituisce, in qualche modo, il perimetro e l'involucro. Il processo di concentrazione categoriale del molteplice non può che realizzarsi, nella I Critica, muovendo dall'analisi della logica formale, privata di qualunque significato produttivo e contenutistico.

È quindi necessario, per Kant, ricostruire la tessitura analitica dei fenomeni, individuando nelle strutture categoriali a priori (desunte dalla tavola

dei giudizi della stessa logica formale) i punti di fissazione e di concentrazione del molteplice. Solo così è possibile evitare la riduzione dei dati percettivi ad una accumulazione dispersa, indeterminata e, per così dire, eteroclitica di elementi singularizzati. I concetti dell'intelletto, insomma, conferiscono ordine alla pluralità caotica e confusa delle intuizioni e producono, di volta in volta, significato, dando forma a ciò che ne è privo.

L'intuizione sensibile assume, quindi, un duplice significato ricettivo e reattivo, secondo il modello stimolo-risposta. L'affezione empirica prodotta dall'intuizione modifica il soggetto, introducendo uno stimolo, una sollecitazione che viene elaborata e schematizzata attraverso procedimenti sussuntivi. Il processo di sussunzione del particolare «sotto» l'universale è garantito, in sede trascendentale, proprio dalla Facoltà di Giudizio nel suo uso «determinante». L'interdipendenza circolare che si instaura, paradossalmente, tra intelletto e sensazione emerge qui con particolare intensità e forza. I concetti «astratti» dell'intelletto e i casi «particolari» esibiti concretamente nell'intuizione sensibile, infatti, interagiscono in un rapporto «circolare» di cooperazione inscindibile e di complementarità funzionale che estende la conoscenza e che, attraverso giudizi sintetici a priori, fonda la scienza moderna.

Questa disintegrazione della metafisica tradizionale, che della riflessione kantiana resta, forse, il risultato centrale, viene anticipata e costruita progressivamente nell'ambito degli scritti «pre-critici» che, pur evidenziando uno spettro estremamente ampio di problematiche e di motivi, mettono costantemente in rilievo un punto irrinunciabile del percorso filosofico kantiano: il carattere, per così dire, *incipite* e *bidimensionale* dell'uomo, la sua strutturale sospensione quasi ossimorica, paradossale e «tragica» tra particolare e universale, tra la libertà, ratio essendi della moralità pura, e la necessità del meccanicismo deterministico. Il soggetto che emerge dalla filosofia kantiana del limite è contraddistinto, infatti, da una connotazione duplice e «liminare», da una mistura complessa e policentrica di livelli, da un equilibrio precario e dinamico che si stabilisce tra finito e infinito, tra assoluto e relativo, tra forma e materia, tra spontaneità e passività, tra meccanicismo e teleologia. L'uomo appare situato in una zona di confine, in un limite che diventa una «soglia» dalla quale sporgersi verso l'Eterno, verso il sostrato sovrasensibile, il *focus imaginarius* al quale si risale regressivamente, lungo la catena delle condizioni di possibilità. La finitezza, intesa come radicamento nel divenire e nel transeunte, implica necessariamente, nell'originale impostazione trascendentale kantiana, l'appartenenza simultanea al sovrasensibile, al noumeno, che, sottraendosi

alla categorizzazione trascendentale si offre, tuttavia, alla ragione pura pratica e alla sfera assiologica della moralità.

La rottura dell'armonia prestabilita tra soggetto e oggetto, all'interno del disegno filosofico di Kant, oltrepassa un paradigma teorico in cui certezza e verità si contrappongono frontalmente, per poi ricongiungersi nella fusione del coglimento intuitivo, garantito ontologicamente dal concetto aristotelico di sostanza<sup>6</sup>, quale supporto ontologico ed ermeneutico *coestensivo* rispetto all'Essere.

Kant demolisce le incrollabili convinzioni della metafisica dogmatica e peripatetica, riducendo il concetto di permanenza sostanziale al livello categoriale della relazione, facendone una struttura precostituita, una funzione dell'attrezzatura conoscitiva che ci consente un approccio teoretico alla realtà.

La complessa quanto raffinata operazione speculativa compiuta da Kant si inserisce, così, in una transizione epocale che riconosce i limiti costitutivi dell'architettura metafisica scolastica, basata su una serie di «postulazioni» predeterminate, illusorie e aprioristiche, sull'adeguamento reciproco dell'intelletto e della cosa, e, dunque, sul primato nettissimo della contemplazione, frutto di una «conversione dello sguardo», di una attiva e radicale *periagoghé*<sup>7</sup>.

