



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Teoria dell'azione morale nella Tugendlehre di Kant: due letture italiane

di Carmelo Alessio Meli

Sommario: Questo contributo vuole porre l'attenzione su un problema della tarda filosofia morale kantiana che, recentemente, ha suscitato presso gli interpreti (italiani in particolare) un notevole interesse. Si tratta delle problematiche circa il concetto metafisico di Tugendpflicht nella sua collocazione sistematica e nel suo rapporto con una generale teoria dell'obbligazione razionale. I *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* rappresentano l'esigenza che l'imperativo categorico stesso, nella sua definizione di principio formale universale, entri in una relazione profonda, una relazione che è deduzione, con la modalità generale secondo la quale nell'uomo si danno azioni morali. Ed è necessario, vista la notevole discordanza degli studiosi circa questo punto cruciale dell'etica kantiana, procedere ad un'analisi dettagliata del complesso lavoro del 1797.

Indice: 1. La Tugendlehre come morale applicativo-didattica, p. 3; 2. La Kultur e l'ingresso del finalismo nella teoria dell'azione morale concreta, p. 9; 3. Kultur ed Endzweck: la nuova posizione del soggetto morale, p. 11; 4. Il concetto di auto-costrizione nel paragrafo I della Tugendlehre, p. 14; 5. La legge e la materia: l'esemplificazione della coscienza, p. 17; 6. La deduzione dei fini che sono al tempo stesso doveri, p. 20; 7. Conclusioni, p. 21.

Teoria dell'azione morale nella Tugendlehre di Kant: due letture italiane

di Carmelo Alessio Meli

Ciò che risulta nuovo nella Tugendlehre¹ kantiana, rispetto alle formulazioni dei lavori morali precedenti, sono quelle interne determinazioni e successive specificazioni dei doveri etici che vanno sotto le due categorie principali di doveri verso se stessi e doveri d'amore verso gli altri. La preoccupazione, in sede di una metafisica dei costumi, è quella della possibilità di un'azione morale che abbia come suo autore non semplicemente un essere razionale ma un uomo. È necessario, da questo punto di vista, esporre la modalità fondamentale attraverso la quale la legge formale universale possa concretamente diventare movente per l'arbitrio e pertanto, per questa ragione, la trattazione circa i doveri perfetti ed imperfetti verso sé stessi e gli altri occupa uno spazio considerevole nell'economia dell'opera kantiana; opera che, al contrario, dedica spazio molto minore alla discussione sulla interna possibilità di un'azione morale effettiva, cioè sulla determinazione morale in quanto tale come punto eminentemente critico di analisi interna della legge morale universale come legge per l'arbitrio. Sono soltanto gli altamente problematici paragrafi dell'Introduzione che presentano una discussione circa le premesse critiche che fondano la possibilità di un fine che sia allo stesso tempo dovere.

Tuttavia, l'oscurità complessiva di queste pagine e la loro estrema stringatezza ha portato molti commentatori a considerarle semplicemente una tarda ripresa, in una forma d'altronde assai più confusa, delle dottrine esposte nella seconda critica².

Ciò che vogliamo sostenere in questo lavoro è precisamente che una lettura di questo genere è senza dubbio quantomeno parziale e, in molti casi, addirittura fraintendente le autentiche preoccupazioni kantiane che emergono, peraltro con molta forza, nelle poche ma dense pagine dell'Introduzione, dove possiamo trovare quel filo conduttore assolutamente necessario per comprendere persino la possibilità stessa che si diano dei doveri particolari che coinvolgano non soltanto una determinazione formale della volontà ma una determinazione sotto la forma universale della finalità valida per l'arbitrio del soggetto morale, vale a dire dei doveri di virtù. Sotto questa prospettiva, è necessario – per una tassonomia etica dei doveri – una condizione essenzialmente filosofica. Una condizione che non è soddisfatta soltanto da ciò che la Critica della ragione pratica aveva stabilito (il darsi dell'imperativo categorico), ma che deve “arricchirsi”, nel suo proprio fatto di restare condizione formale, di un elemento materiale che possa esser letto come la possibilità generale ed universale affinché una materia possa essere inclusa

¹ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (TL) *Kant's gesammelte Schriften* (KGS), hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902, VI. Trad. it. in *La Metafisica dei costumi* (MdS), a cura di Giuseppe Landolfi Petrone, Milano, Bompiani, 2006.

