

Il posto del mondo nell'uomo: la mundana sapientia di Kant

Marco Russo
Università di Salerno
Dipartimento di Filosofia
mrusso@unisa.it

ABSTRACT

In spite of current interpretations, this essay investigates the intimate link between cosmology and anthropology in Kant's thought. Drawing the most incisive consequences both of the copernican revolution and Colombo's discovery, Kant's cosmological anthropology reveals to be the modern uneasy mundana sapientia, and let us thoroughly understand the pregnant meaning of the historiographic topos "man and world". World – not God, Being or Truth, and even not Reality – assert itself as the most important reference point to comprehend human condition, although the world-concept became far more problematic than in the past. In cosmological perspective world is neither exclusively nature nor exclusively ideal guidance, but pragmatic-cosmopolitan world, i.e. a pervasive "in-between position", which causes a constitutive imbalance we have permanent to cop with. So is open the way leading to contemporary philosophical anthropology.

Non descrivo l'essere. Descrivo il passaggio
Montaigne, *Saggi*

1. Posizionalità

Propongo qui alcune considerazioni sul rapporto tra cosmologia e antropologia in Kant, nell'auspicio che possano essere utili anche a chiarire un carattere fondamentale del discorso moderno sull'uomo. Tale carattere costituisce un vero e proprio *topos* storiografico, che prende perlopiù la forma del binomio "uomo e mondo". Certamente, come tutte le formule ripetute, essa è diventata generica, assimilabile e scambiabile ad arbitrio: uomo e natura, uomo e dio, uomo e storia ecc. Eppure, nella sua veste originaria, essa indica un tratto forte e peculiare della concezione moderna dell'uomo, che anzi ha contribuito a forgiare. La relazione al mondo diventa il nodo centrale per comprendere la mutata identità umana, e questo perché l'identità stessa del mondo è mutata. L'instaurarsi del binomio deriva da qui, da una duplice "crisi d'identità" che stringe i termini in un medesimo, speculare, percorso di ricerca e confronto. Ciò non va inteso nel senso banale che cambiando la visione del mondo cambia anche la visione che l'uomo ha di sé, giacché la nozione di visione del mondo è già effetto del percorso apertosi; anzi lo è tal punto un

effetto, un momento derivato, che in questa nozione a malapena cogliamo lo spessore della parola mondo.

Il senso non banale dell'instaurarsi del binomio cercherò di esplicitarlo attraverso Kant. Qui voglio mettere in evidenza il tema mediante l'inversione, che ho fatto a scopo di provocazione euristica nel titolo di questo saggio, di alcuni noti titoli dell'antropologia filosofica di primo Novecento: *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928) di Max Scheler, *I gradi del mondo organico e l'uomo* (1928) di Helmuth Plessner, *L'uomo. La sua natura e il suo posto mondo* (1940) di Arnold Gehlen. Che queste opere ripropongano il nostro binomio è ben indicativo, soprattutto se le si prendono come rilevante prosecuzione del moderno problema antropologico. Esse segnano la nascita di un progetto filosofico determinato, che vuol fare fronte a un tempo di crisi, di disorientamento rispetto a delle trasformazioni tanto radicali da richiedere di cominciare daccapo, dalla definizione stessa di cosa è l'uomo. E la definizione impone programmaticamente un riferimento al mondo. Senza dubbio il riferimento è per così dire automatico, ripete un'associazione consolidata, ma questo è giusto l'effetto di un *topos* nel significato che ha nella storia dei concetti, dunque di un elemento non solo retorico e capace invece di veicolare e condizionare l'elaborazione di una cornice argomentativa e intuitiva. Specifica e immediata del binomio uomo-mondo è una forte esigenza di collocazione a causa del venir meno di un quadro unitario di riferimento, quasi ritornasse l'incessante turbinio universale degli elementi teorizzato dall'atomismo antico. Per questo la collocazione assume una valenza *posizionale*, cioè dinamica, dialettica, agita da una tensione e uno squilibrio permanenti. Un'esigenza così esplicita fa parte del profilo peculiare della filosofia moderna, segnato dalla rivoluzione copernicana cioè da un paradigma culturale imperniato sull'idea di consapevole e metodico cambiamento, una trasformazione che coinvolge subito la rappresentazione di sé e impone via via come fondamentale termine di comparazione il mondo – non dio, l'essere, o la verità ma il mondo –, nel quale si assommano in maniera ormai tanto inestricabile quanto indefinita la realtà naturale e la realtà culturale, l'interminabile vicissitudine dell'universo e della storia¹. È sempre opportuno ricordare che uno degli eventi decisivi della modernità, cioè l'affermazione imperativa della scienza come modello di discorso veritativo, è avvenuto all'insegna di una rivoluzione cosmologica. E lo è maggior ragione se si considera che è sul diagramma di questa rivoluzione – destinata a sovrapporsi alla già rivoluzionaria scoperta del nuovo mondo, moltiplicandone l'effetto – che si è venuto stagliando la figura centrale del

¹ BLUMENBERG 1975; BLUMENBERG 1992.

“soggetto”, la quale fa da premessa per il sorgere di una disciplina tematica relativa all’uomo, l’antropologia².

Nell’antropologia filosofica novecentesca la semantica posizionale assume una declinazione anti-dualistica, volta a superare la contrapposizione tra soggetto e oggetto che costituisce il problema cruciale della filosofia moderna, proprio a causa del rivolgimento copernicano, dello scompaginamento dell’antico quadro cosmico capace di assicurare un coesione “naturale” tra uomo e realtà. Declinazione anti-dualistica non significa nostalgico ripristino di un quadro unitario, tanto è vero che il posizionamento lungi dall’essere un dato, o un riferimento fisso, è piuttosto effetto di una ricerca, di un incerto cammino, della «fatica di Sisifo di padroneggiare ogni giorno l’esistenza» (A. Gehlen), la quale ci si proietta avanti come un compito, un dover prendere posizione, un aver-da-essere, che comincia fin dal fragile equilibrio con il nostro stesso corpo. L’antidualismo consiste allora nel leggere l’uomo come un organismo calato nell’immensa concatenazione della natura, entro la quale e in certa misura contro la quale viene costruendosi il mondo umano, secondo una instabile, perigliosa dialettica tra ambiente circoscritto e mondo illimitato. Il soggetto è innanzitutto un essere vivente, un segmento della storia naturale; ma è un essere vivente collocato nella natura in modo anomalo, senza fissa dimora, in un modo che richiede di reinventarsi la propria collocazione, di *istituire* un rapporto con la natura (espressione a cui abbiamo fatto l’orecchio, ma paradossale). Il fattore posizionale non è quindi né semplice collocazione in un luogo naturalmente “proprio”, né scelta arbitraria di un determinato atteggiamento verso la natura, ma la maniera culturalmente mediata con cui ci si offre la possibilità di viverla, di avere un rapporto equilibrato con essa e dunque con noi stessi in quanto esseri viventi. Possibilità e vincoli, equilibrio oscillante tra mediazione culturale e immediatezza biologica, sono gli elementi ora creativi ora distruttivi compresenti nel fattore posizionale, e che caratterizzano la nuova, strutturalmente instabile, coappartenenza di uomo e mondo³.