Nella II Critica, poi, la fondazione del carattere assolutamente autonomo e autosufficiente della legge morale, dell'imperativo categorico proietterà il soggetto kantiano nell'orizzonte del finalismo e della libertà, di cui la pura intenzionalità insita nel «tu devi» esprime la ratio cognoscendi. In questo contesto, Dio diventa un essenziale postulato della ragion pura pratica, il garante supremo del proporzionamento tra virtù e felicità, la dimensione che consente il raggiungimento del Sommo Bene, la cui esistenza non è in alcun modo deducibile analiticamente dall'idea della sua essenza<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Si tratta di una impostazione che ritroviamo, seppure in forme altamente differenziate e irriducibili, tanto nel concetto cartesiano di *res cogitans* quanto nella *monadologia* di Leibniz.

<sup>7</sup> Il termine è assolutamente centrale nella articolazione teoretica del pensiero di Platone e risulta strettamente correlato, nel testo platonico, al concetto di *metastrophé*, che esprime la stessa proiezione dello sguardo verso la Forma intellegibile separata, verso la permanenza iperuranica. Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 518 c-d, in PLATONE, *Opere complete*, voll. 2 a cura di G. Giannantoni, Bari-Laterza 1967 (rist. in voll. 9 nella "Universale Laterza").

<sup>8</sup> La pretesa di attribuire uno statuto ipostatizzato e ontologicamente sussistente alla nozione di Dio produce quei paralogismi che caratterizzano la teologia razionale e che producono la «logica dell'apparenza», l'irretimento dialettico. Questo «salto arbitrario» dal pensiero all'essere va riconosciuto e culmina nella negazione del valore scientifico della metafisica dogmatica.

(l'idea, cioè, dell'*omnitudo realitatis*, dell'*ens entium*, primo motore immobile e causa efficiente incausata).

La funzione morale di Dio, come appare evidente anche alla luce della III Critica<sup>9</sup>, mette in risalto la funzione svolta dall'*esibizione analogica*, intesa come identità di rapporti qualitativi tra livelli eterogenei, e l'importanza del simbolo, come dimensione polisemica, infinitamente allusiva e produttiva, proiettata verso l'Incondizionato.

La fede riflettente pura elaborata da Kant, la sua fondazione di una religione entro i limiti della semplice ragione, l'idea stessa di una Chiesa invisibile<sup>10</sup>, scaturiscono anche da una elaborazione del concetto di analogia e da una rigorosa tematizzazione del concetto di *Personalitas*. La piena realizzazione antropologica dell'uomo trascende e integra non solo la sfera istintuale e affettiva dell'*Animalitas*, ma anche l'ambito dell'*Humanitas*, restituendo, così, nuovo vigore all'interrogativo di base sull'identità trascendentale ed esistenziale dell'Uomo.

Il trascendentalismo kantiano, come si è detto, trova pieno sviluppo nella I Critica (1781)<sup>11</sup>, dove il progetto epistemico si precisa come indagine attenta, cauta e prudente, tesa ad evidenziare le *condizioni di possibilità* del conoscere, le sue specifiche e peculiari modalità di espansione e di esplicazione e, quindi, il suo limite immanente (Schranke).

Credo sia interessante ricordare come il pensiero di Hegel opponga alla

<sup>9</sup> Cfr. KANT, *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohennegger, Einaudi, Torino 1999.

<sup>10</sup> Cfr. KANT, *La religione nei limiti della ragione*, a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Rusconi, 1996.

<sup>11</sup> Si veda, soprattutto, la vera e propria dichiarazione programmatica contenuta nella celebre Prefazione alla seconda edizione della I Critica (1787). Qui, la «Rivoluzione copernicana» viene paradigmaticamente assunta come emblema del lavoro compiuto e come simbolo di un mutamento epistemologico epocale, che si traduce nel superamento kantiano del realismo ontologizzante, ipostatizzante e nel rifiuto dell'ingenuo referenzialismo contemplativistico che, ad esso, tradizionalmente, appare congiunto, entro una impalcatura teoretica di tipo soprattutto platonico e aristotelico.

Secondo l'impostazione kantiana prevalente nella I Critica, il processo conoscitivo scaturisce dalla interazione inscindibile e dalla complementarità funzionale e operativa che si instaurano tra concetti in abstracto e casi in concreto, tra sensibilità e intelletto, attraverso la mediazione dello schematismo trascendentale e l'organizzazione unitaria, il raccoglimento del materiale fenomenico eseguiti dall'Intelletto stesso.

Cfr., in questo senso, L. SCARAVELLI, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968; S. MARCUCCI, *Guida alla lettura della Critica della Ragion Pura*, Laterza, Bari 1997; R. CIARFARDONE, *Introduzione alla C.d.R.P.*, N.I.S., Firenze 1996; A. GUERRA, *Introduzione a Kant*, Laterza, Bari 1980.

