

LA FINE DI TUTTE LE COSE  
MORALITÀ E TERRORE NELL'ANALISI KANTIANA DEL  
SENTIMENTO DEL SUBLIME

Giulia Venturelli

“Fondazione Ermanno Gorrieri per gli Studi sociali” (Modena),  
giuliaventurelliromano@gmail.com

*Abstract: The End of All Things. Morality and Terror in the Analysis of Kantian Sense of Sublime.*

The essay explores the philosophical concept of disaster within the Kantian ethical and religious thought. Kant's notion of a «perverse end of all things» can in fact be seen as a focal point in the entire ethical and moral philosopher reflection, through the link placed in several of his writings between «morality» and «terror». The philosophical meaning of this relationship emerges in all its importance in the analysis of the feeling of the sublime, here analyzed in some Kant's works, from the pre-critical Observations on the Feeling of Beautiful and Sublime, to his Critique of Judgment, Critique of Practical Reason and The End of All Things, in order to show how this reflection is undergoing a marked revaluation both in the contemporary philosophical debate and in performing arts.

*Keywords: Kant, Observations on the Feeling of Beautiful and Sublime, Critique of Practical Reason.*

## **1. Natura e natura umana nella fondazione di un'etica per l'uomo**

In diversi punti della sua trattazione Kant analizza il nesso tra il sentimento del «sublime» (*Erhaben*) e il sentimento del «rispetto» (*Achtung*) della legge morale, rapporto che, è la tesi qui sostenuta, rimanda costitutivamente all'idea di catastrofe, intesa dall'Autore come «la fine perversa di tutte le cose»<sup>1</sup>. Tale pensiero della fine, come si vedrà, diviene il punto di partenza per una fondazione non solo morale ma anche propriamente religiosa del limite umano, permettendo al filosofo la deduzione, a partire da tale possibilità strutturale, della dimensione, tutta umana, della moralità. Il sentimento del sublime dunque, lungi dal rappresentare una mera dimensione estetica (nella quale l'uomo sperimenta la forza distruttiva della Natura come elemento vitale, senza tuttavia uscire da una dimensione ludica e rappresentativa), assume di contro una valenza propriamente etico-morale e religiosa: proprio in quanto sentimento della catastrofe (fine «non solamente fisica, ma anche morale di tutte le cose»<sup>2</sup>), il sentimento del sublime pone il soggetto in una relazione strutturale con la «sublimità» della natura umana, e dunque anche con la possibilità, fondata a partire dall'esperienza di tale rapporto, della condotta morale.

Nel sentimento del sublime, in particolare, come si vedrà, nel «sublime terrifico» (*erschreckende Erhaben*)<sup>3</sup>, ossia nel sentimento di terrore evocato dalla coscienza della potenza naturale, Natura e natura dell'uomo entrano in contatto, si specchiano e, incontrandosi, condividono il medesimo limite (*Grenze*): ecco perché è possibile parlare della filosofia morale di Kant come di una morale naturale, ossia fondata sulla cognizione dell'umano limite. Essa è essenzialmente filosofia della

---

<sup>1</sup> Kant utilizza tale espressione nello scritto *La fine di tutte le cose* (1794), trad. it in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Milano, Mursia, 2005.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>3</sup> Kant introduce la nozione di «sublime terrifico» nello scritto *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764), trad. it Milano, BUR, 2006, cit., pp. 82-83.

natura, poiché la Natura è posta e analizzata come controparte essenziale della natura dell'uomo. Nella Natura, l'uomo si scopre come parte necessitata di essa. Ma proprio in virtù di tale compartecipazione del soggetto al mondo naturale, e nella misura in cui il limite naturale viene da questi riconosciuto e assunto come il proprio umano limite, l'uomo si trova al contempo sempre anche estraneo ad esso, in quanto capace di appartenere all'ordine diverso, extra-naturale, della morale. Uno spostamento si è dunque verificato nell'indagine kantiana rispetto alla tradizione: essa non comporta più, come accaduto sino a quel momento presso la filosofia tedesca, la fondazione di una metafisica morale, ma l'elaborazione di una morale «per l'uomo» (una «morale naturale»), fondata, in quanto tale, su un'antropologia pragmatica.

La ricostruzione, cui la presente analisi è dedicata, del rapporto peculiare (e per certi versi ancora inedito e solo parzialmente esplorato) tra pensiero della catastrofe, sentimento di terrore e fondazione della moralità presente nell'opera kantiana, ci porterà a confrontarci con la tesi per la quale, a dispetto della critica post-idealistica della metafisica e della religione che caratterizza la situazione attuale, così pure delle mutate condizioni sociali e culturali, la riflessione sulla sublimità della forza naturale (nel suo potenziale propriamente catastrofico e nel significato che essa assume per l'uomo) stia subendo una netta rivalutazione sia all'interno del dibattito filosofico sia nel campo delle rappresentazioni artistiche (letterarie e cinematografiche in primo luogo).

## **2. *Moralità e sublime nelle Osservazioni***

La valenza etico-religiosa assunta dal sentimento del sublime, presentato come oggetto di studio non scindibile dal bello (seppur diverso da questo), emerge con chiarezza già a partire dal periodo precritico della produzione kantiana. Nelle *Osservazioni sul sentimento del*

*bello e del sublime*, testo composto nel 1764, è già possibile rilevare come, a differenza di ciò che andava da qualche tempo maturando presso la filosofia morale settecentesca, soprattutto anglosassone (il riferimento è chiaramente all'opera di Burke intitolata *Indagine filosofica sull'origine delle nostre idee di sublime e bello*<sup>4</sup>, composta nel 1757 e destinata a segnare una netta influenza sulla riflessione settecentesca intorno a questi due concetti), l'opera di Kant segni una svolta. Ad essere tematizzata è la questione, centrale nell'intera opera kantiana, del fondamento della moralità. Il problema morale è qui esposto nei termini in cui esso era stato presentato in precedenza dai moralisti inglesi (in primo luogo Hutcheson, Shaftesbury e Hume<sup>5</sup>), a cui l'Autore esplicitamente rimanda, e consiste nel porre nel sentimento il fondamento della moralità. Esso viene definito da Kant come «sentimento della bellezza e della dignità della natura umana»<sup>6</sup>. Bellezza e sublimità sono però concetti distinti, se non opposti: mentre il senso del bello è un senso di incanto (*Reiz*), il sublime ispira commozione (*Rührung*); il sentimento del bello è un sentimento di letizia, serenità; il sublime al contrario ispira stupore, ammirazione e spavento. Rispetto alla distinzione posta in essere tra bello e sublime (punto di snodo centrale nella letteratura moralistica anglosassone sviluppatasi negli anni immediatamente precedenti), Kant introduce per la prima volta una distinzione in seno alla stessa categoria concettuale del sublime. Esso viene ora suddiviso in una tripartizione originale, sulla base delle reazioni che può provocare nel soggetto. Il

---

<sup>4</sup> E. Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1757, in *A Philosophical Enquiry*, a cura di A. Philips, Oxford, Oxford University Press, 1990.

<sup>5</sup> F. Hutcheson, *L'origine della bellezza* (1725), trad. it. Palermo, Aesthetica, 1988; A. A-C. Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711); D. Hume, *Trattato sulla natura umana* (1739), trad. it. Milano, Bompiani, 2001. Presso questi autori l'indagine sulla natura del bello si risolve in una fenomenologia delle disposizioni e dei caratteri fondata sulla definizione della virtù intesa come sentimento della bellezza e della dignità della natura umana, definizione che Kant assume e arricchisce.