In tale prospettiva, la comprensione dell’umano è inscindibile dalla comprensione del mondo, inteso in senso primario come realtà naturale e,

² Per un profilo della nascita dell’antropologia filosofica moderna cfr. RUSSO 2000; MARTINELLI 2004. Per un profilo novecentesco cfr. RASINI 2008.

³ Anche riguardo a Scheler, che tra gli esponenti dell’antropologia filosofica è stato accusato di dualismo, le recenti interpretazioni mostrano che lo spirito non è separazione ma parossistica esposizione al mondo in tutti i suoi aspetti, un modo peculiare di abitarlo inteso proprio «a restituire diritto di parola al mondo» (CUSINATO 2008, p. 190).

senza soluzione di continuità, come trasposizione antropica di quella realtà. A rigore, è solo questa trasposizione a meritare propriamente il nome di mondo, cioè a connotare il tipo di esperienza che noi abbiamo della (nostra) natura. Sicché il binomio uomo e mondo non è equivalente a uomo e realtà, o uomo e natura, ma contrassegna la peculiare maniera *posizionale* o, appunto, *mondana* di fare esperienza della natura e della realtà. È questo che intende il ripetuto richiamo al mondo per comprendere la dimensione umana, richiamo che viene con varie sfumature dall'antropologia filosofica e da buona parte della filosofia di primo Novecento. Basti ricordare celebri locuzioni del tipo "apertura al mondo", "eccentricità al mondo", "essere-nel-mondo", "concetto naturale di mondo", "mondo della vita". Hanno tutte in comune l'esigenza di cogliere la complessità della condizione umana, che in qualche modo trascende, squilibra fino a sovvertire e negare l'ordine naturale, senza però ricorrere a un impianto dualistico, o metafisico-teologico. C'è qualcosa di più e di diverso nella nostra esperienza, che per il fatto di non essere oggettivabile nel quadro della realtà scientifica, non può essere respinto nel mero opinare soggettivo o tra gli presudoconcetti di ogni risma. Era a questa differenza specifica che il termine *mondo* doveva corrispondere e dare spazio d'interrogazione.

È tempo di tornare a Kant.

2. Il posto del mondo

Tornare a Kant significa ricondursi ad un osservatorio privilegiato per capire lo sviluppo del *topos* uomo e mondo, il peso delle questioni implicate in questo binomio all'apparenza scontato. Siamo partiti dalla fine per rilevare che in esso agisce una semantica posizionale che denuncia una perdita di ovvietà del concetto di mondo, un disorientamento cui si vuol rispondere ripensando l'idea stessa di collocazione, di essere al mondo. Nel fare ciò, si scopre che il mondo non coincide con la realtà oggettiva (che è in primo luogo la realtà naturale) ma un modo più complesso, sfaccettato, tormentoso viverla. Una dimensione più ampia, aperta, che ha nella realtà oggettiva un polo centrale, il quale, però, oltre a non essere unico è il risultato di un interminabile lavoro etico e conoscitivo.

Con Kant ci avviciniamo dunque al centro incandescente di questo doppio movimento, che vede da un lato la distruzione del cosmo classico e dall'altro la riscoperta di una nuova idea di cosmo, meno compatta e stabile, e però capace di farci rileggere la condizione umana in tutta la sua opaca mondanità. Lo slittamento lessicale tra cosmo e mondo, cosmologia

e mondanità non è un gioco arbitrario, ma rispecchia un dato storico-concettuale particolarmente evidente nell'opera kantiana.

Nello svolgimento successivo seguirò a grandi linee proprio questo dato, per chiarire meglio il senso della radicale *mondanizzazione* che fa da terreno per il costituirsi dell'antropologia kantiana. La mia tesi è che, a dispetto delle interpretazioni dominanti, tale antropologia vada letta in essenziale congiunzione con la tematica cosmologica, presente nella prima Critica ma non solo⁴. La questione del mondo è infatti un filo conduttore capitale dell'opera kantiana e trova nell'antropologia uno dei suoi esiti maggiori, se come è doveroso s'intenda sotto questo nome un ambito tematico dell'opera kantiana e non soltanto l'*Antropologia pragmatica*. L'antropologia assume il ruolo di disciplina filosofica guida⁵ a misura che si dimostri capace di elaborare e utilizzare positivamente il concetto di mondo, quel concetto che pure era e continuava ad essere per Kant altamente problematico. Il punto decisivo è che il carattere problematico del concetto di mondo, che addirittura risulta per l'analisi critica un *nihil negativum*, un oggetto nullo e contraddittorio, lungi dal porre un veto definitivo al suo uso, ne rivela un significato più profondo per l'uomo: non oggetto puramente congetturale, ma orizzonte strutturante della nostra condizione, "presenza" virtuale ma efficace, che dà ampiezza e respiro alla nostra esperienza, nonostante le permanenti limitazioni imposte dal canone spazio-temporale della realtà fenomenica. Ebbene, anche grazie alla rielaborazione in senso pragmatico-cosmopolitico del concetto di mondo, nell'antropologia tale presenza di sfondo diventa più concreta e visibile; pur non diventando mai un oggetto reale; entra a far parte attiva

⁴ In Italia c'è una letteratura sull'antropologia kantiana di notevole livello cfr. MANGANARO 1983; TORTOLONE 1996; POTESTÀ 2004. Pur ovviamente mettendo a fuoco una nozione cardine dell'antropologia kantiana, la *Weltkenntnis*, in nessuna di queste letture si istituisce però un nesso essenziale tra antropologia e cosmologia. Si tratta di una tendenza generale, attestata dal recente studio sistematico WILSON 2006. Qualcosa la sfiora PAPI 1969, ma limitandosi all'impianto ancora tradizionale del Kant precritico. A suo tempo MARQUARD (1983) aveva già indicato nella scoperta e analisi del "mondo della vita" il tema proprio dell'antropologia primo moderna e specialmente kantiana. Il punto è che il mondo della vita resta del tutto privo di spessore senza il quadro cosmologico, è qualcosa come una mondanità senza mondo.

⁵ Le numerose tracce in Kant della rilevanza della domanda sull'uomo, unite alle rimarcata distinzione tra filosofia trascendentale e sapere empirico, antropologia in testa, hanno avviato un intenso dibattito, di cui i testi sopra citati danno conto. Rielaborando criticamente Heidegger e Foucault, credo si possa convenire sul fatto che gli scritti antropologici di Kant ci fanno rileggere l'impresa critica in modo innovativo, anche perché ne mettono in luce le tensioni interne (cfr. RUSSO 2007).

della vita quotidiana e, al tempo stesso, fa da ideale regolativo nel cammino dell'uomo verso... un mondo migliore!