«diffidenza» del pensiero kantiano, una sorta di «diffidenza della diffidenza», ovvero la necessità, tipicamente idealistica e pan-logistica, di realizzare una «esposizione» del sapere (*Darstellung*) organica e immanente, una indagine fenomenologica che riassorba in sé, metabolizzandola, la «rappresentazione» del criticismo, segnato ancora, secondo Hegel, da un intellettualismo di fondo, dall'incapacità, cioè, di esplorare le interconnessioni dinamiche e le mediazioni concrete del reale-razionale.

A Kant, invece, interessa soprattutto differenziare i piani della realtà, comprenderli nelle loro articolazioni peculiari, senza mai scivolare in un eclettismo che sarebbe privo di qualunque giustificazione critica.

Questa accurata delimitazione dei piani gnoseologici, è proprio l'elemento che manca nella complessa teorizzazione leibniziana e wolffiana che, invece, si regge su un forte principio di continuità tra la sfera percettiva e quella intellettuale, e che, quindi, identifica la dimensione sensibile con il livello ancora oscuro, confuso e imperfetto che deve essere trasvalutato, sublimato e purificato, in sede intellettuale. Ma torniamo al testo della *Dissertazione*.

In cosa consiste, allora, il *vitium* di cui si parlava prima? Tale difetto, in realtà, si rivela un assioma ibrido, un principio spurio e ingannevole, per il quale la condizione sensitiva diventa condizione della possibilità stessa di un oggetto, sotto vari aspetti, secondo tre classi fondamentali.

Se esaminiamo, ad esempio, le due tipologie fondamentali appartenenti alla II classe di assiomi surrettizi, possiamo osservare come il pregiudizio riesca ad insinuarsi con grande facilità, nella considerazione della quantità e della qualità delle cose.

La proposizione che stabilisce la finitezza di ogni molteplicità attuale, ovvero la possibilità costante di indicarla con un numero, rivela uno scivolamento nel *vitium subreptionis*, che consiste nel predicare in modo universale ciò che risulta valido e ammissibile solo sotto il profilo sensibile, e cioè l'impossibilità di conseguire la completezza nella serie dei coordinati.

Se, poi, muovendo dal principio per il quale è impossibile tutto ciò che è contraddittorio, si arriva ad affermare la contraddittorietà di tutto ciò che risulta impossibile e cioè che «tutto quello che è impossibile è e non è allo stesso tempo», allora si commette lo stesso errore, e si ricade in un enunciato ibrido e spurio, sottomettendo i concetti intellettivi alla finitezza delle condizioni sensibili.

Per Kant, quindi, è sommamente errato vincolare tutti gli esseri e, fra questi, anche Dio, alle coordinate spazio-temporali, solo perché sappiamo che soltanto in questa forma e sotto queste condizioni, *per noi*, avviene la

conoscenza degli oggetti, *hic et nunc*, nel loro «darsi» effettivo.

Da questo, infatti, nasce la proliferazione tipicamente metafisica di argomentazioni assurde e di soluzioni vane al problema dell'esistenza e della collocazione spaziale (*localitas*) di Dio e delle sostanze immateriali (l'anima), nella corporeità.

La denuncia del «contagium» conferma la volontà kantiana di separare il mondo intellegibile e quello sensibile<sup>12</sup>.

All'interno di questo disegno progettuale, in cui si coglie subito l'originalità dell'assunto kantiano, si inserisce a pieno titolo l'esigenza di riformulare e di rielaborare i concetti basilari di *spazio* e di *tempo*, attorno ai quali si costruirà la prima parte della Critica della Ragion Pura, ovvero l'Estetica trascendentale.

L'intero lavoro filosofico di Kant può essere letto, a buon diritto, come il tentativo di fornire una rigorosa giustificazione teoretica alla sintesi realizzata da Newton, salvando la certezza incondizionata della matematica e della geometria dalle assurde pretese metafisiche e garantendo, così, attraverso la sua applicazione puntuale e sistematica alla realtà empirica, l'edificazione di quella conoscenza universale e necessaria del mondo fisico che lo scetticismo probabilistico di Hume negava alla radice<sup>13</sup>.

E' forse opportuno, a questo punto, ricordare brevemente quale fosse la concezione newtoniana del tempo, per capire meglio come venga ad enuclearsi la tesi idealistico-trascendentale di Kant.

Newton, assorbendo ampiamente suggestioni e istanze concettuali legate

<sup>12</sup> Centrale, in questo senso, la distinzione kantiana tra l'uso *elentico* dell'intelletto che mira alla confutazione dell'errore e l'uso *dogmatico*, che si risolve nella individuazione di un modello archetipico e noumenico supremo, quale misura comune (*exemplar, perfectio noumenon*) di ogni altra realtà, come avviene nell'ontologia e nella psicologia razionali. Cfr. *Dissertazione*, Sez. II, § 9.