<sup>6</sup> I. Kant, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, cit., pp. 91-92.

sublime può infatti presentarsi in alcuni casi come sentimento di pacata ammirazione, in altri casi come malinconia, in altri ancora come sentimento di terrore. È la tripartizione tra «sublime nobile», «sublime solenne» e «sublime terrifico», che Kant così descrive:

Una solitudine profonda è sublime, ma di un sublime terribile. Perciò, le grandi sconfinite solitudini, come l'immenso deserto di Schamo della Tartaria, hanno sempre fornito il pretesto per popolarle di ombre spaventose, coboldi e larve spettrali. [...] Una grande altezza è sublime quanto una grande profondità, ma questa si accompagna a sensazioni di spavento, quella a sensazioni di meraviglia: perciò l'una sensazione può essere sublime in maniera terribile, l'altra in modo nobile. La vista di una piramide egiziana commuove, ma la sua struttura è semplice e nobile. La Basilica di San Pietro a Roma è fastosa, perché su questa pianta architettonica, grande e semplice, è profusa tanta bellezza di ornamenti da destare una grandiosa sensazione del sublime, derivante dalla sontuosità dell'opera. Una durata interminata è sublime. Se essa appartiene al tempo passato, è nobile; se essa è vista nella prospettiva di un incalcolabile futuro ha in sé qualcosa di spaventoso<sup>7</sup>.

È qui da notare come, mentre il sublime nobile e il sublime solenne trovano la loro rappresentazione fisica in opere umane (rispettivamente le piramidi e la basilica di San Pietro), per il sublime terrifico, e solo per quest'ultimo, l'Autore evoca l'immagine della Natura, che si presenta in questo caso come «la prospettiva di un incalcolabile futuro».

La corrispondenza profonda stabilita già in quest'opera tra il sentimento del sublime e l'idea della catastrofe come pensiero della fine di tutte le cose, legato all'idea di un giudizio finale (sulla quale si innesta, come vedremo, la tematica più propriamente religiosa), emerge con chiarezza se si analizza la nota riportata da Kant a proposito del sublime

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, cit., pp. 82-83.

terribile. Si tratta di una lunga citazione dal *Sogno di Carazan*<sup>8</sup>, narrazione ripresa dall'Autore come «esempio del nobile terrore che può ispirare la descrizione di una totale solitudine».

Una sera, dopo aver calcolato i miei guadagni, il sonno mi colse. Vidi allora l'angelo della morte avventarsi su di me come una folgore. [...] Restai impietrito quando compresi che la mia sorte era segnata per l'eternità e che nulla poteva essere aggiunto al bene, nulla poteva essere tolto al male che avevo compiuto. Venni condotto al cospetto del Trono. [...] La luce fiammeggiava di fronte a me, così mi parlò: «Carazan, il tuo ossequio a Dio è maledetto. Tu hai chiuso il cuore all'amore degli uomini. Hai vissuto solamente per te stesso e perciò dovrai vivere solitario per l'eternità e privo della comunione con il creato intero». [...] Presto lasciasti dietro di me innumerevoli mondi. Quando mi avvicinai al limite ultimo della natura, mi accorsi che le ombre del vuoto infinito si ritrovavano nell'abisso davanti a me. Un regno spaventoso di silenzio eterno, solitudine e tenebra. Un indicibile terrore mi sopraffece a questa vista. [...] Pensavo con intollerabile sbigottimento del cuore che, se per altre diecimila volte mille anni mi avessero portato oltre i confini di tutto l'universo, sempre avrei sprofondato il mio sguardo negli smisurati abissi dell'oscurità. In questo smarrimento d'animo, brancolai con tanta veemenza che mi svegliai<sup>9</sup>.

È qui già contenuto un elemento fondamentale della filosofia della religione del Kant critico, ossia la rappresentazione del giudizio finale come pensiero *spaventosamente sublime* (ossia concettualmente appartenente alla categoria del sublime terrifico). Questo sentimento di terrore viene giudicato sublime nella misura in cui la ragione umana è capace di ridurlo ad un giudizio morale. Il sentimento del sublime perde così la caratterizzazione meramente estetica, per essere posto su un livello non

---

<sup>8</sup> Kant la riprende dal *Brem. Magazin*, vol. IV, pp. 539 e sgg., *Ibid.*, cit. pp. 81-82.

<sup>9</sup> *Ivi*, cit., p. 81.

solamente morale ma anche propriamente religioso. Mediante tale percezione del terrore indotta dal pensiero di trovarsi dinanzi alla fine della Natura, nonché di fronte al giudizio divino, all'uomo si presenta la cognizione dell'abisso (*Abgrund*): essa è anche la soglia che, nella elaborazione successiva (nella *Critica della Ragione Pratica* e nella *Critica del Giudizio*), segnerà il limite della stessa ragione speculativa, sulla quale si innesta la dimensione propria della religione. Queste considerazioni, embrionalmente esposte nello scritto del 1764, saranno da Kant riprese e approfondite nello scritto del 1794 *La fine di tutte le cose*, di cui tratteremo a breve. Ma la corrispondenza tra questo scritto precritico e i motivi che costituiranno l'opera matura del filosofo non si esaurisce nella presenza della Natura come specchio dell'umano. È inoltre possibile evidenziare un profondo legame di continuità che salda l'analisi empirica contenuta in questo scritto e la successiva filosofia morale, la cui fondazione è sancita dall'Autore nella *Critica della Ragione Pratica*. Al pari del principio universale costituito dal «sentimento della bellezza e della dignità della natura umana» delle *Osservazioni*, anche la futura legge morale produrrà infatti un effetto analogo a quello della terribilità del sublime, una mortificazione delle inclinazioni, «un senso che può chiamarsi dolore»<sup>10</sup>: «la legge morale», esattamente come il sentimento del sublime scaturito dalla cognizione umana della propria impotenza fisica di contro alla potenza distruttiva della Natura, «umilia inevitabilmente l'uomo»<sup>11</sup>.

### **3. L'analitica del sublime nella Critica del Giudizio**

Giunti a questo punto, si è già potuto intravedere quanto della prima nozione del sublime, esposta nello scritto del 1764, sia presente e verrà mantenuto nella successiva elaborazione critica. Scopo dell'analisi

---

<sup>10</sup> I. Kant, *Critica della Ragione Pratica* (1788), trad. it Bari, Laterza, 2006, cit., p. 87.

<sup>11</sup> *Ibid.*, cit., p. 89.

seguinte è analizzare in modo maggiormente approfondito il concetto del sublime per come esso si trova tematizzato nella *Critica del Giudizio*, entrando dunque per questa via nel pieno della trattazione kantiana del tema della Natura e del suo limite.

Kant riserva al sublime una sezione specifica della *Critica*: essa si trova nella prima parte dell'opera (*Critica del Giudizio Estetico*). All'*Analitica del bello* (Libro I) segue l'*Analitica del sublime* (Libro II). È in quest'ultima sezione che si ritrova la distinzione tra «sublime matematico» e «sublime dinamico» che andremo ora a esporre<sup>12</sup>. L'analisi della categoria del sublime è introdotta da Kant nel § 23 (*Passaggio dalla facoltà del giudizio del bello a quella del sublime*). In tale sede il concetto del sublime viene introdotto e nuovamente analizzato per come si accompagna a, o differisce da, quello del bello.

Bello (*das Schöne*) e sublime (*das Erhabene*) sono entrambi oggetto del giudizio estetico, non però del giudizio di gusto puro, a cui appartiene solo il giudizio sulla bellezza. Infatti, pur essendo entrambi oggetto del giudizio estetico e aspirando entrambi all'universalità<sup>13</sup>, il bello e il sublime differiscono in non pochi punti. Kant li espone sinteticamente nell'introduzione, sottolineando come il bello, legato alla rappresentazione della *forma* di alcunché, sia connesso essenzialmente con l'idea di «limitazione» (*Begrenzung*). La forma determina l'oggetto delimitandolo, e questa limitazione è determinata dall'intervento dell'*intelletto*. Il sublime invece è legato alla rappresentazione

---

<sup>12</sup> La distinzione tra matematico e dinamico è introdotta da Kant nella *Critica della Ragion Pura* in relazione alle quattro classi di categorie e ai principi dell'intelletto. Rispetto a questi ultimi sono principi matematici quelli che riguardano la sintesi di fenomeni omogenei e sono capaci di una certezza intuitiva: di questa natura è anche il sublime matematico, fondato sulla valutazione della grandezza assoluta. I principi dinamici invece riguardano anche la sintesi dell'eterogeneo e hanno certezza discorsiva: di questa natura è il sublime dinamico, che pone in relazione sensibile e sovransensibile. Per una spiegazione dettagliata della distinzione tra matematico e dinamico si rimanda a F. Menegoni, *La critica del Giudizio di Kant. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2008, p. 95.