Nell'antropologia, come si può notare fin d'ora, il mondo perde l'aspetto solo negativo che ha in sede epistemica e acquista un tratto positivo, che però conserva un'ambigua connotazione concettuale, di orizzonte cosmico e di terreno vitale, di ideale e di scena concreta, di dato fenomenico e di interminabile cammino storico. Ma è proprio con una tale pregnante ambiguità, debitamente elaborata, che il mondo ha posto nell'antropologia, e l'antropologia mostra la sua autentica valenza di *mundana sapientia*, che non ha più il supporto del mistero teologico com'era nel Medioevo, ma va assai oltre il tono leggero della filosofia popolare illuminista, precludendo alle ambiziose ricerche dell'antropologia novecentesca.

Fissiamo, allora, con Heidegger il quadro generale dell'ambiguità del concetto kantiano di mondo:

«1) Il concetto di mondo è problematico in generale perché oscilla tra due significati, che d'altro canto non sono senza nesso reciproco. 2) Una simile oscillazione, a ben vedere, ha il suo motivo in questo, che resta poco chiaro come ciò che viene inteso per mondo si comporta rispetto all'esistenza umana. 3) Per un verso mondo è la determinazione del tutto dell'ente e, da questo punto di vista, è anche riferito all'uomo, non però in modo particolare all'esistenza; infatti ciascun ente appartiene al mondo: animali, piante, pietre. 4) Per un l'altro, tuttavia, il mondo è specificamente riferito all'uomo in quanto è un'idea che, come ci viene detto, sorge dalla natura della ragione umana. 5) Inoltre, la domanda sul rapporto tra mondo ed esistenza umana si acuisce quando si consideri non solo la provenienza del concetto di mondo dalla natura umana, ma il fatto che viene inteso come mondo precisamente l'esser-uomo e il suo gioco, il suo operare»⁶.

3. *Nihil negativum, ens rationis. L'orizzonte di tutte le cose*

Alle spalle della grande riflessione kantiana sul mondo, c'è una duplice rivoluzione, quella legata all'impresa di Colombo, che portò a ridefinire il volto della Terra, e quella copernicana, che mise capo alla distruzione del cosmo tradizionale, cioè a tutto l'apparato concettuale legato all'idea di un mondo finito, chiuso, gerarchicamente ordinato, tanto sul piano assiologico quanto su quello ontologico; a tale idea si sostituì un universo infinito, tenuto insieme dall'identità delle sue componenti e leggi

⁶ HEIDEGGER 1928-1929, pp. 303-304.

fondamentali, tutte dello stesso rango, provocando una insanabile separazione tra sfera dei fatti e sfera dei valori. La portata di quest'ultima rivoluzione fu di dimensioni tali (anche perché segnò l'affermazione su vasta scala del metodo scientifico) da includere l'altra, in un unico grande sommovimento culturale, politico e sociale.

Nella Dialettica trascendentale viene esibito con drastica lucidità il passaggio dal cosmo emblema della suprema visibilità dell'ordine e dell'armonia eterni, che fanno da riferimento stabile per le instabili e caduche vicende umane, all'universo-voragine fitta di corpi infinitamente lontani, inafferrabili e fantasmatici, la cui vera visibilità è affidata ai modelli matematici dell'astrofisica. Di qui la meticolosa confutazione della cosmologia quale discorso razionale sulla *totalità* dei fenomeni. A voler utilizzare la tavola degli oggetti di dubbia consistenza ontologica, posta in chiusura dell'Analitica trascendentale, si dovrebbe dire che il mondo è *nihil negativum*, il concetto di un oggetto impossibile, quale potrebbe essere una figura rettilinea di due lati⁷. Al mondo toccherebbe lo statuto oggettuale più negativo, quello di oggetto impossibile, perché a volerne fornire il concetto ci si ritrova con una contraddizione, un pensiero che si disfa nel momento stesso che lo si sta pensando, un oggetto presente solo per quello che non è.

Il mondo è «l'oggetto di ogni possibile esperienza»⁸, dunque il riferimento costante dell'accadere, in quanto ogni accadere avviene nel mondo, è anzi accadere del mondo. Tuttavia, questo accadere è di fatto solo serie fenomenica, sequenza di accadimenti spazio-temporali secondo una regola. Sicché in realtà come oggetto non è mai dato; l'insieme di tutti fenomeni non è dato, al più disponiamo della regola per cui da un certo punto della serie fenomenica possiamo risalire alle serie più remote, da un effetto alla sua causa via via anteriore. Però, anche se sappiamo che non è mai dato, noi ce lo rappresentiamo comunque come dato, e inevitabilmente, per il fatto che è l'oggetto di riferimento e agglomerazione di ogni possibile esperienza: qualcosa che se ne sta lì davanti e attorno a noi, alla stregua di un mega-oggetto, di un contenitore massimo inclusivo di tutto. Questo mega-oggetto è un costrutto mentale che però non può limitarsi a essere un mero costrutto giacché i fenomeni mondani esistono effettivamente, sono reali, anzi sono il reale per eccellenza. Quindi il costrutto deve e vuole rispecchiare ciò che è più concreto e reale, esterno ed oggettivo; però lo rispecchia negando le caratteristiche fenomeniche, di serie spazio-temporale, che lo rendono tale.

⁷ KANT 1787, B 348 p. 523.

⁸ Ivi, B 633 p. 877.

La contraddizione costitutiva dell'idea di mondo emerge in maniera sistematica nelle antinomie in cui si impigliano i nostri discorsi allorché proviamo a fare delle affermazioni su come è fatto il mondo. Ci si chiede se è finito o infinito, se ha delle parti semplici costitutive o è sempre un composto, se ha solo la ferrea causalità naturale o ne ha anche di altro tipo, se è un tutto auto-sussistente o dipende da altro. Per ciascuna di tali affermazioni si trovano delle ottime ragioni, e siccome sono affermazioni contraddittorie, risulta che si può negare e affermare una stessa cosa con la stessa legittimità. Dunque «poiché il mondo non esiste affatto in sé (indipendentemente dalla serie regressiva delle mie rappresentazioni), non esisterà né come un tutto in sé infinito, né come un tutto in sé finito. Esso si incontra solo nel regresso empirico della serie dei fenomeni e per se stesso non lo si trova mai»⁹. Del mondo sarebbe meglio tacere. Già, ma è davvero possibile tacerne, eliminare questa dissonanza cognitiva?

Non è possibile, e allora la soluzione per non impigliarsi nel labirinto delle antinomie è ridurre le pretese realistiche della cosmologia come conoscenza oggettiva, facendo del mondo un *ens rationis*, una semplice idea regolativa, un espediente euristico a fini di sistemazione e coordinamento delle singole conoscenze. Un magro risultato, in effetti; insufficiente a corrispondere alle stessa descrizione del meccanismo per cui insorge in noi l'«illusione trascendentale» che un mondo ci sia, e che noi stiamo “dentro” di esso, parti di una concreta totalità di eventi interconnessi.