<sup>13</sup> Nell'ambito della riflessione di Hume appare essenziale, a questo proposito, la riduzione del principio di causalità alla mera abitudine soggettiva (*belief*), che si esprime nella tendenza ad attribuire alla semplice successione diacronica degli eventi un intrinseco valore logico-consequenziale, derivato dalla contiguità spazio-temporale dei fatti, dalla loro ripetizione. Il «post hoc» viene, così, elevato al rango di «propter hoc». Hume esclude, in questo modo, ogni fondamento oggettivo alla base delle rappresentazioni percettive, secondo un tipico schema associazionistico che viene da lui radicalizzato. Alla configurazione totalizzante, analitico-referenziale e «calcolante» della ragione metafisica, Hume oppone un'istanza descrittiva e probabilistico-congetturale che mutua direttamente dal metodo sperimentale di Newton. Il rilancio humaneo dell'istinto e della passione si immette proprio in questo quadro filosofico complessivo. Si tratta, credo, di un punto di estremo interesse, per esaminare le fasi alterne, attraverso le quali l'orizzonte della «sostanza» metafisica viene smantellato. Cfr. "Trattato sulla natura umana", in *Hume - Opere filosofiche* a cura di E. LECALDANO, Laterza, Bari 1987.

al platonismo di Henry More<sup>14</sup> e della scuola di Cambridge, compie un processo sincretico di isolamento e di “nobilitazione” del tempo, al quale egli attribuisce uno statuto sui generis, una consistenza teologico-spirituale precisa.

Il tempo newtoniano, come affiora nitidamente dallo *Scholium generale* (alla fine dei *Principia*), esprime innanzitutto l’idea di durata perfettamente omogenea e uniforme e, quindi, una dimensione onnicomprensiva, inglobante, trascendente e assoluta in senso etimologico e cioè svincolata e indipendente da ogni condizionamento fenomenico, sottratta per definizione e, per così dire, ontologicamente ad ogni possibilità di alterazione e di modifica.

La dimensione temporale teorizzata da Newton va intesa, contemporaneamente, come postulato matematico e come estrapolazione metafisica, essendo, davvero sotto ogni profilo, il punto di riferimento ideale per ogni valutazione fisica e scientifica, l’effetto emanativo di un Dio «Pantokràtor», che mantiene mirabilmente la compagine cosmica in un equilibrio stazionario e deterministico, che ne assicura la prevedibilità, attraverso sistematici rinnovamenti della sua dotazione energetica.

In questo senso, come precisa a più riprese lo storico Krysztof Pomian<sup>15</sup>, il tempo newtoniano traduce in termini filosofici la pura *regolarità di successione*, inserendosi all’interno di un processo epocale di trasformazione culturale e scientifica, teso alla conquista dell’esattezza e della precisione, alla pianificazione dell’avvenire, anche attraverso un oggetto simbolicamente fondamentale come l’orologio che consente, infatti, di dominare e di controllare la velocità uniforme, la simmetria e il concetto stesso di reversibilità<sup>16</sup>.

Il tempo newtoniano, insomma, prende forma all’interno di forte volon-

---

<sup>14</sup> Cfr. H. MORE, “Enchiridium Metaphysicum”, in *Henrici Mori Cantabrigiensis Opera*, London 1679. Cassirer osserva acutamente, nella sua *Storia della Filosofia moderna*, come le intuizioni platonizzanti di More rivelino puntualmente un processo di spiritualizzazione e di idealizzazione dello spazio e del tempo, contribuendo, così, ad inasprire il rapporto da sempre problematico tra ideale e reale e preparando il terreno alla soluzione kantiana. In sostanza la concezione dello spazio e del tempo di More rinvia all’esistenza di un soggetto assoluto cui questi due attributi reali possano inerire necessariamente.

<sup>15</sup> Cfr. K. POMIAN, *L’ordine del tempo*, Einaudi, Torino 1992, cap. V.

<sup>16</sup> L’orologio, infatti, si basa su un moto periodico a frequenza fissa che, attraverso un sistema di rotismi, ripristina costantemente la condizione di partenza, realizzando un perfetto isocronismo. È importante ricordare come l’orologio sia in origine, una visualizzazione e un’imitazione in forma abbreviata dell’ordine cosmico e come il suo sviluppo assuma un significato essenziale nella progressiva tecnicizzazione del mondo, che funzionalizza il tempo soggettivo e personalizzato ai ritmi omologanti e sempre uguali della macchina.

tà di assiomatizzazione e di codificazione delle leggi del movimento ed è in fondo riducibili a quella «t» che compare nelle equazioni del moto, quelle stesse equazioni che risultano perfettamente simmetriche rispetto al cambiamento di segno (t che diventa -t).

Ma torniamo a Kant.