<sup>13</sup> I. Kant, *Critica del Giudizio* (1790), trad. it Bari, Laterza, 2005, cit., p.159.

Giulia Venturelli

dell'«illimitatezza» (*Unbegrenztheit*), il che implica necessariamente il riferimento non all'intelletto ma alla *ragione*, in quanto facoltà dell'incondizionato:

Il bello della natura riguarda la forma dell'oggetto, la quale consiste nella limitazione; il sublime, invece, si può trovare anche in un oggetto privo di forma, in quanto implichi o provochi la rappresentazione dell'*illimitatezza*, pensata per di più nella sua totalità; sicché pare che il bello debba esser considerato come l'esibizione di un concetto indeterminato dell'intelletto, e il sublime come l'esibizione di un concetto indeterminato della ragione<sup>14</sup>.

Il sublime nasce dunque non dalla rappresentazione della forma, ma dall'assenza di forma e dall'idea dell'illimitato. Di qui il suo legame strutturale con l'idea del limite.

Diverso poi è il piacere suscitato dal bello e dal sublime. Kant esprime tale differenza come segue:

Tra i due tipi di piacere c'è inoltre una notevole differenza quanto alla specie: mentre il bello implica direttamente un sentimento di agevolazione e intensificazione della vita, e perciò si può conciliare con le attrattive e con il gioco dell'immaginazione, il sentimento del sublime è un piacere che sorge solo indirettamente, e cioè viene prodotto dal senso di un momentaneo impedimento, seguito da una più forte effusione delle forze vitali, e perciò, in quanto emozione, non si presenta affatto come un gioco, ma come qualcosa di serio nell'impiego dell'immaginazione<sup>15</sup>.

Mentre la contemplazione di ciò che è bello si traduce immediatamente in un godimento avvertito positivamente come intensificazione delle forze vitali, il sublime genera un'emozione, in cui l'animo non indugia

---

<sup>14</sup> *Ivi*, cit., p. 159. Corsivo dell'Autore.

<sup>15</sup> *Ibid.*, cit., pp. 159-161.

piacevolmente, ma è «alternativamente attratto e respinto» in virtù di un piacere negativo, che suscita non gioia, ma «meraviglia e rispetto». Mentre nel giudizio sulla bellezza l'immaginazione gioca con l'intelletto, conservando intatta la sua libertà, nel sublime invece essa si priva da sé della propria libertà, sottomettendosi alla ragione e alle sue idee. Nel giudizio estetico sul sublime, dunque, non c'è spazio per il gioco delle facoltà, come nel bello, ma solo per la serietà della ragione che, rivelando all'uomo la sua insufficienza (limite imposto a quest'ultimo dalla sua natura fenomenica), gli prospetta insieme la sua «destinazione sovrasensibile»<sup>16</sup>.

Ad ulteriore differenza del bello, il sublime non è una proprietà degli oggetti esistenti in Natura, poiché questi cadono sotto i sensi e sono sempre suscettibili di misurazione, ma è l'attestazione di «una facoltà dell'animo superiore ad ogni misura dei sensi»<sup>17</sup>:

Da ciò si vede subito che, ci esprimiamo del tutto impropriamente, quando diciamo sublime un *oggetto naturale* [...]. Non possiamo dire se non questo, che cioè l'oggetto è capace dell'esibizione di una sublimità che si può cogliere nel nostro animo; poiché il vero sublime non può essere contenuto in alcuna forma sensibile, ma riguarda solo le idee della ragione le quali [...] sono svegliate ed evocate nell'animo nostro<sup>18</sup>.

### **3.1 Immaginazione e infinito: il sublime matematico**

Il sublime matematico viene definito da Kant come «ciò che è *assolutamente grande*»<sup>19</sup>. Qui il riferimento che viene stabilito è ad una grandezza di estensione incommensurabile. Si tratta cioè del rapporto con un infinito estensivo il quale, anche se per principio calcolabile, tale

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, cit., p. 197.

<sup>17</sup> *Ibid.*, cit., p. 173. Corsivo dell'Autore.

<sup>18</sup> *Ibid.*, cit., p. 171. Corsivo dell'Autore.

<sup>19</sup> *Ibid.*, cit., p. 167. Corsivo dell'Autore.

non appare a noi, esseri sensibili e limitati. È l'infinito matematico, che Kant chiama *indefinitum*. Esso è un infinito potenziale, chiamato anche *infinito per aggiunzione*, in quanto rappresenta una infinità inesauribile, ottenibile aggiungendo «uno» all'ultimo numero determinato nella successione discreta, crescente, dei numeri naturali (*progressus in indefinitum*). L'*indefinitum* dunque rappresenta un infinito non già in atto, ma solo virtuale, non raggiungibile appieno con le forze, limitate, della nostra immaginazione.

Considerato sotto il profilo matematico, il sublime riguarda la valutazione estetica della grandezza. Essa si distingue dalla valutazione matematica delle grandezze (definita anche «intellettuale» o «logica»), perché questa non ammette un massimo («il potere dei numeri si estende all'infinito») mentre quella estetica lo ammette nell'idea di grandezza assoluta<sup>20</sup>. Questa si fonda sulla distinzione tra l'esser grande e l'essere una grandezza o, detto altrimenti, tra ciò che è assolutamente grande e che, per essere al di là di ogni comparazione, appartiene al mondo sovrasensibile, e ciò che è comparativamente grande. Quest'ultimo ordine di grandezze appartiene al mondo sensibile, ed è pertanto suscettibile, come tutto ciò che cade sotto determinazioni spaziali e temporali, di misurazione oggettiva, mentre il giudizio su ciò che è assolutamente grande non può essere basato su nessuna unità di misura. Questo comporta un'importante conseguenza: come Kant ha già precedentemente dimostrato, sarebbe un errore cercare il sublime nelle cose di natura. Come tutti i giudizi estetici di riflessione, anche il giudizio sul sublime appartiene solo al nostro animo e alle nostre idee e si produce non sulla base dell'accordo e del libero gioco di immaginazione intelletto, ma sulla base del confronto-scontro tra immaginazione e ragione. Nella prima infatti vi è una tensione a proseguire all'infinito nell'apprensione (*apprehensio*) di elementi successivi, e già questa

---

<sup>20</sup> *Ivi*, cit., p. 167.

estensione dell'immaginazione genera piacere, mentre la seconda avanza la pretesa alla totalità, ossia alla sua comprensione (*comprehensio*) in un'unica intuizione o idea, cosa di cui, con sua mortificazione, l'immaginazione è incapace. La sproporzione esistente tra le due diverse esigenze dell'*apprehensio* successiva estesa all'infinito e della *comprehensio* in un unico intero, attesta la contraddittoria esigenza da parte dell'immaginazione di comprendere l'apprensione progressiva di una serie infinita di grandezze all'interno di un'unica intuizione e la sua incapacità a ciò<sup>21</sup>.

Sublime è pertanto non già la Natura in sé, quanto la disposizione dell'animo umano che, contemplando quest'ultima senza tuttavia riuscire a coglierla nella sua totalità (di qui il senso di terrore), scopre in se stesso il rispetto per tale grandezza incommensurabile, riconoscendo la propria immaginazione come costitutivamente inadeguata alle idee della ragione.