Per questo stesso motivo sono insufficienti le letture che prendono la critica alla cosmologia quale veto imperativo a parlare del mondo naturale, per cui resterebbe solo l'*ens rationis* e il suo equivalente in sede morale, cioè il mondo intelligibile.

La maniera in cui è congegnata la dottrina delle antinomie – a partire dalla distinzione tra antinomie matematiche e dinamiche, che rispecchia un duplice piano di strutturazione dell'esperienza naturale – e la persistenza della *Weltfrage* nell'opera kantiana, suggeriscono piuttosto l'interpretazione secondo cui il mondo diventa l'orizzonte costitutivo della nostra esperienza¹⁰. La contraddizione insorge allorché rappresentiamo il mondo alle stregua delle *cose* mondane, alla stregua di un mega-oggetto collocato nello spazio e nel tempo; per sfuggire alla contraddizione non occorre necessariamente concludere che il mondo sia una invenzione di comodo, un oggetto solo mentale, perché potrebbe essere invece il luogo originario dello spazio e del tempo, lo sfondo complessivo e dischiudente a cui ciascuna cosa, comprese le operazioni del soggetto conoscitivo,

⁹ Ivi, B 533 p. 751.

¹⁰ FINK 1990.

rinviano, nel momento stesso in cui entrano in un sistema di relazioni fenomeniche.

Di orizzonte ha parlato proprio Kant, ed è possibile leggerci molto più che una semplice metafora se i limiti epistemici, il principio “percettivo” di realtà, non determinano in assoluto ciò che per noi significa fare esperienza. Il limite epistemico, del resto, non è puramente esclusivo, esteriore – né la ragione produttrice di idee, di *entia rationis*, costituisce una sfera a sé stante –, ma attraversa orizzontalmente, a guisa di intima *Grenzlinie*, tutta l’esperienza.

«L’insieme di tutti i possibili oggetti della nostra conoscenza è come una superficie piana, che ha un suo orizzonte apparente – quello cioè che abbraccia la sua intera estensione – ed è stato chiamato da noi il concetto razionale della totalità incondizionata. Raggiungere empiricamente questo concetto è impossibile, e tutti i tentativi di determinarlo a priori secondo un certo principio sono risultati vani. Ciò nonostante, tutte le questioni della nostra ragione si riferiscono a quello che può trovarsi al di là di tale orizzonte, o se non altro sulla sua linea di confine [*Grenzlinie*]»¹¹.

4. *Conceptus cosmicus*

Dalla giovanile teoria del cielo al tardo cosmopolitismo, il mondo è sempre al centro dell’attenzione di Kant. Giusto la constatazione della sua inaccessibilità sul piano strettamente conoscitivo ne fa riverberare i diversi significati – cielo, terra, universo, totalità, serie, comunità... – in cerca di un transito comune. E questo transito è di nuovo, circolarmente, l’idea cosmologica, nucleo generatore di tutti gli altri significati, se non altro perché indica «la totalità assoluta del complesso delle cose esistenti»¹². Il veto epistemico fa emergere in modo eminente che quell’idea riguarda qualcosa che eccede il campo del sapere positivo perché si snoda lungo l’intero territorio dell’esperienza, nel quale non ha quindi un dominio proprio; sta sempre lì sebbene non si possa mai sapere esattamente dove e fin dove¹³.

¹¹ KANT 1787, B 788, p. 1075.

¹² KANT 1787, B 447, p. 647. «Tutto ciò che è dato e che noi possiamo pensare appartiene al mondo» (cit. in HOLZHEY 1997, p. 269).

¹³ L’idea di mondo sembra in qualche modo coincidere con il «campo illimitato [...] del soprasensibile», che per un verso è un luogo utopico, ipotizzato come «fondamento dell’unità tra il soprasensibile che sta a fondamento della natura, e quello che il concetto della libertà contiene praticamente» (KANT 1790, pp. 14-15); per l’altro, è un luogo mediano tra i due estremi della libertà e della causalità, il luogo dell’esperienza ordinaria in cui traspare il soprasensibile, dove i due estremi si sfiorano e la loro unità prende figura terrena (nella bellezza, nell’armonia, nella finalit ),

Il giro a vuoto dei ragionamenti dialettici indica proprio questo. Indica che da qualunque parte, e qualunque cosa cominciamo a pensare, dire, fare, lo facciamo da un luogo; con mondo designiamo il luogo di tutti luoghi, un luogo che pertanto è sempre fuori luogo, non coincide con nessun punto specifico, è illocalizzabile. Sicché, anche la nostra localizzazione è sempre esposta, proiettata verso un altrove indefinito. Questa esposizione segna il carattere trascendente del mondo in senso cosmico, un carattere appreso dall'interno della serie fenomenica, dal luogo circoscritto in cui ci troviamo. Ciò significa che la trascendenza non è astratta, logica, spirituale, ma legata ai nostri più elementari vissuti. La famosa chiusa della seconda Critica, «... il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me», dice che queste due cose sono poste in immediata correlazione con la coscienza della nostra esistenza. Rileggiamo, perché i passi troppo noti finiscono con l'essere dimenticati:

«[...] il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me. Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente supporle come se fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente, fuori del mio orizzonte: io le vedo davanti a me e *le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza*. La prima comincia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno, ed estende la connessione in cui mi trovo a una grandezza interminabile, con mondi e mondi e sistemi di sistemi; e poi ancora ai tempi illimitati del loro movimento periodico, del loro principio e della loro durata. La seconda comincia dal mio io indivisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta in un mondo che ha la vera infinitezza, ma che solo l'intelletto può penetrare e con cui (*ma perciò anche in pari tempo con tutti quei mondi visibili*) io mi riconosco in una connessione non, come là, semplicemente accidentale, ma universale e necessaria»¹⁴.

L'autocoscienza, il sentimento, la comprensione razionale dell'esistenza, sono radicati nell'immenso e nella libertà tanto quanto sono radicati negli elementi naturali e nella causalità fisica; anzi è questa duplice radice la cifra ambigua dell'umano, che in fondo è attestata, in forma drammatizzata ed esemplare, proprio nella stridula dissonanza della dottrina delle antinomie. Senza la risonanza che il cielo stellato suscita in me, facendomi sentire qualcosa di soprasensibile dentro di me,

passaggera ma reale. Il tema dello *Übergang* tra i due "mondi" paralleli della natura e della libertà, svolto nella terza Critica, indica la loro tangibile compresenza in *questo* mondo. Anzi, lo *Übergang* è proprio la totalità del cosmo, inclusiva dunque dei due o più mondi paralleli, vissuta nell'unico modo in cui è per noi possibile, in forma transitoria, caduca, figurata. Elementi in questa direzione interpretativa della terza Critica si trovano in AMOROSO 1984, GARRONI 1994, MENEGONI 1996.

¹⁴ KANT 1788, p. 197 (corsivo mio).

la legge morale resterebbe asfittica, un sussulto privato. Di più: in quanto siamo innanzitutto esseri corporei, è la visione dell'immensa volta celeste, «che estende la connessione in cui mi trovo a una grandezza interminabile», la prima esperienza consapevole del soprasensibile.