Come precisa Luigi Scaravelli, la messa in questione kantiana dello spazio-tempo va ricollegata all'argomento degli opposti incongruenti di cui Kant si serve già nel 1768 (op. cit.) e di cui egli stesso fa esplicita menzione nel paragrafo 13 dei *Prolegomeni*<sup>17</sup>.

Tale argomento appare utilissimo, agli occhi di Kant, per esplorare a fondo l'intima e segreta costituzione dello spazio, per sondarne la natura e gli aspetti.

Kant pone costantemente in evidenza l'impossibilità di riferire il rapporto tra gli opposti incongruenti ad un concetto intellettuale che sia chiaro e distinto e rivolge la sua ricerca, il suo scandaglio, secondo l'espressione scaravelliana, alla sfera dei *giudizi intuitivi dell'estensione*, che è di pertinenza della geometria.

Nell'ambito della valutazione kantiana, che rimane fondamentale invariata anche dopo la scoperta della sintesi a priori, affiorano innanzitutto la perfetta coincidenza dello spazio con il principio di composizione della materia e la sua piena indipendenza dalla esistenza della materia stessa.

L'argomentazione kantiana mostra come, date due figure geometriche del tutto identiche per forma, grandezza e disposizione reciproca delle parti, sia impossibile determinarne una piena sovrapposizione ed un combaciamento. L'autore esclude l'esistenza di una superficie unica che possa delimitare, contemporaneamente, i due oggetti «incongruenti» che, come accade nel caso delle due mani, presentano un orientamento in senso inverso<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Cfr. KANT, *Prolegomeni*, trad. it. Carabellese, Laterza, Bari 1925, § 13: «*Coloro che non possono ancora spogliarsi del concetto che spazio e tempo siano qualità reali, inerenti alle cose in sé, possono esercitare la loro perspicacia sul seguente paradosso [quello, appunto, degli opposti incongruenti]; e, quando ne avranno cercata invano la soluzione potranno, liberi almeno per qualche momento da pregiudizi, credere che possa forse avere ragion d'essere l'abbassamento dello spazio e del tempo a semplici forme della nostra intuizione sensitiva*» (corsivo mio).

<sup>18</sup> Scaravelli aggiunge poi un altro esempio, altrettanto esplicativo, quello del triangolo isoscele ABC con l'angolo in A acuto. Abbassando da A la perpendicolare AD alla base BC si ottengono due triangoli scaleni identici per grandezza e posizione vicendevole delle parti, eppure, immaginando di separare lungo la retta AD le due figure così ottenute, mantenendole sempre aderenti al piano, non sarà mai possibile, per semplice scorrimento, farle coincidere in una superficie unica. Infatti, osserva ancora Scaravelli, non si potrebbe nemmeno «solle-

Procedendo per assurdo, Kant conclude che l'ordine reciproco delle parti è necessario ma *non sufficiente* alla determinazione della proprietà distintiva degli opposti incongruenti.

Il quid che fonda l'incongruenza, ad esempio delle due mani ma anche, abbiamo visto, dei due triangoli scaleni, non può essere ricavato analiticamente dalla mutua relazione delle parti, ma esige il risalimento ad un ordine assoluto, superiore, originario che, come osserva Augusto Guerra, sembra denotare una riscoperta kantiana dello spazio newtoniano, motivata anche dalla conoscenza delle obiezioni mosse da Eulero, nel 1748, alla concezione leibniziana e relazionale dello spazio. Tuttavia, l'adesione ad una posizione newtoniana «sic et simpliciter» susciterebbe di nuovo la critica già avanzata dallo stesso Kant nella *Nuova dottrina del moto e della quiete*.

Qui si precisa che l'ipotesi di uno spazio assolutamente vuoto, simile ad un immenso ricettacolo delle cose, non contribuisce in nulla alla valutazione della quiete e del movimento di un corpo, poiché sarebbe impossibile distinguere le diverse parti e i differenti luoghi, all'interno di un sistema infinito di relazioni, che non sia occupato da nessun elemento corporeo, come, appunto, il *sensorium Dei* newtoniano.

Analogicamente, l'idea di uno spazio come ordine dell'ordine rinvia ad uno dei concetti cardinali del trascendentalismo kantiano, ovvero l'esigenza di enunciare, in forma preliminare e propedeutica rispetto ad ogni edificio metafisico, i «principi dei principi».<sup>19</sup>

Lo spazio si configura quindi come dimensione invisibile su cui poggia l'ordine degli oggetti fisici e degli enti geometrici e che esprime il loro *completo principio di determinazione* e, dunque, la effettiva condizione di possibilità delle posizioni reciproche della materia.