Per designare il sentimento che l'animo umano avverte di fronte a tale «abisso dell'immaginazione», Kant ricorre ad un unico termine, già evocato in questa sede: è il sentimento di *rispetto* o *stima* (*Achtung*), ampiamente trattato in sede di fondazione della morale. Siamo all'inizio del § 27 dell'opera, in cui si legge:

Il sentimento dell'insufficienza del nostro potere a raggiungere un'idea, che per noi è legge, è la *stima*<sup>22</sup>.

Da notare è come in questo passo, con il termine *stima* (*Achtung*), Kant faccia riferimento al concetto di *valutazione*, come auto-valutazione di sé da parte del soggetto il quale, misurandosi nella propria insufficienza a raggiungere la perfezione dell'idea della legge morale («infinito estensivo ed intensivo»), si scopre limitato ma, al contempo, capace di misurarsi secondo un parametro che non è più quello meramente naturale,

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, cit., p. 175.

<sup>22</sup> *Ibid.*, cit., p. 179. Corsivo dell'Autore.

fenomenico, ma è quello dell'assoluto morale e religioso<sup>23</sup>. È questo il senso più profondo del legame tra Natura e moralità, tra immaginazione e possibilità di azione morale.

### **3.2 Potenza della Natura e terrore: il sublime dinamico**

È nella trattazione del sublime dinamico che emerge con maggiore evidenza la valenza etico-religiosa del sentimento del sublime. Ad essere qui tematizzato non è solo il sentimento di «rispetto» e «stima» suscitato da ciò che si giudica sublime, ma anche e soprattutto il sentimento del *terrore* suscitato dalla Natura, considerata «dinamicamente sublime sotto l'aspetto della potenza» (*Macht*). A differenza di quanto accade nel caso del sublime matematico, l'accento cade ora non su ciò che è assolutamente grande, ma su ciò che è irresistibilmente potente. Con questo Kant non fa che prendere in considerazione un altro significato essenziale contenuto nel concetto di *Achtung*, termine che egli impiega come corrispettivo tedesco del termine latino *reverentia*, che include, accanto ai significati di rispetto, pudore, anche quello di terrore unito a riguardo, soggezione e riverenza<sup>24</sup>.

Questo aspetto del terrore e della soggezione, connesso a ciò che la Natura presenta come espressione di forza e di potenza, è presente nel sublime dinamico, concetto qui analizzato a partire dalla distinzione tra ciò che causa timore e ciò che è temibile. Infatti, non ogni oggetto che suscita timore deve perciò essere giudicato sublime. Il timore anzi, al pari dell'inclinazione e dell'appetito, impedisce la formulazione del giudizio

---

<sup>23</sup> Kant utilizza qui il termine *Erweiterung*, ad indicare l'«estensione» nell'auto-valutazione di sé da parte del soggetto il quale, riconoscendo la discrepanza tra la propria immaginazione e l'impossibilità di cogliere simultaneamente la Natura tutta, raggiunge una più elevata rappresentazione di sé (di qui il senso di «allargamento» proprio del termine tedesco).

<sup>24</sup> Per un'analisi dettagliata del significato di *Achtung* si rimanda a F. Menegoni, *La Critica del giudizio di Kant. Introduzione alla lettura*. Roma, Carocci, 2008.

estetico, sia esso relativo al sublime o al bello. Sublime è invece quell'oggetto che giudichiamo «*temibile, pensando semplicemente il caso che gli volessimo far resistenza, e vedendo che allora qualunque resistenza sarebbe vana*»<sup>25</sup>.

In natura giudichiamo dinamicamente sublimi tutti quegli aspetti che, nell'evidenziare la nostra pochezza rispetto alla loro potenza, elevano tuttavia il nostro animo «al di sopra della mediocrità ordinaria, e ci fanno scoprire in noi stessi una facoltà di resistere interamente diversa, la quale ci dà il coraggio di misurarci con l'apparente onnipotenza della natura»<sup>26</sup>. Questa facoltà di resistere a cui siamo introdotti mediante l'esperienza del sentimento del sublime è appunto la libertà, definita non a caso da Kant (nella *Delucidazione critica della Critica della Ragion Pratica*) come «sublime apertura (*herrliche Eröffnung*) sul soprasensibile»<sup>27</sup>. Ciò che consente tale apertura verso un orizzonte che non è più quello fenomenico è infatti proprio la libertà, condizione necessaria di ogni morale. La libertà viene definita da Kant come una «apertura sublime» che, permettendo al soggetto di trascendere il proprio limite naturale (scoprendo il rispetto per la potenza della Natura), gli permette specularmente di cogliere il soprasensibile «dentro di sé», divenendo per questa via capace di autentica moralità. È in tale definizione della libertà come sublime apertura sul soprasensibile che è possibile riconoscere il profondo legame posto in essere dall'Autore tra moralità e sublime. La dimensione morale trova infatti la sua radice più profonda proprio a partire dal riconoscimento, terrifico (dunque propriamente sublime), dell'umana capacità di resistere al potere naturale, forza che non è più esterna all'uomo, ma che quest'ultimo scopre «dentro di sé».

Tra gli esempi del sublime dinamico Kant ricorda rocce che si ergono minacciose, nuvole temporalesche accompagnate da lampi e tuoni,

---

<sup>25</sup> I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 193. Corsivo dell'Autore.

<sup>26</sup> *Ivi*, cit., p. 193.

<sup>27</sup> I. Kant, *Critica della Ragion Pratica*, cit., p. 205.

vulcani in eruzione, uragani devastanti, oceani in tempesta, cascate gigantesche. Di fronte a questi eventi il sentimento del sublime si caratterizza come contrastante: da una parte esso permette al soggetto di cogliere il senso della devastazione (il sentimento di fragilità estrema di fronte alla potenza della Natura), dall'altra però esso apre il sentire dell'uomo ad una potenza che non è più quella naturale ma che è la sua propria (ossia la libertà), grazie alla quale egli può vincere la natura che è dentro di sé, riuscendo, mediante un'auto-costrizione della propria parte sensibile, a vincere sul proprio carattere fenomenico e a divenire, per questa via, capace di moralità, ossia di azione propriamente libera.

Le rocce che sporgono audaci in alto e quasi minacciose, le nuvole di temporale che si ammassano in cielo tra lampi e tuoni, i vulcani che scatenano tutta la loro potenza distruttrice, e gli uragani che si lasciano dietro la devastazione, l'immenso oceano sconvolto dalla tempesta, la cataratta di un gran fiume, *etc.*, riducono ad una piccolezza insignificante il nostro potere di resistenza, paragonato con la loro potenza. [...] Queste cose le chiamiamo volentieri sublimi, perché esse elevano le forze dell'anima al di sopra della mediocrità ordinaria, e ci fanno scoprire in noi stessi una facoltà di resistere interamente diversa, la quale ci dà coraggio di misurarci con l'apparente onnipotenza della natura<sup>28</sup>.

Appare dunque chiaro a questo punto come, ancora una volta, la sublimità non risieda negli oggetti della Natura e nelle sue manifestazioni, ma sia invece presente nel soggetto stesso, e connessa al suo carattere intellegibile. Qui risiede quell'«abisso dell'immaginazione» che permette all'uomo di concepirsi nella propria destinazione sovrasensibile. Al pari del sublime matematico, il quale evidenzia i nostri limiti conoscitivi di contro all'illimitatezza della Natura, il sublime dinamico mette a nudo la nostra debolezza fisica nei confronti di quest'ultima e insieme la

---

<sup>28</sup> I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 195.

superiorità che abbiamo su di essa, nella facoltà che abbiamo di giudicarci nella nostra «sublime destinazione» come indipendenti, o vittoriosi, su di essa.