² Tra le interpretazioni più importanti circa questo tema, che tuttavia non citeremo in queste nostre riflessioni in quanto esulano dal campo delle letture italiane di Kant, vogliamo ricordare A. Wood, *The Final Form of Kant's practical philosophy*, in *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, a cura di M. Timmons, Oxford, 2002, pp. 10-21; R. B. Loudon, *Kant's Impure Ethics*, New-York-Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 12-13; Soo Bae Kim, *The formation of Kant's Casuistry and method problems of applied ethics*, in *Kant-Studien*, Heft 3, 2009. Cfr anche M. Baron, *Love and respect in the Doctrine of Virtue*, in *Kant's Metaphysics of Morals*, a cura di M. Timmons, Oxford, 2002, pp. 391-408; C. Piché, *La méthodologie éthique de Kant*, in *L'année 1797*, Paris, Vrin, 2000, pp. 109.122; N. Hinske, *Kant's Idee der Anthropologie in Die Frage nach dem Menschen*, H. Rombach, Freiburg, 1966, p. 413; Cfr. M. J. Gregor, *Laws of freedom*, New York, Barnes & Noble, Inc., 1963, pp. 14-15.

nella massima buona; dell'elemento necessario della finalità come proprio della ragione stessa e non considerato come un addendum necessitato dalla particolare condizione dell'essere razionale e cioè dalla sua finitezza.

Questi pochi accenni già presentano il grande tema di cui vogliamo occuparci in queste pagine; un tema altamente controverso ma - secondo la nostra opinione - della più grande importanza per capire fino in fondo quali siano gli oggetti teorici dell'ultimo Kant morale. Ci riferiamo alla possibilità della concreta attuazione della virtù; della messa in atto di azioni buone concretamente intese che, nella loro totalità, possano esprimere una generale tendenza verso il miglioramento.

Vogliamo compiere quest'analisi servendoci dell'aiuto della più recente letteratura italiana sull'argomento, che sovente considera lo statuto sistematico e dottrinale della TL in maniere radicalmente diverse. Se da un lato ci si sforza di leggere nelle affermazioni kantiane una prospettiva nuova ma che non vuole cancellare gli assunti (ad esempio il celebre "rigorismo") delle opere critiche precedenti ma, anzi, compie lo sforzo di mettere insieme le conquiste degli anni '90 con il principio determinante della moralità stabilito nell'88³, dall'altro lato emergono interpretazioni che vogliono invece legare il lavoro del '97 ad una prospettiva meramente applicativa e didattica, stabilendo così un importante iato (difficilmente colmabile, come vedremo) tra l'aspetto fondativo della morale e la sua applicazione concreta. Ed è dalla riflessione su quest'ultimo tipo di lettura che cominciamo la nostra trattazione.

1. La Tugendlehre come morale applicativo-didattica

Parlare di morale didattica o applicativa può forse, all'inizio, suscitare qualche perplessità. Cosa significa interpretare la filosofia morale kantiana, e dell'ultimo Kant in particolare, in senso applicativo? Non è stato forse lo stesso Kant a parlare, numerose volte, di applicazione dei principi puri della moralità?⁴ Ugualmente stupore, se non maggiore, suscita l'espressione morale didattica che, come è noto, trova nelle pagine kantiane uno spazio non di secondaria importanza, basti soltanto leggere il titolo dei paragrafi della Dottrina del metodo della Tugendlehre. Sotto questi rispetti, dunque, esaminare più da vicino la questione se, in sede di metafisica dei costumi, possa essere in questione una morale applicativo-didattica può sembrare una tautologia se non addirittura inutile.