Da tale affermazione si può dedurre immediatamente un punto nodale, e cioè la negazione assoluta di un ordine intrinseco, *autonomo* e *interno* alla materia, ovvero la contestazione di uno degli aspetti più problematici e importanti del dinamismo monadologico e teleologico di Leibniz, che riduce il movimento a manifestazione esterna e fenomenica della cosiddetta «forza viva»<sup>20</sup> e che fonda l'intera articolazione organica del reale

vare» le figure e farle ribaltare su un lato, giacché questo introdurrebbe una terza dimensione, che, in questo caso, trattandosi di figure piane, non esiste. Cfr., per lo svolgersi del discorso, L. SCARAVELLI (op. cit., la nota 11 di pag. 307 dell'edizione citata).

<sup>19</sup>Cfr. *Analitica dei principi*, nell'ambito della I Critica, trad. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, intr. di V. Mathieu, Laterza, Bari 2000, capitolo II, sezione 3, capoverso 3°.

<sup>20</sup>La *forza viva*, invece, costituisce l'*emanazione diretta della vera e sostanziale realtà* e Leibniz introduce tale concetto nella revisione del principio cartesiano che stabilisce la con-

sull'armonia prestabilita, ovvero su una corrispondenza universale perfettamente sincronica, garantita in ultima istanza da Dio. Quest'ultimo è considerato da Leibniz come il perfetto orologiaio oppure come il sublime architetto, che *non può non* operare secondo il criterio del «meglio», scegliendo, cioè, il migliore dei mondi possibili<sup>21</sup>. Come ricorda efficacemente Ernst Cassirer<sup>22</sup>, nel sistema finalistico e intellettualistico fondato da Leibniz, la forma razionale, il concetto puro, l'intellegibile può convenientemente applicarsi alla realtà empirica solo attraverso l'*interpolazione* di un concetto erroneo nella stessa effettualità, e cioè pensando lo spazio e il tempo come una rappresentazione oscura e confusa, come l'ordine meramente astratto, ideale e fenomenico-soggettivo della coesistenza e della successione. Secondo Cassirer, l'incapacità della filosofia leibniziana di sciogliere tale questione e di superare brillantemente questo scoglio ne provoca il fallimento e il naufragio, di cui Kant prende atto.

L'approvazione data da Kant alla posizione di Eulero trapela ora con grande chiarezza<sup>23</sup>.

Se prendiamo in esame alcuni passaggi delle *Lettere ad una principessa tedesca* (1768), e, soprattutto, le *Riflessioni sullo spazio e il tempo* (1748)<sup>24</sup>, osserviamo come la dottrina di Eulero tenti di perfezionare la concezione newtoniana, che abbiamo esaminato in precedenza, ampliandone l'orizzonte problematico e avviandone i temi più spinosi ad un punto di svolta.

Assolutamente prioritaria è, secondo Eulero, l'ammissione del carattere incondizionatamente certo e sicuro della meccanica razionale e delle leges

servazione della quantità complessiva di moto, in ogni sistema materiale. Ciò che si conserva, per Leibniz, è, appunto, la forza viva, altrimenti detta *conatus*. Volendo tradurre le due posizioni in forma algebrica, avremo, secondo la teoria di Cartesio,  $\Delta Q = m\Delta V$ , e, secondo quella di Leibniz,  $T = mV^2$ , dove il quadrato della velocità presenta molte analogie con il concetto di energia cinetica della fisica moderna.

<sup>21</sup>È qui opportuno ricordare come, all'interno della rigorosa teodicea eretta da Leibniz, il Dio newtoniano non possa che apparire, come afferma Koyré, un *pessimo costruttore di orologi*, essendo costretto a re-intervenire, di tanto in tanto, per aggiustare il meccanismo che lui stesso ha creato, correggendone gli errori e riparandone i guasti.

<sup>22</sup>Cfr. E. CASSIRER, *Vita e dottrina di Kant*, "Gli anni di magistero e gli inizi della dottrina kantiana", pag. 128 e ss., (la prima edizione del testo risale al 1918, qui si terrà presente la traduzione di G.A. De Toni nell'edizione La Nuova Italia del 1977 con presentazione di Mario Dal Pra).

<sup>23</sup>Cfr., nell'ambito della *Dissertatio inauguralis*, la sezione V, par. 27, dove Leonhard Euler viene definito in termini quantomai elogiativi: «*Pespicacissimus Eulerus, caetera phenomenon magnus indagator et arbiter*».

<sup>24</sup> Il testo è tratto dai *Mémoires de l'Académie des Sciences de Berlin*, 4, 1748, pp. 324-333.

motus, che fondano ogni valutazione sul mondo corporeo circostante e che si sottraggono, come accade nel caso del principio di inerzia, ad ogni polemica scolastica e ad ogni possibile confutazione. Eulero prende le mosse dalla funzione specifica che i concetti di spazio e di tempo svolgono, non come elementi isolati e astratti, ma come nozioni utilizzate all'interno del sistema fisico-matematico e, quindi, la sua ricerca intende evitare qualunque ancoraggio all'osservazione sensibile, alla mera considerazione psicologica, che sarebbe, peraltro, del tutto sterile.