Di fatti, allo stesso modo che nell'immensità della natura e nell'incapacità nostra a trovare una misura adeguata per la valutazione estetica della grandezza del suo *dominio*, scoprimmo la nostra propria limitazione, ma ci fu rivelata nel tempo stesso, nella facoltà della ragione, un'altra misura non sensibile, la quale comprende quell'infinità stessa come una unità, e di fronte a cui tutto è piccolo nella natura [...]; così l'impossibilità di resistere alla potenza naturale ci fa conoscere la nostra debolezza in quanto esseri della natura, cioè la nostra debolezza fisica, ma ci scopre contemporaneamente una facoltà di giudicarci indipendenti dalla natura, ed una superiorità che abbiamo su di essa, da cui deriva una facoltà di conservarci ben diversa da quella che può essere attaccata e messa in pericolo dalla natura esterna, perché in virtù di essa l'umanità della nostra persona resta intatta, quand'anche dovessimo soggiacere all'impero della natura. In tal modo la natura, nel nostro giudizio estetico, non è giudicata sublime in quanto spaventevole, ma perché essa incita a quella *forza che è in noi (e che non è natura)* a considerare come insignificanti quelle cose che ci preoccupano, e perciò a non riconoscere nella potenza materiale un duro impero su di noi e sulla nostra personalità<sup>29</sup>.

La rappresentazione della potenza naturale rimanda sempre anche a quella dell'uomo con Dio. Kant sostiene che l'unico modo per cogliere autenticamente la natura di tale relazione sia passare attraverso il sentimento del sublime, inteso come cognizione dell'idea della propria libertà. Solo in questo modo, secondo l'Autore, Dio apparirà venerabile all'uomo non in quanto creatore della Natura (dai cui effetti sbalorditivi è atterrito e paralizzato) ma in quanto creatore di uomini liberi. Questa è anche l'unica via per evitare un culto e una rappresentazione servile del

---

<sup>29</sup> *Ivi*, cit., p. 195. Corsivo nostro.

rapporto con Dio, sbagliata, secondo l'Autore, in quanto non rispecchiante l'essenza morale dell'essere umano, ossia la libertà.

A proposito di quest'ultimo aspetto Kant osserva che la rappresentazione di tempeste, uragani, terremoti e calamità naturali utilizzate in genere come manifestazioni della collera divina, a cui fanno da contrappeso da parte del soggetto, consapevole della sua assoluta debolezza, atteggiamenti quali «il prosternarsi, l'adorare a testa bassa, con atteggiamento compunto e voce angosciata»<sup>30</sup>, non hanno nulla a che vedere né con il sublime né con la religione. Si pone qui la questione del vero e del falso culto. Il timore superstizioso è lontano dal rispetto dovuto al divino e dà luogo solo a pratiche propiziatrici e adulatorie, con le quali si cerca di comperare il favore della divinità. Al contrario, il rispetto timoroso che sta a fondamento dell'autentica religiosità è compatibile soltanto con quel timore che ha la sua radice non nel terrore delle manifestazioni naturali, intese come rappresentazione della collera divina, ma nell'uomo stesso, consapevole di avere a che fare con una potenza tanto irresistibile quanto giusta. Infatti quando questo essere sa di agire in modo grato a Dio, trova in se stesso un modo di sentire che è sublime, perché scaturisce da una condotta che, in sé intrinsecamente buona, è anche conforme alla volontà dell'Essere Supremo.

Ancora una volta,

La sublimità non risiede dunque in nessuna cosa della natura, ma soltanto nell'animo nostro, quando possiamo accorgerci di *esser superiori alla natura che è in noi, e perciò anche alla natura che è fuori di noi*. Tutto ciò che suscita in noi questo sentimento, e quindi la *potenza* della natura che provoca le nostre forze, si chiama sublime; e solo supponendo questa idea in noi, e relativamente ad essa siamo capaci di giungere all'idea della sublimità di quell'essere, il quale produce in noi un'intima stima, non solamente con la potenza che mostra nella natura, ma ancor più con la

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, cit., p. 199.

facoltà, che è in noi di giudicarla senza timore, e di concepire la nostra destinazione come sublime rispetto ad essa<sup>31</sup>.

### ***3.3 Il sublime terrifico e il pensiero della fine del mondo nel passaggio dalla morale alla religione***

Lo sviluppo di quel legame tra sublime terrifico e pensiero di una «fine perversa di tutte le cose», già intravisto nella riflessione kantiana delle *Osservazioni*, è rintracciabile inoltre al § 87 della *Critica del Giudizio*, intitolato *Della prova morale dell'esistenza di Dio*. Qui, nell'*Appendice* alla terza critica, tale rapporto si situa lungo l'analisi del legame possibile tra morale e religione, e dell'autonomia richiesta a ciascuna nei confronti dell'altra.

Nel § 87 il personaggio che serve a Kant come termine di paragone è Spinoza, il quale viene da Kant definito «ateo» in quanto non credente nella possibilità della realizzazione del sommo bene. Per Spinoza, sostiene l'Autore, tutto ciò che è, è come «deve essere». Ma è solo a patto di credere, mediante una fede razionale, nella dottrina del sommo bene (che non può in nessun caso rappresentare un oggetto di conoscenza) che l'uomo può uscire, secondo l'Autore, dalla disarmonia tra interno ed esterno, tra «ordine morale e ordine della natura», di fronte a cui egli è posto in quanto essere morale. Scopo della dottrina del sommo bene è dunque quello di impedire che il soggetto morale cada nella disperazione etica, arrivando a prospettare come meramente chimerico quell'ordine morale a cui la ragione pratica tende, ma che non verrà mai soddisfatto pienamente, e sospettando così un fallimento globale, in cui la giustizia non verrà mai realizzata e in cui risulteranno inutili tutti gli sforzi umani.

A riprova di ciò Kant propone l'esempio di «un uomo onesto (come per esempio Spinoza) il quale sia fermamente convinto che Dio non esiste, né esiste una vita futura». Quest'uomo vivrà certo una vita onesta

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, cit., p. 201. Corsivo nostro.

e disinteressata ma questa sua esistenza, per quanto degna di rispetto, non potrà essere illuminata dalla speranza di vedere i fini particolari perseguiti nel corso della sua esistenza accordarsi con i fini del mondo in cui vive: la sua moralità non lo metterà al riparo dai colpi della sfortuna, della frode e dell'invidia dei suoi simili.

Possiamo dunque supporre un uomo onesto (come per esempio Spinoza) il quale sia fermamente convinto che Dio non esiste, né esiste alcuna vita futura (perché circa l'oggetto della moralità la conseguenza è identica); come giudicherà egli la sua destinazione interna a un fine mediante la legge morale, che egli operosamente onora? Dall'osservanza di essa egli non desidera per sé alcun vantaggio, né in questo mondo né nell'altro; vuole anzi effettuare disinteressatamente soltanto quel bene, cui quella santa legge indirizza tutte le sue forze. Ma il suo sforzo è limitato; e se dalla natura può aspettarsi un concorso accidentale, non può mai sperare un concorso legale e regolarmente costante (come sono, e debbono essere, le massime interne) a vantaggio dello scopo che egli si sente obbligato ad attuare. La frode, la violenza, l'invidia dominano sempre intorno a lui, sebbene egli sia onesto, pacifico e benevolente; e gli onesti, che ancora gli è dato d'incontrare, malgrado tutto il loro diritto d'esser felici, sono sottoposti alla natura, che non fa tali considerazioni, a tutti i mali della miseria, delle malattie e d'una morte prematura, come gli altri animali della terra e lo rimangono finché un vasto sepolcro li inghiottisce tutti insieme (onesti e disonesti, non importa), e li rigetta, essi che potrebbero credersi lo scopo finale della creazione, nell'abisso del cieco caos della materia, da cui erano usciti. – Sicché quest'uomo di buoni sentimenti dovrebbe abbandonare assolutamente come impossibile quello scopo che, seguendo la legge morale, aveva, e doveva avere, davanti agli occhi; o, se vuol restar fedele ancora alla voce della sua destinazione morale interna: e se non vuole indebolire il rispetto ispiratogli dalla legge morale nello spronarlo immediatamente all'obbedienza, ritenendo vano l'unico scopo ideale adeguato alla sua alta esigenza (ciò che non può avvenire senza scapito del sentimento morale),

allora egli dovrà ammettere – e questo è possibile, almeno perché non è contraddittorio – dal punto di vista pratico, cioè per farsi almeno un concetto della possibilità dello scopo finale che gli è moralmente prescritto, l'esistenza di un autore *morale* del mondo, cioè di Dio<sup>32</sup>.