In realtà l'esigenza che ci ha mosso ad occuparci di questo problema sembra tutt'altro che inutile o secondaria. Chiedersi infatti se la *Metaphysik der Sitten* sia un'opera di morale applicata non significa chiedersi se, nella morale di Kant in generale, esista spazio per una didattica etica. L'identificazione del principio della virtù con una morale didattica significa, invece, qualcosa di estremamente importante e, vorremmo dire, decisivo per l'intera elaborazione kantiana della morale. Significa cioè rappresentarsi il primo principio della moralità, l'imperativo categorico, in una maniera tale che riesce a garantire l'azione morale effettiva soltanto sotto determinate condizioni. Se consideriamo l'aspetto applicativo, si parlerà di azione morale buona concretamente solo quando sarà possibile applicare⁵ l'imperativo cate-

³ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft (KpV)*, 52; trad. it *Critica della ragion pratica* a cura di F. Capra, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 61.

⁴ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS)*, AA IV, p. 410, *nota*; trad. it. a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 51, *nota*.

⁵ Siamo costretti a tralasciare in questo luogo l'ingente problema di cosa significhi *applicazione* in Kant e sulla questione conseguente sullo statuto della *morale applicata*. Riteniamo tuttavia utile stabilire che, nel contesto presente, vogliamo intendere l'etica applicativa in un senso affatto diverso da quello che, ai tempi di Kant, veniva insegnato nelle Università. Senso, questo ultimo, nei recenti studi critici estremamente ripreso in considerazione dagli interpreti e dallo stesso Kant espresso nella *Fondazione* nel senso di applicazione di un sistema morale alla volontà umana, come possibile determinazione empirica della volontà di un individuo umano; una determinazione che è presumibilmente influenzata dal presentare questo sistema morale al soggetto attraverso l'educazione o l'esortazione e dunque ciò presuppone una conoscenza empirica delle facoltà umane di desiderare e di conoscere. Leggiamo, a questo proposito, un passo estremamente chiaro dalle lezioni di filosofia morale *Mrongovius*, dove Kant espone ai suoi studenti proprio questa concezione tradizionale: «La metafisica dei costumi, o *metaphysica pura*, è soltanto la prima parte della dottrina morale; la seconda parte è la *philosophia moralis applicata*, antropologia morale, a cui appartengono i principi morali. Così come esiste una metafisica ed una fisica, si procede qui allo stesso modo. La moralità non può essere costruita fuori dai principi empirici, per questa ragione esiste non un'assoluta ma una necessità meramente condizionata. La moralità dice, comunque,

gorico tout court alle condizioni sensibili del soggetto morale; invece, nel caso della morale didattica significherà allargare il campo dell'obbligazione morale fino ad inserirvi, per rendere concreta l'obbligazione, riferimenti all'azione educativa che pedagoghi o, in generale, educatori potranno compiere sulla base del dettato categorico. In entrambi i casi, come è chiaro, alla base vi è una domanda di fondamentale rilievo critico: l'obbligazione morale così come Kant l'ha finora concepita, e come la espone nel lavoro del 1797, può accettare simili allargamenti? Può considerarsi valida solo se applicabile a qualcosa di estraneo al principio della moralità oppure solo se diviene praticamente insegnabile? Stringendo ancora un po' la questione, verrebbe da chiedersi se questo tardo lavoro kantiano sia, in definitiva, un'opera ancora critica oppure semplicemente un compendio pratico per educatori ispirati ai principi della seconda critica.

Per analizzare più approfonditamente tale questione, ci serviremo dell'aiuto del complesso ed articolato Saggio Introduttivo alla MdS scritto da Giuseppe Landolfi Petrone per Bompiani. Questo studioso sembra concedere parecchie ragioni all'interpretazione applicativa della tarda etica kantiana, a cominciare dall'incipit del suo lavoro che presenta questa lapidaria considerazione: «Gli interlocutori ideali di Kant non sono i filosofi ma gli operatori del diritto e della morale, vale a dire giuristi ed educatori, o in generale tutti coloro che hanno il compito di formare le coscienze»⁶. In queste nostre riflessioni vogliamo soffermarci, in particolare, sulla lettura che Petrone dà del rapporto, senza dubbio esistente in quest'opera, tra antropologia e morale. Riteniamo, infatti, che cominciare da tale problematica ci consenta di guardare la questione nel suo complesso con la maggiore chiarezza possibile. Prendiamo pertanto le mosse dal paragrafo 2.4 del Saggio ove, dopo aver citato il passo dell'Antropologia in cui Kant sottolinea che l'uomo è destinato dalla sua ragione a coltivarsi, civilizzarsi e moralizzarsi⁷, Petrone così commenta:

Quest'argomento [...] mette in luce il rapporto strettissimo che lega l'evoluzione del diritto e della morale, in quanto connessa al progresso della cultura civile, all'idea della dignità e del rispetto dell'uomo come scopo a se stesso (e dunque alla morale come perfezionamento), nonché all'antropologia intesa come sviluppo empirico delle forme che rendono la cultura un fattore di natura pragmatica, più che strettamente intellettuale, valido e produttivo anche per gli uomini meno ben disposti.⁸

Questa lettura si inquadra nel più generale discorso circa il progresso dell'uomo verso la sua destinazione morale. In questo contesto, l'attenzione dell'interprete è focalizzata sul fatto che la morale, in costante dialogo con i fattori antropologici, non può rifiutare di trovare il suo "banco di prova" proprio in quelle strutture sociali esterne che permettono il perfezionamento morale. La frase di Petrone circa gli interlocutori ideali di Kant che abbiamo citato prima, si pone precisamente in questa direzione. «Il procedimento kantiano è ricco di definizioni, distinzioni, esplicazioni, divisioni: ciò denota in qualche modo un intento didattico» sostiene lo studioso; e tale intento didattico esiste proprio perché il rapporto tra moralità e cultura è intrecciato e di importanza centrale per definire la concreta azione buona. Infatti, tutte quelle condizioni esterne che vanno sotto il nome di antropologia occupano, secondo la visione di Petrone, «l'intero orizzonte della filosofia di Kant, [...] soprattutto perché il mondo umano è il terreno sul quale fruttificano o si dissipano i principi della ragione»⁹. Il terreno dell'antropologia, quindi, non soltanto è il terreno sul quale la moralità "va in scena" ma è la condizione

che una cosa è obbligatoria, senza alcuna condizione o eccezione. La filosofia pratica generale è una *propaedeutica*. L'antropologia morale è la moralità applicata agli uomini. *Moralia pura* basata su leggi necessarie, e quindi non può essere fondata sulla particolare costituzione di un essere razionale, come l'uomo. La particolare costituzione dell'uomo, e le leggi basate su di essa, si trovano nella sfera dell'antropologia morale, che prende il nome di etica» (*Mrongovius*, A 25, 599). Per una riflessione sui vari sensi del termine *applicazione* in Kant cfr. l'illuminante saggio di Claudia M. Schmidt, *The Anthropological Dimension of Kant's Metaphysics of Morals*, in *Kant-Studien* 96. Jargh., S. 66-84, Walter de Gruyter, 2005.

⁶ Petrone, *cit.*, p. VIII.

⁷ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, (*ApH*), KGS VII, 324-325; trad it a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2010, p. 342.

⁸ Petrone, *cit.*, p. XLIX

⁹ Petrone, *cit.*, p. LV.

affinché la moralità si fruttifichi o si dissipi, ossia del concreto realizzarsi dell'intenzione morale buona. L'antropologia, sottolinea Petrone, «non può essere considerata se non come un'applicazione della metafisica dei costumi»¹⁰ e, pertanto, senza un riferimento a questa disciplina particolare, la moralità sarebbe gravemente limitata perché si ritroverebbe, possiamo dire, muta di fronte all'esigenza di un perfezionamento morale umano inscritto, quasi paradossalmente, nella ragione di ogni essere razionale. Bisogna prestare particolare attenzione a quest'ultima riflessione dell'interprete perché esprime anche una certa radicalità interpretativa; radicalità consistente nel fatto di identificare il campo descrittivo delle azioni umane come luogo di sviluppo (e non soltanto presenza) della moralità. L'interpretazione di Petrone circa la strettissima unione di antropologia e morale trova la sua maggiore radicalità nell'affermazione che è grazie ad un principio interno alla natura fisica dell'uomo che egli può essere atto alla moralità. Citando le pagine delle lezioni kantiane di antropologia, Petrone così conclude: «è la stessa struttura desiderante dell'uomo in quanto essere razionale e essere animale a dotarlo del carattere, ossia della capacità di realizzare il bene»¹¹. Questa lettura ribalta l'ordine fra filosofia morale e disciplina antropologica, sostenendo che è grazie alle indagini circa la natura umana che noi scopriamo un "carattere" nell'uomo che è quello di fare il bene e di evitare il male; e tale carattere, Petrone lo assimila tout court al carattere morale concludendo il paragrafo dicendo che sotto questo aspetto «la natura umana precede la metafisica (che è tendenza antropologicamente connaturata)»¹².