L'importanza del passo compiuto da Eulero è centrale e Kant sembra percepirne chiaramente il valore.

Cassirer<sup>25</sup> vede nel pensiero di Eulero il segno di un processo incipiente di *emancipazione progressiva* e di liberazione della moderna scienza matematica che, rivendicando a sé un ambito autonomo, svincolato dalle interferenze esterne, costruisce un nuovo criterio di oggettività, oltrepassando, così, le opprimenti imposizioni metafisiche.

Il ruolo della filosofia ne esce ridimensionato e ri-qualificato. Ad essa non compete più tanto la critica dell'esperienza, ma la sua *comprensione e chiarificazione*. All'incapacità filosofica e metafisica di dominare teoreticamente il tessuto dell'esperienza deve seguire, secondo le tesi di Eulero, l'opportuna correzione dei concetti usati, la coscienza della loro illusorietà, il loro adattamento pieno al compito cui essi devono adempiere.

Da tutto ciò deriva, ad esempio, l'impossibilità, ribadita da Eulero, di negare valore universale al principio di inerzia, facendo ricorso a spiegazioni di carattere osservativo, percettivo ed empirico, come hanno tentato di fare molti, fra cui lo stesso Berkeley, mosso da un intento prevalentemente teosofico, apologetico e filo-teistico<sup>26</sup>.

L'assolutizzazione dello spazio e del tempo scaturisce dall'esigenza di attribuire senso e coerenza alle regole fondamentali della fisica matematica e, quindi la loro conferma o smentita non nasce mai dalla percezione sen-

---

<sup>25</sup> Cfr. l'interessantissima e densa ricostruzione del pensiero di Eulero fornita da E. CASSIRER nel libro VII, cap. II, § 3, B della sua *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, 1978).

<sup>26</sup> Cfr., per il rapporto tra Berkeley e Newton, P. CASINI, *L'universo macchina - origine della filosofia newtoniana*, Laterza, Bari 1969. Si veda soprattutto il cap. VIII incentrato sulla figura di Berkeley e su quel processo inesorabile di disintegrazione e di distruzione della materia che si consuma nel suo pensiero. La concezione newtoniana e corpuscolare della realtà materiale viene confutata, muovendo da una impostazione simmetrica eppure opposta rispetto a quella di Toland, ad esempio. Il vescovo Berkeley, infatti «*additò in tutta la scienza moderna e nel metodo sperimentale il rischio incombente di materializzare Dio*».

sibile, ma dalla necessità di sostenere la nostra comprensione del mondo in termini rigorosamente oggettivi e meccanico-razionali.

Eulero procede distinguendo l'idea di luogo da quella di estensione, che può essere ottenuta sopprimendo via via tutte le determinazioni di un certo corpo. Il luogo, invece, « *rimane ancora dopo che noi abbiamo eliminato il corpo stesso in tutte le sue dimensioni* »<sup>27</sup>.

Anche la convinzione tipicamente leibniziana secondo cui spazio e tempo sarebbero ordini ideali va radicalmente revocata in dubbio, poiché tale ragionamento fonderebbe l'intera meccanica su un principio della nostra *immaginazione*, con un esito palesemente contraddittorio, visto che la materia è ritenuta l'*ens realissimum* della fisica.

Eulero pone in risalto l'indipendenza dello spazio dalla corporeità e cerca costantemente di *risalire* dal livello percettivo a quello puramente concettuale che si dischiude ai suoi occhi in tutta la sua forza, ma anche in tutti i suoi risvolti antinomici, dati dal confronto con la vecchia impalcatura ontologica.

Come si può leggere nella *Theoria motus*<sup>28</sup>, la negazione dello spazio assoluto implica di sicuro l'insorgenza di *gravissima incommoda*, di difficoltà pesantissime, insormontabili e, dunque, l'abrogazione delle stesse *leges motus*, e, fra queste, in primo luogo, la messa in crisi del principio di inerzia.

Lo spazio, questo è ormai assodato, non dipende in nulla dalla corporeità ed Eulero, pur non volendo indicarne con precisione una specifica realtà che pure, in qualche modo, gli compete, individua una linea tendenziale di ricerca da percorrere nel futuro e proclama, innanzitutto, il bisogno di rimuovere alla radice le divisioni schematiche tradizionali, che impediscono una giustificazione solida della nuova scienza. E, in questo, la lungimiranza di Eulero è davvero notevole, come ricorda lo stesso Cassirer nella sua trattazione.

Volendo riassumere il pensiero di Eulero, si potrebbe sostenere che tutto l'impegno che egli profonde nella analisi dello spazio e del tempo, si risolve nel tentativo di salvare la certezza della matematica dalle tendenze invasive, prevaricanti e coercitive della metafisica scolastica.