Anche qui, come nella nota delle *Osservazioni* precedentemente analizzata, Kant presenta il pensiero della fine del mondo, più precisamente il pensiero di una fine «cattiva, perversa, di tutte le cose», come un pensiero sublime, «di un sublime terribile». E' proprio in rapporto a questo pensiero raccapricciante, accompagnato dall'immagine del vasto sepolcro che inghiottisce tutti, onesti e disonesti, nell'«abisso del cieco caos della materia» che Kant presenta la prospettiva del sommo bene, sintesi di virtù e felicità, che è il solo mezzo con cui l'uomo può sfuggire all'irrazionalità etica del mondo e alla conseguente disperazione etica che ne deriverebbe. Per questa via, dice Kant, l'uomo onesto (come Spinoza) che non crede nella realizzabilità del Regno, di fronte alla prospettiva di un fallimento globale, in cui giusti e ingiusti vengono trattati esclusivamente secondo l'ordine naturale, viene messo di fronte ad una scelta: egli può infatti abbandonare come impossibile quello scopo morale che la sua ragione pratica gli pone infallibilmente innanzi, affidando se stesso e la propria condotta al non-senso, all'irrazionalità etica, all'abisso; o, se invece sceglie di restare fedele alla propria «destinazione morale interna» («sublime destinazione»), egli allora dovrà ammettere, dal punto di vista *pratico*, l'esistenza di un autore *morale* del mondo, Dio, per potersi proporre almeno un concetto della *possibilità* di uno scopo finale, quale gli viene moralmente prescritto dalla ragione. Ancora una volta, come già nelle *Osservazioni*, il pensiero della catastrofe intesa come la fine della Natura permette a Kant la deduzione della dimensione morale e religiosa, la cui chiave di volta è la nozione di

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, cit., pp. 591-593. Corsivo dell'Autore.

rispetto per una tale terrificata (e cioè nondimeno infallibile) possibilità della ragione.

#### **4. *Sublime e rispetto: la fondazione della moralità***

Si è già potuto notare come tra i concetti di sublime e rispetto vi sia un certo sostanziale parallelismo. Ci soffermeremo qui specificamente sull'analisi del rapporto posto in essere dall'Autore tra questi due sentimenti (presente nella *Critica della Ragion Pratica*), al fine di comprendere la definizione kantiana del rispetto come di un sentimento «sublime», e interrogarci dunque sul senso di una lettura etico-religiosa del sublime stesso a partire dal rispetto, interpretazione che rimanda, ancora una volta, al significato della rappresentazione della catastrofe come possibilità essenzialmente morale.

La peculiarità del sentimento del rispetto (*Achtung*) è legata alla duplice valenza, negativa e positiva, che connota questo sentimento, così come evidenzia proprio l'analisi del sublime. Se nel giudicare un oggetto sublime l'animo si sente alternativamente attratto e respinto, gliene viene un piacere che è in primo luogo negativo, perché nasce dalla percezione della sproporzione esistente tra ciò che è passibile di misurazione e ciò che si caratterizza come assolutamente altro nei confronti dell'esperienza sensibile. Questo si traduce da un lato nella consapevolezza da parte del soggetto della sua insufficienza e limitatezza, generando un sentimento di umiliazione e di dispiacere a cui malvolentieri egli si assoggetta. Dall'altro lato però il sublime attesta, per il fatto di poterlo anche solo pensare, una facoltà d'animo superiore ad ogni misura dei sensi.

Il sentimento del sublime della natura è un sentimento di stima *per la nostra propria destinazione* che, con una specie di sostituzione (scambiando in stima per l'oggetto quella per l'idea dell'umanità nel nostro soggetto) attribuiamo ad un oggetto della natura, il quale ci rende quasi intuibile la

superiorità della destinazione razionale delle nostre facoltà conoscitive, anche sul massimo potere della sensibilità<sup>33</sup>.

Con ciò il sublime è la rappresentazione dello stato d'animo che nasce in chi si trova ai confini tra il mondo della sensibilità e il mondo del sovrasensibile, che avverte, senza riuscire a determinarlo. Tanto il sublime quanto il rispetto sono accumulati dall'aver la propria radice in ciò «che innalza l'uomo al di sopra di se stesso (come parte del mondo sensibile)» e che «lo lega a un ordine di cose che solo l'intelletto può pensare, e che al tempo stesso ha sotto di sé l'intero mondo sensibile e, con esso, l'esistenza empiricamente determinata dell'uomo nel tempo»<sup>34</sup>. Questa facoltà di tutt'altra specie è in noi la personalità morale, che in nessun modo soccombe alle forze della Natura: nel momento in cui sperimentiamo una mortificazione sensibile ci scopriamo esseri morali sovrani. Perciò gli uomini che non riescono a concepire se stessi come legislatori morali sono anche incapaci di provare il sentimento spirituale del sublime.

Sublime e rispetto non hanno dunque soltanto in comune il valore negativo di un sentimento che scaturisce dalla consapevolezza che l'uomo ha della propria insufficienza e limitatezza, che si manifesta come timore e umiliazione; c'è infatti in essi anche un lato positivo, connesso al fatto che il soggetto avverte tanto nello stato d'animo del sublime quanto nel rispetto che egli prova per la legge morale e per chi ne è portatore un valore che trascende ogni misura umana, ma che non ha bisogno di cercare fuori di sé, perché ne è egli stesso il custode e il portatore.

Un unico sentimento consente dunque all'uomo di valutarsi secondo una «misura che è insieme piccola e grande»<sup>35</sup>, a seconda che egli si

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, cit., p. 187. Corsivo nostro.

<sup>34</sup> I. Kant, *Critica della Ragion Pratica*, cit., p. 189.

<sup>35</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1786), trad. it Milano, Bompiani, 2008.

consideri come essere sensibile, assoggettato alle leggi della Natura, o come essere intelligibile, sottoposto alla legge morale che la stessa ragione gli dà. Nel primo caso il rispetto per la legge si traduce in un'immediata mortificazione del suo orgoglio e del suo arbitrio; nel secondo caso vale come riconoscimento della libertà che abita nell'uomo, il quale deve così onore e stima all'*homo noumenon* che vive in lui.

Come il sublime altro non è che il sentimento dell'assoluta dipendenza dell'uomo dalla potenza naturale, così il rispetto altro non è che «la coscienza della *subordinazione* della mia volontà ad una *legge*».

Sublime e rispetto appaiono dunque non solo sentimenti associabili mediante analogia; è infatti possibile sostenere che essi abbiano la stessa estensione. Il rispetto è l'unico movente con cui la volontà può agire eticamente. Degna di rispetto è la *legge morale*. Questa è anche *sublime*. È infatti solo a partire dal riconoscimento della legge morale che ci abita che arriviamo a scoprire quell'infinito «dentro di noi» che giudichiamo sublime, in quanto trascende qualsiasi possibilità di rappresentazione mediante concetto, e in cui ci scopriamo nella nostra destinazione sovrasensibile. Sublime e rispetto, dunque, pur rimanendo due sentimenti *distinti*, confluiscono nei loro effetti: se il sublime ci permette di *valutarci* in una misurazione insieme «piccola e grande», il rispetto permette di *realizzarci* come esseri noumenici.