Quando Heidegger parlerà dell'essere-nel-mondo e poi dell'Aperto come di un tratto costitutivo della vita umana, lo farà probabilmente anche avendo assorbito la lezione kantiana. A maggiore ragione se si considera che il nesso con la legge morale richiama l'altra grande traccia kantiana, cui anche Heidegger ha fatto riferimento, stavolta esplicito¹⁵, quella del mondo come ambito della prassi e della storia, in cui si decide del senso dell'esistere individuale e collettivo. Il punto è che nelle interpretazioni abituali, Heidegger in testa, la scoperta del significato pragmatico di mondo avviene in contrapposizione al significato cosmologico. Dalla negazione dell'uno sorge l'altro; più l'uno approda a un divieto, più l'altro è libero di stagliarsi. Questa lettura, si è detto, è insufficiente. Sulle rovine del cielo antico e dell'antica vita contemplativa, l'uomo resta uno scrutatore degli infiniti spazi, per poter comprendere se stesso qui sulla terra; è per essenza un «*cosmotheoros* che crea esso stesso a priori gli elementi della conoscenza del cosmo, che costruisce nell'idea la visione del cosmo in quanto, al tempo stesso, abitatore del mondo»¹⁶.

La confutazione della cosmologia non annulla il cosmo, ne cambia invece il senso: non più oggetto di contemplazione, stabile ed evidente, ma oggetto *sui generis*, alla maniera dell'io, dello spazio, del tempo che sono propriamente non-enti, non-cose, in quanto mai possono essere direttamente intuiti, ma non per questo sono immaginari, o anche solo puri noumeni, essendo piuttosto condizione delle cose e del pensiero. Entro questa sconfinata dimensione mondana dobbiamo imparare a stare, a trovare una posizione, un equilibrio, in un confronto senza certezze assolute e definitive, in un gioco di confine tra le leggi della fisica, le leggi della libera volontà, e la tendenziale anomia della storia individuale e collettiva.

La volta del cielo è davvero la prima e più potente esperienza di uno spazio aperto, proiettato verso l'immenso, l'incalcolabile, il puro oltre; l'universo è ciò che circoscrive e, ugualmente, ciò che "fuoriesce" da ogni delimitazione. Il rapporto con gli elementi naturali ripete di continuo questa dialettica di confine e sconfinamento; essi si presentano come salde, familiari basi della nostra esperienza e poi però sfuggono, diventano all'improvviso ignoti e imprevedibili, quasi venissero da un altro mondo. Quando Kant, per mezzo del concetto di fine, salda libertà e natura in

¹⁵ HEIDEGGER 1928-1929, pp. 329-333.

¹⁶ KANT 1936-1938, p. 356.

unico ipotetico fondamento soprasensibile, sta in qualche modo richiamando anche l'ignoto e l'estraneo di tale fondamento.

L'orizzonte cosmico accompagna le nostre esperienze, anzi queste intanto hanno un orizzonte, si situano in uno spazio aperto, vanno oltre la circostanze date, in quanto sono attraversate dalla immensa concatenazione cosmica. C'è quindi una precisa ragione speculativa – di elaborazione speculativa¹⁷ dell'universo copernicano – per la persistenza dell'idea cosmologica di mondo, e da ciò dipendono anche le numerose immagini e analogie astronomiche di cui il filosofo fa uso. È inoltre questa ragione speculativa ad arricchire in modo originale la genuina mondanità del pensiero settecentesco, la sempre più esplicita rivendicazione del valore dell'immanenza, del *saeculum*.

La permanenza del motivo cosmologico, oltre la sua stretta accezione epistemica, è rimarcato nel modo più evidente dal *conceptus cosmicus* della filosofia, che «indica un concetto riguardante ciò che interessa necessariamente chiunque» ossia «il rapporto di ogni conoscenza con i fini essenziali della natura umana»¹⁸: «Secondo il *concetto cosmico* essa è la scienza dei fini ultimi della ragione umana. Questo concetto elevato conferisce *dignità*, cioè un valore assoluto, alla filosofia. E invero non c'è che essa soltanto ad avere un valore *intrinseco* e a poter dare quindi un valore a tutte le altre conoscenze»¹⁹. In questo stesso passo, poco dopo, il concetto cosmico viene chiamato anche cosmopolitico e racchiude le domande fondamentali su cosa posso conoscere, cosa posso sperare, cosa devo fare e cosa è l'uomo. L'ultima domanda, dice Kant, riassume le altre e il motivo sta, come chiariremo meglio, nell'intreccio pragmatico-cosmopolitico di uomo e mondo. Conoscere l'uomo significa conoscere il mondo e in qualche modo non si smette mai di conoscerlo e circoscriverlo; solo entro gli smisurati orizzonti del mondo fenomenico in cui costruiamo il nostro cammino si rende riconoscibile anche la traccia della libertà soprasensibile, trascendente il ferreo ordine causale. Si rende riconoscibile la *Bestimmung* umana, che vuol dire sia la destinazione sia la *posizione* dell'uomo nell'universo; entrambi sono indeterminati, non prefissati e perciò costituiscono un compito morale, di autodeterminazione. Non c'è però autodeterminazione libera e razionale senza un orientamento, senza

¹⁷ «Filosofia speculativa (non ancora pratica): da specula, veduta da una altura sul terreno piano dell'esperienza, non procedendo per assaggi o a tastoni, ma in modo da abbracciare con lo sguardo l'orizzonte [*um sich in der Ferne beschauend zu sein*]» (KANT 1936-1938, p. 356). Si può affermare che con Giordano Bruno, Kant è il pensatore moderno con l'interesse più vivo e penetrante per la cosmologia, per la considerazione filosofica del copernicanesimo.

¹⁸ KANT 1787, B 866-867 pp. 1177-1179.

¹⁹ KANT 1800, p. 18.

un orizzonte più ampio che consenta di andare oltre il “posto” che ci è capitato di occupare nella catena causale dell’accadere. Il posto è in realtà una posizione, un dover prendere posizione, un avere/dare luogo; un movimento. Se bastasse avere un posto non occorrerebbe muoversi; se non basta è perché si cerca altro. Nella sua veste fenomenica immediata questo altro o altrove indefinito si mostra come *kosmos*.