La Sezione III della Dissertazione, nel § 14, manifesta il confronto di Kant con la teorizzazione di Eulero e ci consente di seguire nel dettaglio la scansione del pensiero kantiano sulla natura dello spazio e del tempo, intesi ora come *principi della forma del mondo sensibile*.

Il tempo e lo spazio si configurano come forme pure e a priori della intuizione, ovvero come schermo della recettività, cui necessariamente e uni-

<sup>27</sup>Cfr. *Réflexions*, § XV.

<sup>28</sup>Cfr. cap. II, § 77 e cap. III, § 128.

versalmente l'esperienza determinata *hic et nunc* rinvia e rimanda (Kant dice espressamente «*provocat ad illum*»). Le idee di tempo e di spazio sono rappresentazioni *singolari* e quantità *continue* che non possono essere desunte per astrazione dal flusso esperenziale e contingente.

Kant mette a fuoco le varie caratteristiche dello spazio e del tempo, rifiutandone apertamente l'equivalenza con un elemento *obiectivum et reale*, sia esso di natura sostanziale, accidentale o relazionale. E qui si immette, ancora una volta, la critica alla concezione leibniziana, cui viene imputata da Kant una *petizione di principio*, un circolo vizioso, poichè Leibniz intende dimostrare la struttura del tempo facendo appello a quella stessa successione dei mutamenti e dei movimenti, che, invece, può essere determinata solo presupponendo un riferimento al tempo.

Inoltre, un'idea semplicemente relazionale del tempo non solo trascura del tutto la simultaneità, che non si può ricavare per sottrazione, eliminando, per così dire, la successione, ma sovverte anche ogni uso sano della ragione, e sopprime, così facendo, la sicurezza delle regole (*omnis regularum certitudo*).

Tempo e spazio coincidono, allora, con il principio *originario e primitivo di coordinamento*, di *oggettivazione* e di *organizzazione* della molteplicità empirica e risultano irriducibili a qualunque concetto intellettuale<sup>29</sup>.

Il filosofo di Königsberg aggiunge, poi, un ulteriore elemento probante alla sua tesi, affermando che «*la stessa ragione nell'uso del principio di contraddizione non può fare a meno dell'appoggio di questo concetto (ovvero il concetto del tempo)*», che pure rimane del tutto immaginario, se considerato in sé, isolatamente.

Allo stesso modo, l'idea di spazio come forma pura, secondo una legge stabile e insita nel profondo della natura umana, appare indispensabile per l'enunciazione dei postulati geometrici e degli assiomi matematici, che possono essere «colti» (*cerni*) solo nello spazio e non altrimenti.

E' interessante osservare come il paradigma newtoniano, malgrado la forte critica cui Kant sottopone l'idea di uno spazio come immenso contenitore vuoto, non venga semplicemente dissolto, ma reinterpretato e rivisitato, nel tentativo di offrirne un consolidamento e un potenziamento reale,

---

<sup>29</sup>Appare qui confermato il superamento della concezione razionalistico-leibniziana dello spazio-tempo.

---

su basi critico-trascendentali nuove e robuste<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup>Ed il tentativo kantiano di rielaborazione e di rifondazione della sintesi newtoniana non può non esporsi al confronto con l'irrompere delle «geometrie non-euclidee» (soprattutto con il concetto di continuo tetradimensionale in Minkowsky e con le riflessioni di Riemann sulle rette parallele), che introducono un forte elemento di rottura nella epistemologia occidentale, contribuendo alla cosiddetta «crisi dei fondamenti». Probabilmente, l'interpretazione neokantiana di Cassirer, che, nell'ambito della Scuola di Marburgo, vede in Kant un anticipatore e un precursore diretto di Einstein, presenta elementi troppo estensivi e generalizzanti e trova, forse, qui, il suo limite principale. Su un fronte esegetico per molti aspetti differente, Luigi Scaravelli cerca, invece, di rileggere in termini diversi il rapporto tra Kant e la fisica moderna di Planck e con l'indeterminismo di Heisenberg, illustrando come il criticismo kantiano sia orientato verso la ricerca di principi che, dice Scaravelli, «sono tali da valere con piena aderenza proprio per la fisica moderna e per il moderno concetto di esperienza scientifica», poichè garantiscono la giustificazione di una fisica che da quella classica «notevolmente si distacca e che quella mantiene solo come caso limite». Cfr. SARAVELLI, op. cit., cap. I, pag. 28 e pag. 32. Dunque, il dibattito filosofico ed esegetico aperto da Kant e, prima ancora di lui, da Newton, sul problema del continuum spazio-temporale, appare quantomai complesso, ma sicuramente stimolante e fecondo.