In realtà, l'interpretazione dell'Autore, non termina con queste considerazioni antropologico-descrittive (in ultima analisi: esterne) circa la possibilità dell'agire morale; al contrario, sembra che questo ruolo primario svolto dalla conoscenza empirica dell'uomo non serva a rendere meno categorica l'obbligazione morale ma costituisca un riferimento primario per concepire l'azione concretamente buona. Dato, insomma, questo senso di antropologia come inevitabile sostrato pratico dell'agire dell'uomo, è necessario che l'imperativo categorico si applichi a questa somma di contingenze. Petrone, in altri termini, riconduce il discorso sull'etica kantiana di nuovo verso la tematica sopracitata della moralità applicata, stabilendo che - se esiste un'antropologia come condizione irrinunciabile dell'agire (la natura umana precede la metafisica), per fare in modo che la legge morale abbia valenza oggettiva non resta altra soluzione che l'applicazione di quest'ultima al dato antropologico. Interpretabili da questo punto di vista sono le considerazioni svolte all'inizio della sezione seconda del Saggio Introduttivo:

La ragione umana appare a Kant intrisa di tensioni e di passioni che possono spingere l'uomo al di sotto o al di sopra della sua dignità, come emerge in particolare dagli scritti morali e antropologici. Ciò consente di delineare una concezione a due livelli dell'uomo e della sua posizione nel mondo e nella storia, il primo dei quali riguarda la certezza del suo stato e delle sue prerogative antropologiche (livello descrittivo), mentre il secondo la necessità del suo orizzonte etico-civile, cioè i suoi scopi e le sue finalità (livello prescrittivo o ideale).¹³

Ed ancora, nel paragrafo sulla natura della virtù:

L'uomo è ricondotto a una dimensione tipicamente platonica, in cui è condizionato da emozioni e passioni e quindi tendente al vizio che queste ultime alimentano generando principi contrari alla legge morale, ma allo stesso tempo è in grado, con la propria libertà, di assecondare un comando positivo.¹⁴

In quest'ultimo passaggio viene presentata, al negativo, la separazione dell'uomo e la sua appartenenza a due piani diversi: da un lato quello della "storia" come immagine delle contingenze più svariate e quello della "norma" come dimensione pratica oggettiva. La maniera per applicare al primo livello le istanze del secondo, seguendo una tradizione classica, viene riconosciuta nel potere didattico della filosofia morale, inteso come mezzo per il raggiungimento della destinazione tipica dell'uomo che è quella alla perfezione morale. Proprio per questa ragione, nel paragrafo intitolato il progresso morale, Petrone legge le pagine kantiane circa l'apatia come fondanti la stessa concezione di virtù:

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² Petrone, *cit.*, p. LVI.

¹³ Petrone, *cit.*, p. LIII.

¹⁴ Petrone, *cit.*, p. XXXV.

Il concetto di *apatia* [...] non rappresenta più una forma di debolezza e di astensione dall'impegno etico, ma l'esercizio di un particolare autocontrollo che favorisce la fermezza morale e dispone ad accogliere la legge morale nel suo valore intrinseco e non per un fervido entusiasmo.¹⁵

Come è evidente, siamo giunti - nello studio di Petrone - da una concezione applicativa-antropologica della moralità concreta ad una concezione essenzialmente didattica di questa metafisica dei costumi. Una volta assunto il principio dell'osservazione pragmatica dell'uomo come punto di riferimento per la costruzione di una teoria morale, è ovvio che tale dottrina si sviluppi in relazione con queste istanze empiriche. Ma, nell'ottica kantiana del dovere incondizionato, questa relazione può concepirsi esclusivamente come graduale processo di educazione alla virtù attraverso processi interni, come nel caso dell'*apatia*, od esterni (come si è visto nel primo passaggio citato riguardo il processo di civilizzazione).