In ciò consiste anche il «paradosso dell'idea morale», descritto da Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, in cui ancora una volta si può cogliere il legame sostanziale tra la tematica del rispetto e quella del sublime. Ecco il paradosso: ciò che il dovere comanda, in virtù della pura forma della legge, deve essere attuato non in qualche mondo separato, ma appunto nel mondo sensibile in cui dominano le leggi necessitanti della Natura. Chi lo può attuare, dunque, non è l'uomo empirico soggetto alle leggi della causalità al pari di qualsiasi altro ente sensibile: è il suo «carattere intelligibile».

### *La fine di tutte le cose*

Questa legge conserva tutta la sua forza, perché comanda categoricamente. E qui precisamente s'incontra il paradosso: che unicamente la dignità della condizione umana come natura razionale, senza alcun altro scopo o vantaggio, e perciò unicamente il rispetto per una pura idea, deve servire come precetto inderogabile del volere; e che appunto in questa indipendenza della massima da tutti quei possibili moventi consista la sua *sublimità*, e la *dignità* di ogni soggetto razionale ad essere un membro legislatore del regno dei fini. Altrimenti, infatti un tal soggetto dovrebbe essere rappresentato esclusivamente come sottoposto alle leggi di natura e del suo bisogno<sup>36</sup>.

Da quanto testé si è detto, si può capire facilmente come accada che, pur pensando noi, nel concetto di dovere, una sottomissione alla legge, tuttavia ci rappresentiamo anche, con ciò, una certa *sublimità* e *dignità*, propria della persona che ai suoi doveri è fedele. [...] La dignità della condizione umana consiste precisamente in questa capacità, di essere universalmente legislatrice, pur congiunta con la condizione di essere, al tempo stesso, sottoposta a tale legislazione<sup>37</sup>.

### **5. La fine di tutte le cose: la natura umana tra moralità e terrore**

Kant analizza per la prima volta esplicitamente il tema della fine del mondo nel saggio del 1794 (appartenente dunque all'ultima fase dell'elaborazione dell'Autore) intitolato *La fine di tutte le cose*. Come già precedentemente accennato, qui il pensiero della «*fine d'ogni tempo*, e insieme [di] un'interrotta persistenza dell'esistenza umana, la cui durata però è totalmente incommensurabile con il tempo (*duratio noumenon*)» ha in sé qualcosa di «raccapricciante. Esso infatti ci porta per così dire

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, cit., p. 169. Corsivo nostro.

<sup>37</sup> *Ibid.*, cit., p. 171. Corsivo dell'Autore.

sull'orlo di un abisso»<sup>38</sup>. La fine del mondo, dice Kant, è un pensiero «paurosamente *sublime*», in quanto rappresenta il passaggio dal tempo all'eternità «come la ragione se lo rappresenta dal punto di vista *morale* (abbia o non abbia realtà obiettiva questa idea considerata teoreticamente, come ampliamento della conoscenza)»<sup>39</sup>. Per questa via «ci imbattiamo nella *fine di tutte le cose*, come realtà temporali ed oggetti di esperienza possibile. Ma questa fine, nell'ordine morale dei fini, è al tempo stesso l'inizio di una loro persistenza come sostanze *soprasensibili*, (...) persistenza che non può essere determinata altrimenti che dal punto di vista morale»<sup>40</sup>.

La sublimità di tale concetto è dunque data dal pensiero di una fine del tempo: si ferma dunque la Natura e si ferma la coscienza umana, sia nel pensiero sia nella volizione. A questa fine corrisponde l'inizio dell'eternità. Tale possibilità risulta essere paurosamente sublime non in quanto è in essa implicita l'idea di una fine naturale delle cose del mondo, della Natura in quanto creazione, ma piuttosto perché essa rimanda ad un giudizio morale. È l'idea di una conclusione, non fisica, ma morale, in cui all'uomo è chiesto di render conto della propria condotta (quello che Kant qui chiama «ultimo giorno» o «giorno del giudizio») che garantisce al pensiero di una fine del mondo la gravità (sublime e terribile) che lo caratterizza.

Certo, l'idea di una fine di tutte le cose trae la sua origine non da ragionamenti circa il corso *fisico* delle cose nel mondo, ma circa quello *morale* e unicamente da essi è suscitata; tale corso inoltre può essere rapportato solo all'ordine *soprasensibile* che è comprensibile unicamente dal punto di vista morale e a cui anche appartiene l'idea di eternità. La rappresentazione delle cose ultime che dovrebbero avvenire *dopo* l'ultimo

---

<sup>38</sup> I. Kant., *La fine di tutte le cose*, cit., p. 219. Corsivo dell'Autore.

<sup>39</sup> *Ivi*, cit., p. 219. Corsivo nostro.

<sup>40</sup> *Ivi*, cit., p. 219. Corsivo dell'Autore.

*La fine di tutte le cose*

giorno va allora considerata come una traduzione di esso in termini sensibili, assieme alle sue conseguenze morali per noi del resto teoreticamente non concepibili<sup>41</sup>.

La stessa idea di eternità, chiarisce Kant più avanti, scavalca il limite dell'umana ragione, come dimostra il fatto che essa non è pensabile senza contraddizione:

Quel che qui è rappresentato è la fine di tutte le cose, come oggetto dei sensi, ma di ciò non possiamo farci assolutamente alcun concetto. Infatti cadiamo inevitabilmente in contraddizioni, quando ci proponiamo di fare un solo passo dal mondo sensibile a quello intelligibile; ma proprio questo è quel che qui avviene, perché l'istante che segna la fine del mondo sensibile deve anche essere l'inizio di quello intelligibile, e con ciò quest'ultimo è unito al primo in un'unica serie temporale, il che è contraddittorio<sup>42</sup>.

Perciò noi dovremmo anche aspettarci per l'eternità le conseguenze conformi al nostro merito e alla nostra colpa, sotto il dominio del buono e del cattivo principio. Sotto questo riguardo è saggio comportarsi *come se* vi fosse un'altra vita, e *come se* lo stato morale in essa fosse immutabile<sup>43</sup>.

Kant distingue tre diversi tipi di fine, prospettabili dall'uomo: in primo luogo, la fine *naturale* di tutte le cose, secondo l'ordine dei fini morali della saggezza divina, che noi possiamo comprendere bene dal punto di vista pratico; in secondo luogo, la fine *mistica* («soprannaturale») di esse nell'ordine delle cause efficienti, di cui noi non comprendiamo nulla; da ultimo, la fine *contro natura* («perversa») di tutte le cose, che viene prodotta in noi stessi quando fraintendiamo il fine ultimo. È proprio

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, cit., p. 220. Corsivo dell'Autore.

<sup>42</sup> *Ibid.*, cit., p. 224.

<sup>43</sup> *Ibid.*, cit., p. 221. Corsivo dell'Autore.

questa terza possibilità, su cui Kant maggiormente si sofferma, a rappresentare il riferimento fondamentale della presente trattazione. L'Autore così la descrive:

Nell'Apocalisse (X, 5-6) «un angelo alza la mano dal cielo e giura nel nome di Colui che vive nei secoli e nei secoli, che ha creato il cielo ecc. che *d'ora in poi non vi sarà più tempo*». [...] Quel che qui è presentato è la fine di tutte le cose, come oggetto dei sensi, ma di ciò non possiamo farci assolutamente alcun concetto. Infatti cadiamo inevitabilmente in contraddizioni, quando ci proponiamo di fare un solo passo dal mondo sensibile a quello intelligibile [...]. Allora non resta che pensare ad un mutamento che procede all'infinito (nel tempo) in un costante progresso verso il fine ultimo, nel quale l'*intenzione* (che non è un fenomeno, ma qualche cosa di soprasensibile e dunque immutabile nel tempo) permane sempre uguale a sé medesima. La regola dell'uso pratico della ragione secondo quest'idea non significa altro che questo: noi dobbiamo assumere le nostre massime come se in tutti i mutamenti che procedono all'infinito dal bene al meglio, il nostro stato morale, per quel che riguarda l'*intenzione* (*l'homo noumenon* «la cui vita è in cielo») non fosse assolutamente soggetto ad alcun cambiamento temporale.