5. *Il mondo pragmatico-cosmopolitico*

In Kant, nonostante qualche oscillazione, si rinvengono con chiarezza tre significati fondamentali di mondo²⁰: il significato strettamente cosmologico, di universo e di serie fenomenica quale dominio proprio della conoscenza empiricamente fondata (*mundus sensibilis*); quello noumenico o soprasensibile di comunità ideale di esseri compiutamente razionali, il sistema della libertà che realizza l’armoniosa unità tra le leggi universali della natura e leggi universali della moralità (*mundus intelligibilis*); e infine quello pragmatico-cosmopolitico, che indica il globo terrestre, il teatro storico e geografico dell’azione umana, in cui si costruisce un cammino di civilizzazione, di miglioramento di se stessi. Il mondo pragmatico-cosmopolitico ha una caratteristica posizione intermedia, è situato tra gli altri due mondi; occorre però intendere bene questa collocazione: benché non abbia una nomenclatura esplicita e definita, è *questo* mondo pragmatico-cosmopolitico ad avere per noi realtà effettiva, nei suoi aspetti inferiori di necessità fisica e in quelli sublimi. E cos’altro consentirebbe tale disposizione intermedia se non un’apertura primigenia – cosmologica – capace di guardare sotto e sopra, di abbracciare in uno sguardo tutto quanto si para intorno, e di farci sentire di stare in mezzo? La posizione intermedia è sia locativa, il pianeta immesso nel corteo frastagliato degli innumerevoli altri pianeti dell’universo, sia figurata, la terra degli uomini il cui senso e destino sta nell’aprirsi un varco verso il mondo intelligibile. Senza sfondo cosmologico, il cammino morale, ammesso che fosse possibile, sarebbe astratto e velleitario, perché avverrebbe al di fuori della natura, in violenta contrapposizione ad essa; gli mancherebbe la propulsione stessa a sentirsi in cammino, a guardare l’infinito oltre la siepe, e dunque a prendere posizione rispetto a ciò che è dato intorno e che obbedisce al principio di realtà, oggettiva, da un lato, e meramente soggettiva, egoistica, anomica, dall’altro.

A una prima lettura il mondo pragmatico-cosmopolitico, nel suo esplicito registro terrestre, tutto calato negli affari umani, sembra lontano dal piano cosmologico, tanto più che Kant dichiara che non si deve tenere

²⁰ Per una ricostruzione DÚSING 1986, HOLZHEY 1997, MARCUCCI 2004.

conto degli aspetti fisiologici della nostra condizione, affinché sia messo in risalto l'aspetto operativo, sociale, storico dello stare al mondo. Non appena si guardi più in profondità, però, si nota che la natura c'è, innanzitutto proprio come Terra, e poi come natura con la quale interagiamo giorno per giorno, bisogni, inclinazioni, caratteri, forme, colori, piante, animali. Le natura ora non viene considerata di per sé, nelle sue generalissime determinazioni, ma in relazione all'ordinaria esistenza umana, e per questo assume rilievo il suo volto immediatamente terrestre. Questa natura non resta fuori dall'opera umana, non è un mero scenario esterno, ma è ciò con e per mezzo di cui l'opera umana prende valore etico e diventa un percorso orientato verso l'edificazione di una *cosmopolis*, che non è solo una comunità politico-giuridica pacificata, ma proprio un mondo, *questo* mondo migliorato, più equilibrato, per tutto e tutti.

Si è soliti intendere la prospettiva cosmopolitica, nonché la natura che rientra in questa prospettiva, alla luce del principio regolativo della teleologia, del seguire un ideale e fare "come se" fosse davvero insito nella realtà. Benché la teleologia sia, nella lettera del testo kantiano, il fattore dominante per dare unità e senso all'opera umana, credo che sia opportuno inquadrarla cosmologicamente. Perché, come ho cercato di mostrare, l'apertura cosmologica è la effettiva condizione di possibilità per pensare ed agire oltre il piano della necessità naturale, e questo conferisce una concretezza, una presenza attuale del soprasensibile, che la teleologia ha solo di riflesso. Se visto cosmologicamente il mondo, anche quello naturale, è sì un dato, ma da riscoprire, ri-conoscere di continuo; è sì il luogo vincolante del nostro agire, ma viene profilandosi come luogo proprio in quanto viene agito, saggiato, percorso. La chiave cosmologica, insomma consente di leggere il mondo pragmatico-cosmopolitico già subito come attraversato da una disposizione etica, la quale si riverbera anche sull'uso appropriato e adeguato delle conoscenze, sulla loro *applicazione*. Sicché non si tratta di superamento finale (e finalistico!) della necessità naturale, ma di sforzo per una equilibrata convivenza con essa, sforzo per un miglioramento di sé e del "posto" che ora abitiamo. In tal modo restituiamo tutta l'intensità dell'essere-al-mondo pragmatico, il suo impegno etico e conoscitivo, dunque, in sostanza, il suo spessore ontologico, che invece il solo principio teleologico relega in un al di là un po' spettrale. La nostra *Bestimmung* comincia ora, si svolge qui, purché "ora" e "qui" siano colti in tutta ampiezza e profondità.

Il punto di vista cosmopolitico è una circostanza di fatto, legato alla scoperta di Colombo e alla susseguente modificazione degli assetti geopolitici e più in generale alla percezione e rappresentazione della terra. Da questa circostanza proviene una potente sollecitazione a ripensare la

posizione dei singoli (stati, individui, popoli) entro un contesto allargato, che richiede leggi ed istituzioni adeguate.

«La natura ha rinchiuso tutti i popoli insieme (per mezzo della forma sferica, che essa ha dato al loro domicilio, come *globus terraqueus*) entro limiti determinati [...]. Così tutti i popoli stanno *originariamente* in una comunanza di suolo, non però in una comunanza *giuridica* del possesso (*communio*) e quindi dell'uso e della proprietà di esso suolo, ma in uno stato reciproco di commercio (*commercium*) fisico possibile, vale a dire in un perpetuo rapporto di ognuno con tutti gli altri, per cui ci *offre* di entrare in relazione reciproca. Questo diritto, in quanto concerne l'associazione possibile di tutti i popoli in conformità a certe leggi universali che presiedono alle loro possibili relazioni, può essere chiamato diritto cosmopolitico»²¹.

Cosmopolitico è il punto di vista che guarda lontano e da lontano alle proprie cose; un individuo ««mostrerà di avere un largo modo di pensare quando si elevi al disopra delle condizioni soggettive particolari del giudizio, tra le quali tanti altri sono impigliati, e rifletta sul proprio giudizio da un punto di vista universale (che può determinare soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri)»²², è «la prospettiva nella quale, in grande lontananza, viene rappresentato come il genere umano si sollevi infine proprio a quello stato in cui tutti i germi che la natura ha posto in esso siano pienamente sviluppati, e la sua destinazione *qui sulla Terra* possa essere soddisfatta»²³. Dunque, si tratta proprio di cambiare punto di vista, un ribaltamento “copernicano” dello sguardo abituale; a un certo punto Kant invita ad assumere il punto di vista del sole per inquadrare il corso caotico dei pianeti e, per analogia, il caos della storia umana. Apertura e moltiplicazione dello sguardo procedono di passo, perché la pluralità degli altri uomini neanche viene percepita se non si fa loro spazio. È un dovere, dice Kant, non dimenticare che «pur costruendosi un punto di vista centrale fisso sui propri principi, il circolo che uno traccia attorno a se stesso va considerato anche come una parte di un circolo più grande che abbraccia tutto, vale a dire del circolo dei *sentimenti cosmopolitici* [*weltbürgerlichen Gesinnung*]»²⁴. D'altra parte, l'assunzione dello sguardo cosmopolitico non è il passaggio a una comoda panoramica; si gioca invece nel conflitto tra egoismo e alterità, individuo e genere umano, condizionamento sensibile e libertà, e, si potrebbe aggiungere, nel “conflitto delle facoltà” cioè tra i diversi saperi nonché tra le diverse

²¹ KANT 1797, p. 189.