Esposte queste riflessioni, è ora nostro compito cercare di comprendere quanto queste idee siano coerenti con le esigenze morali dell'ultimo Kant. Nelle pagine che seguono, esporremo pertanto alcune nostre osservazioni circa i punti finora presentati.

In prima istanza, se l'obiettivo della moralità in quanto tale fosse un sempre più maggior grado di civilizzazione, quindi una sorta di perfezione esterna, è chiaro come nessuna importanza rivestirebbero i comandi incondizionati dell'imperativo categorico che obbligano moralmente ciascun individuo e, tramite la sua costruzione di un sistema di azioni moralmente buono, si estendono al genere¹⁶. Si annullerebbe completamente il fondamentale assunto kantiano che l'azione è buona solo grazie alla condizione soggettiva della posizione, nella propria gerarchia di massime, della massima buona come massima suprema¹⁷; dando solo in questo modo significato o valore morale¹⁸ alla serie di azioni poste in atto nel mondo dei fenomeni.

Una moralità come quella esposta nell'interpretazione in oggetto che, invece, non si preoccupa di questo radicale principio di obbligazione soggettivo ma che, anzi, fa riposare la sua possibilità anche su questioni, metodi o presupposti empirici¹⁹, ricade nelle vecchie morali di scuola che non garantiscono, anzi negano, la stessa autonomia del soggetto morale che, finalizzato alla perfezione propria o delle società, accetta persino moventi presi da territori schiettamente empirici. Non sorprende quindi come Petrone renda conto proprio di questo legame – stabilendo come importante punto di riferimento per la moralità l'antropologia come scienza empirico-descrittiva. Volendo garantire la possibilità che tale morale possa essere pubblicamente diffusa, insegnata e praticata, l'interprete non si accorge che sta invece trasformando questa presunta tarda morale kantiana in ciò che Kant, nella stessa TL, continua ad aborrire: una morale eteronoma che, nonostante i nobilissimi principi e finalità dalle quali essa è mossa, non riesce a svincolarsi dall'essere una comune precettistica che, come tutte le tecniche pratiche, non ha nulla da dire al soggetto morale come soggetto libero.

I passi, inoltre, che abbiamo letto circa la forte unione fra antropologia e metafisica dei costumi (come dottrina razionale del dovere) confermano queste problematiche. Come infatti rivendicare autentica autonomia morale una volta stabilito che la metafisica dei costumi è una tendenza antropologicamente connaturata? Come poter parlare di imperativo categorico formale quando, in

¹⁵ Petrone, *cit.*, p. XLIII.

¹⁶ Sulla necessità che l'azione morale non rimanga chiusa ai confini dell'individualità, cfr I. Kant, *die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Rel)*, Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, IV Bd., Wiesbaden, Frankfurt a. M., 1983 (WWA), pp. 128-130; trad. it. A cura di V. Cicero, Milano, Rusconi, 1996, p. 227: «Pertanto, se fosse impossibile trovare un mezzo per istituire una unione mirante totalmente e autenticamente a prevenire questo male, [...] allora il singolo uomo, per quanto possa adoperarsi per sottrarsi al dominio del male, continuerebbe a essere esposto al pericolo di ricadere sotto questo dominio».

¹⁷ «La restaurazione della disposizione originaria al bene è dunque soltanto l'instaurazione della purezza della legge morale come fondamento primo di tutte le nostre massime» (*Rel*, 52; 133).

¹⁸ Io posso dar valore a qualcosa esclusivamente alla luce della presenza, in me, dell'intenzione buona, unico oggetto degno del valore da stimarsi come assoluto. Cfr *GMS* 394;17.