Ma che ad un certo momento una volta si verificherà un istante, in cui ogni mutamento (e con esso lo stesso tempo) verrà meno, è una rappresentazione che sconvolge la nostra immaginazione. [...] Questa idea nondimeno, per quanto oltrepassi la nostra capacità di conoscere, è strettamente imparentata con la ragione nel suo uso pratico<sup>44</sup>.

È qui da notare come il pensiero della fine di tutte le cose, intesa come fine del tempo e dunque della Natura, conduca l'Autore quasi ad una riformulazione della celebre massima del dovere, che, in questo ultimo caso, suonerebbe come segue: «Agisci in modo tale che, in tutti i mutamenti che procedono all'infinito dal bene al meglio, il tuo stato

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, cit., pp. 224-225. Corsivo dell'Autore.

morale, per quel che riguarda l'intenzione, non sia assolutamente soggetto ad alcun cambiamento temporale».

In tale comandamento è implicita la risoluzione dell'antinomia sempre presente tra mondo sovrasensibile (morale) e mondo naturale, che richiede tuttavia all'uomo di agire *come se* questi due mondi procedessero allineati. Questo richiamo all'assunzione di tale «paradosso dell'idea morale» da parte del soggetto, diventa possibile a partire dal pensiero, incomprendibile per la ragione finita (dunque terrifico), della fine del mondo naturale come termine ultimo della storia e del tempo.

La fine perversa delle cose del mondo diviene dunque, nell'ultima fase dell'elaborazione critica, punto di partenza privilegiato per richiamare l'umanità al suo dovere (e dunque alla possibilità) di ricongiungere, nella morale, i due mondi ai quali essa strutturalmente appartiene. Tutto ciò, se da un lato non smette di essere terrificante (in quanto incomprendibile), dall'altro lato non può venir ignorato, pena l'esclusione dell'uomo non già dalla felicità, quanto dalla condizione di essere degno d'essere felice.

## **6. Conclusioni. Governare la catastrofe tra responsabilità e fragilità**

Alla luce di quanto analizzato sino a questo momento, siamo ora in grado di svolgere qualche osservazione conclusiva sul senso, nonché sulla stringente attualità, che la rappresentazione della potenza della Natura presente nella riflessione kantiana sul sublime assume oggi, in maniera più o meno consapevole, non solo all'interno del dibattito filosofico e delle scienze sociali ma anche nel campo delle rappresentazioni artistiche.

Non è un caso che da sempre, ma oggi con sempre maggior evidenza, la letteratura, così come il linguaggio proprio delle arti figurative e non da ultimo il cinema, facciano largo uso di una rappresentazione violenta

della potenza naturale come strumento di narrazione dei limiti e della fragilità della natura umana, riconosciuta come incapace di far fronte a fenomeni che vanno oltre il conosciuto e il comprensibile. Letteratura, arte e cinema traggono ispirazione dalla manifestazione della forza violenta della Natura e, attraverso la rappresentazione di questa per mezzo di effetti scenografici stupefacenti, raccontano la natura dell'uomo, la sua estrema vulnerabilità e finitezza. In tutte queste narrazioni la catastrofe, da rappresentazione di uno scenario violento, irreversibile, irreparabile e drammaticamente sconvolgente, diviene propriamente «evento», ossia momento in cui Natura e natura umana entrano in rapporto attraverso la cognizione, resa all'uomo possibile dalla violenza subita, dell'umana fragilità. Nella narrazione artistica, la manifestazione della possibilità della catastrofe naturale diviene propriamente *katastrophè*<sup>45</sup>, cambiamento di prospettiva e istituzione di un nuovo orizzonte di senso, reso possibile da un evento insieme destabilizzante e rivelatore di possibilità fino a quel momento inaspettate. La catastrofe, nella misura in cui è pensata e rappresentata, è dunque intrinsecamente evento filosofico, tale perché capace di scuotere in profondità la nostra coscienza e capace di interrogarci sulle nostre rappresentazioni più profonde e più arcane dei concetti di natura, paura, rischio, sicurezza.

Proprio in quanto evento che sfugge non solo alla classificazione entro una determinata disciplina, ma anche alla comprensione e alla stessa possibilità immaginativa, questo è anche il motivo per il quale spesso non è possibile, se non in minima parte, distinguere la rappresentazione artistica dell'evento catastrofico dall'interpretazione filosofica di quest'ultimo. Rappresentare la catastrofe (o forse dovremmo

---

<sup>45</sup> In greco il termine «katastrophè» sta infatti originariamente ad indicare l'ultima delle quattro parti della tragedia, nella quale si scioglieva l'intrigo della trama, trovavano fine le peripezie dei protagonisti e si rivelavano fatti rimasti ignoti. Catastrofe è dunque cambiamento e disorientamento della scena, rivelazione dell'enigma, acquisizione di un significato «altro» rispetto a quello di partenza.

dire la possibilità della catastrofe) significa quindi sempre riflettere su di essa, dunque anche darsi la possibilità di ripensare, all'interno dell'ampio dibattito delle scienze umane e sociali contemporanee, le forme specifiche della relazione tra uomo, natura e società.

Con il presente contributo abbiamo voluto mostrare, alla luce di queste considerazioni, quanto la declinazione kantiana del rapporto tra Natura e natura dell'uomo possa risultare estremamente feconda ed attuale all'interno della riflessione contemporanea, in particolare nella direzione di un sempre più autentico riconoscimento di quelle che sono le non più prescindibili responsabilità umane, rispetto da un lato all'uso sconsiderato della risorsa naturale (considerata per lunghi anni oggetto di «saccheggio», invece che il bene fondamentale di cui essere responsabili – cioè di cui si è chiamati a «rispondere»), e dall'altro alla costruzione di un immaginario collettivo all'insegna dell'invincibilità dell'uomo e del progresso da lui voluto e governato.

Proprio perché il pensiero kantiano di una «fine di tutte le cose» rimanda ad una possibilità morale più che ad una possibilità effettiva (fine che tuttavia oggi – come mai è accaduto in passato – avvertiamo come ipotesi possibile in quanto effettivamente concretizzabile), esso pone l'uomo di fronte al pensiero, terrifico, di un giudizio finale circa il suo operato. Emerge qui in modo chiaro il significato etico-morale che la rappresentazione della Natura nella sua forza distruttiva assume rispetto alla questione della giudicabilità delle azioni umane, ossia rispetto alla questione morale della responsabilità dell'uomo, cui oggi, come mai in passato, sono affidati i destini del Pianeta.

La stretta corrispondenza posta da Kant tra Natura esterna e umana natura, se da un lato pone il nostro Autore come anticipatore di una sensibilità tutta romantica intorno al «sublime destino» dell'uomo (tematica che si ripresenta, sebbene con altre venature, in Herder, Schiller e Schelling), dall'altro lato apre al riconoscimento della

Giulia Venturelli

dimensione, tutta umana, del sentimento del limite e della vulnerabilità della nostra natura finita, dimensione che mai come oggi avvertiamo con crescente consapevolezza e anche con preoccupazione (quando non con autentico sgomento), e che sembra attualmente dominare il dibattito non solo filosofico e delle scienze sociali, ma anche quello delle scienze della natura. Nel momento in cui l'uomo realizza che la Natura non è più governabile né usufruibile a proprio uso e consumo, ecco che la rappresentazione kantiana del rapporto tra uomo e natura diviene attuale. È in questo senso possibile sostenere, in conclusione, che l'elemento della finitezza e della vulnerabilità dell'uomo rispetto alla potenza distruttiva della Natura che riscontriamo in molte manifestazioni artistiche recenti, rappresenti una ripresa, implicita e solo in minima parte consapevole, della riflessione kantiana su questo tema.