²² KANT 1790, p. 152.

²³ KANT 1784, p. 42 (corsivo mio).

²⁴ KANT 1797, p. 351.

facoltà dell'animo (pensare, giudicare, desiderare). Questo è tanto più vero in quanto come sguardo proiettivo, ideale, il cosmopolitismo è sempre a rischio di vaneggiamento e illusione; lo stesso rischio del *sapere* cosmologico lo corre la filosofia della storia dell'umanità, pronta a diventare una mitologia, un grande racconto ove non si tenga in debito conto «l'idiozia, la vanità infantile, la cattiveria, [...], la smania di distruzione» come tratto abituale della storia umana²⁵.

La prospettiva allargata del cosmopolitismo coincide con la gran scena in cui si muove l'uomo di mondo, il protagonista dell'antropologia kantiana. L'uomo di mondo, erede della grande moralistica europea primo moderna ed emblema della formazione di una consapevole cultura borghese²⁶, è appunto il cosmopolita, quello che “conosce il mondo”, sa destreggiarsi in esso; ma lo sa fare, lo può fare perché impara a conoscere se stesso, lavora su di sé, utilizzando l'esperienza accumulata. Ora, questa duplice movimento, per cui conoscere l'uomo significa conoscere il mondo, e viceversa, indica non solo la radicale mondanità del nostro esistere, ma anche che, se risulta di arricchimento morale e conoscitivo, se quindi non è un puro gioco egoistico, questa mondanità ha un orizzonte globale con cui deve misurarsi, che travalica il ristretto ambiente particolare in cui ci si trova sempre collocati.

«In considerazione dell'interesse che si ha per ciò che nel mondo è più importante si possono assumere due punti di vista: il punto di vista del figlio della terra [*Erdensohn*] e quello del cittadino del mondo [*Weltbürger*]. Al primo interessano solo gli affari e ciò che si riferisce alle cose che influenzano il nostro benessere. Al secondo interessano l'umanità, il mondo intero, l'origine delle cose, il loro valore intrinseco, i fini ultimi. [...] Il punto di vista del figlio della terra ci guida ai nostri più vicini doveri [...]. Esso rende l'uomo valente nell'azione, ma ristretto di cuore e di propositi. Il figlio della terra non ha sufficiente stoffa in sé; dipende dagli uomini e dalle cose, ed è loro prigioniero [...]. I cortigiani sono figli della terra. Il cittadino del mondo deve considerare il mondo da abitante e non da straniero. Non bisogna essere spettatori [*Weltbeschauer*] bensì cittadini del mondo»²⁷.

Per noi, che restiamo comunque figli della terra, la capacità di sollevarsi a guardare e prendere posizione nel mondo, è possibile solo riattivando, coltivando la dimensione cosmologica. Quando annuncia il programma delle proprie lezioni di geografia fisica e antropologia, Kant osserva che «entrambi i campi devono però essere considerati

²⁵ KANT 1784, p. 41.

²⁶ PIRILLO 1987.

²⁷ KANT, Refl. n. 1170, XV, p. 517 cit. in TARABORELLI 2004, p. 30.

cosmologicamente, e cioè non secondo quello che i loro oggetti contengono di notevole nel particolare (fisica e psicologia empirica), ma secondo ciò che ci dà da osservare il loro rapporto con l'intero in cui si trovano, e nel quale ognuno prende anche il suo posto»²⁸.

Come teoria di valenza pratica, come *Weltweisheit*, l'antropologia è una sorta di fenomenologia della vita quotidiana utile a fornire dei criteri affinché il formalismo dell'etica e della ragione epistemica possa concretizzarsi in un lavoro certosino su se stessi in quanto *habitatores mundi*.²⁹ La costituzione corporea, il sesso, il carattere, le razze, le abitudini, i costumi, le passioni, le emozioni – una esplorazione del continente umano, della sua variegata superficie, frammentariamente estesa ai quattro angoli della terra e di se stessi. Conoscere l'uomo equivale a conoscere il mondo innanzitutto nel senso della varietà dei popoli legata ai diversi luoghi da essi abitati; poi nel senso del teatro sociale, dove ciascun individuo si gioca la propria personale partita tra regole, convenienze, interessi; e infine nel senso della osservazione attenta e scaltrita di se stessi. La pratica mondana aiuta a guardare in se stessi, e guardare in se stessi aiuta a disporsi utilmente alla pratica mondana. Ma questo doppio movimento deve riuscire, richiede un non facile equilibrio, sempre sul limite della vertigine della caduta, del perdersi nel mondo e nell'abisso dei propri egoismi. Di qui tutto il lessico prudenziale della pragmatica: concreta sapienza mondana (*Weltweisheit*), uso del mondo (*Gebrauch der Welt*), conoscenza concreta del mondo (*Weltkenntnis*), possesso del mondo (*Welthabe*), pratica dell'esperienza (*Erfahrenheit*), abilità (*Geschicklichkeit*), accortezza (*Klugheit*)³⁰.

6. *Mundana sapientia*

«Ciò che di metafisicamente essenziale è insito nel significato più o meno chiaramente stabilito di *kosmos, mundus*, mondo, è che esso è diretto all'interpretazione dell'esserci umano *nel suo riferimento all'ente nella sua totalità*»³¹. Heidegger dice che questo vale anche per il concetto esistentivo di mondo, del quale, aggiunge, fanno parte anche le scuderie e le carrozze. È proprio il mondo pragmatico-cosmopolitico, quello in cui innanzitutto e

²⁸ KANT 1775, p. 20.

²⁹ *L'animal rationale* è solo appena *animal rationabile*, perciò la pragmatica «non rimanda alla dimensione dell'agire *tout court* ma a quella dimensione dell'agire che concerne l'agire su se stessi, provocando un miglioramento o un peggioramento sul piano onto- e filogenetico» (MARTINELLI 2004, p. 76).

³⁰ Una rassegna testuale di questo lessico è in MANGANARO 1983 e TORTOLONE 1996.

³¹ HEIDEGGER 1929, p. 112.

perlopiù ci muoviamo, progettiamo le nostre vite, ci prendiamo cura di noi stessi e di ciò che ci circonda. Solo che Kant è rimasto, secondo Heidegger, appiattito sull'idea cosmologica di totalità, "fisicalisticamente" connotata, sicché non solo non ha potuto chiarire a sufficienza il nesso tra mondo naturale e mondo della vita pragmatico, ma si è precluso anche la possibilità di comprendere a fondo quest'ultimo. Di comprenderne la portata ontologica, da intendersi come totalità storica di rimandi, di significati, di relazioni, nella quale ogni giorno e in ogni epoca si giocano le nostre vite; quella totalità implicita che dà peculiare carattere trascendente alla nostra esperienza, schiudendone e custodendone la libera possibilità.

La prima obiezione ha una sua validità, perché Kant ha avuto come modello la scienza galileiano-newtoniana di natura, che ha costituito un blocco rispetto al valore trascendentale di forme diverse di esperienza della natura; e siccome quel modello mal si combina con il mondo della vita pragmatico, risulta effettivamente una incolmabile separazione tra i due mondi, esaltata per di più dall'ulteriore lontananza del mondo morale intelligibile. Ma che il discorso non si chiuda qui, ce lo mostra la debolezza della seconda obiezione.

Abbiamo visto la densità di significato del mondo della vita pragmatico, la cui ampiezza e profondità di orizzonte è ben espressa dalla coesenziale prospettiva cosmopolitica. A Heidegger doveva necessariamente sfuggire una simile ricchezza, ridotta alla superficie di un'analitica dell'esistenza quotidiana, anonima ed effimera seppure colorita di nobili ideali, giusto perché incapace di vedere nella natura qualcosa di non esteriore, di diverso dal modello delle scienze positive. Ovvero incapace di leggere anche in questo modello qualcosa di ontologicamente significativo; il completo disinteresse per il cosmopolitismo, che fin dalla parola resta collegato all'orizzonte cosmologico, conferma tale incapacità. Lo svuotamento del mondo della vita pragmatico, che pure rappresentava per Heidegger il primo albeggiare di una ontologia storica del mondo della vita, deriva dunque dall'aver preso troppo alla lettera la distruzione del concetto cosmologico di mondo, senza aver occhio per l'immensa rivoluzione dei cieli e dell'orbe terracqueo che lì si agitava. Deriva dunque dal non aver prestato attenzione alle numerose tracce – sin dalle ambiguità di fondo segnalate dallo stesso Heidegger – che indicavano come, in quella distruzione, si stesse elaborando una diversa idea di mondo, in cui venivano a confluire e intrecciarsi l'esperienza spaesante del cosmo infinito e quella non meno travolgente del nuovo corso geopolitico della storia avviato dalla scoperta di Colombo. Era precisamente tale idea a consentire di rivisitare

l'ontologia in termini radicalmente, e in tutti i sensi, mondani; ed era quindi precisamente tale idea a conferire spessore ontologico alla frastagliata empiria del mondo pragmatico-cosmopolitico, e ad assegnargli il suo autentico, infermo posto: questo nostro mondo – terra, cielo, vita, opere – piantato *in mezzo* alla sconfinata serie fenomenica della necessità naturale e lo sconfinato regno soprasensibile della libertà, *in mezzo* ad altri innumerevoli mondi e a uno zoppicante cammino civilizzatore.

Nascosto e opaco non era più l'al di là, ma l'al di qua³², il nostro stare in mezzo a qualcosa che propriamente nostro non è, costringendoci ogni volta a prendere posizione, dislocarci, esporci, proteggerci, in un difficile ma indispensabile equilibrio cognitivo ed etico. L'unica guida di cui si poteva disporre in tale compito era una buona antropologia: moderna e inquieta *mundana sapientia*.

«Il concetto di mondo è il complesso dell'esistenza di tutto ciò che sta nello spazio e nel tempo, in quanto ne è possibile una conoscenza empirica. In ciò rientrano anche le operazioni umane: *agere, facere, operari*. Si domanda se in ciò possano rientrare anche le operazioni libere dell'uomo; ora qui vi è un *fatto*: l'imperativo categorico»³³.

Bibliografia

- AMOROSO L. (1984), *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli.
 BLUMENBERG H. (1992), *La legittimità dell'età moderna*, t. it. di C. Marelli, Marietti, Genova.
 BLUMENBERG H. (1975), *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
 CUSINATO G. (2008), *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Angeli, Milano.
 DÜSING K. (1986), *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier, Bonn.
 FINK E. (1990), *Welt und Endlichkeit*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
 GARRONI E. (1992), *Eстетica. Uno sguardo attraverso*, Garzanti, Milano.
 HEIDEGGER M. (1928-1929), *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, Bd. 27, Klostermann, Frankfurt a. M., 1996.
 HEIDEGGER M. (1929), *L'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.
 HOLZHEY H. (1997), *Il concetto kantiano di esperienza*, ed. it. a c. di G. Gigliotti, Le Lettere, Firenze.

³² «All'antica filosofia [...] Kant ha contrapposto una teoria dell'al di qua nascosto. Ciò che qui in maniera del tutto generale sorprende corrisponde formalmente al momento di sorpresa insito nella teoria copernicana. [...] L'uomo accede a una profondità a lui nascosta, che però non appartiene all'al di là ma stranamente proprio all'al di qua» (PLESSNER 1974, p. 121).

³³ KANT 1936-1937, p. 360.

- KANT I. (1775), *Delle diverse razze di uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, trad. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995.
- Kant I. (1784), *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit..
- KANT I. (1787), *Critica della ragion pura*, trad. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano, 2004.
- KANT I. (1788), *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra riv. da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1972.
- KANT I. (1790), *Critica del Giudizio*, Laterza, trad. it. di A. Gargiulo riv. da V. Verra, Roma-Bari, 1972.
- KANT I. (1797), *La metafisica dei costumi*, trad. it. di G. Vidari riv. da N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1991.
- KANT I. (1936-1938), *Opus postumum*, t. it. di V. Mathieu, Laterza Roma-Bari 1984.
- MANGANARO P. (1983), *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli.
- MARCUCCI S. (2004), *L'idea di mondo in Kant*, pp. 99-133, in MELCHIORRE 2004, pp. 99-133.
- MARQUARD O. (1983), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983.
- MARTINELLI R. (2004), *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Il Mulino, Bologna.
- MELCHIORRE V. (2004) [a c. di], *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano.
- MENEGONI F. (1996), *Critica del Giudizio. Introduzione alla lettura*, Nuova Italia Scientifica, Roma.
- PIRILLO N. (1987), *L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del moderno*, Mulino, Bologna.
- PLESSNER H. (1974), *Die verspätete Nation*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- POTESTÀ A. (2004), *La "Pragmatica" di Kant. Saperi al confine tra antropologia e criticismo*, Angeli, Milano.
- RASINI V. (2008), *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma.
- RUSSO M. (2000), *La provincia dell'uomo. Studi su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, Città del sole, Napoli.
- RUSSO M. (2007), *Al confine. Escursioni sulla condizione umana*, Mimesis, Milano.
- TARABORRELLI P. (2004), *Cosmopolitismo*, Asterios, Trieste.
- TORTOLONE G. (1996), *Esperienza e conoscenza. Aspetti ermeneutici dell'antropologia kantiana*, Mursia, Torino.
- WILSON H.L (2006), *Kant's pragmatic anthropology: its origins, meaning and critical significance*, University Press of New York, Albany.