¹⁹ Cfr. Petrone, *cit.*, pp. LIV-LVI.

realtà, la fonte di questo imperativo non è la ragione ma una tendenza della natura umana? Ma Kant, già nella Fondazione (quindi in un'opera ben precedente la MdS), aveva espresso con inequivocabile chiarezza che «i principi empirici non possono mai servire alla fondazione di leggi morali. Infatti, l'universalità con la quale queste devono servire senza distinzione per tutti gli esseri razionali, la necessità pratica incondizionata che con ciò viene imposta a questi ultimi, cade, se il fondamento di tali leggi viene tratto dalla particolare costituzione della natura umana o dalle circostanze contingenti nella quale essa è posta»²⁰.

Questo passaggio kantiano, si badi, non soltanto rivendica l'assoluta purezza dell'imperativo morale inteso esclusivamente come forma di una legislazione possibile, ma addirittura rifiuta ogni possibile fondazione, seppure indiretta, della moralità su presupposti storici od antropologici. Anche se Petrone ritorna spesso sul fatto che è la morale pura a doversi applicare a queste contingenze, l'operazione che tuttavia si compie è quella di far dipendere da qualcosa d'esterno la possibilità che sia dia una concreta azione morale. Se immaginiamo, con Petrone, che l'individuo - per compiere un'azione morale - debba tenere in considerazione non soltanto le istanze della legge ma anche i condizionamenti esterni da cui è affettato, la legge perde immediatamente il suo valore perchè, seppure in seconda battuta, si trova ad essere fatta dipendere da altro da sé, il che - per una concezione come quella di Kant - è impossibile.

L'antropologia esterna così come descritta da Petrone viene da Kant giudicata un valido aiuto per l'attuazione delle leggi della metafisica dei costumi. Ma, si faccia attenzione, attuazione non significa affatto applicazione. Come Kant spiega subito dopo, tale attuazione è da intendersi precisamente nel senso dell'insegnamento e della didattica «per estendere e rafforzare i principi morali»²¹. Principi che già esistono e, da soli, in quanto parte di una legislazione moralmente pratica (fondati quindi sul fatto della ragione) possono spingere l'individuo a riconoscere e realizzare l'azione morale. Che poi, nel darsi storico della moralità, gli uomini abbiano bisogno di una educazione morale è fuor di dubbio; ma questa pratica educativa non coincide affatto con la metafisica dei costumi, non rappresenta in alcun modo la condizione affinché possano darsi azioni buone nel mondo sensibile. Ciò in ragione del fatto che l'arte dell'educazione «e altre simili dottrine» restano in ogni caso «fondate sull'esperienza»²². L'antropologia descrittiva, pertanto, può essere un aiuto per quella riforma della *Sinnesart* ma, nei riguardi della *Denkungsart*, della effettiva determinazione morale,

Non deve in alcun modo precedere la metafisica o essere confusa con essa, perché altrimenti si correrebbe il rischio di produrre leggi morali false o quanto meno indulgenti, che farebbero presumere irraggiungibile ciò che non viene raggiunto appunto perché la legge non è stata considerata ed esposta nella sua purezza (mentre proprio in questo consiste la sua forza), o addirittura perché sono stati usati, per ciò che in sé è conforme al dovere e buono, sproni falsi ed impuri che non lasciano spazio ad alcun principio morale certo, né come filo conduttore del giudizio né come disciplina dell'animo nell'esecuzione del dovere, la cui prescrizione deve essere data esclusivamente a priori dalla ragione pura.²³

Se, come sostiene il nostro studioso, volessimo interpretare l'azione buona come una “applicazione” delle norme generali dell'imperativo categorico alle casistiche umane, quel che otterremmo sarebbe la fondamentale (e paradossale) conclusione che da solo l'imperativo formale non è in grado di spingere all'azione buona concretamente concepita²⁴. Per essere valida, la norma universale dovrebbe entrare nel campo dell'empirico, tenere in considerazione non soltanto la forma dell'obbligazione ma le numerose materie dell'arbitrio che si identificano in ultima analisi proprio con i fini dell'essere razionale finito. Un fine concepito come dovere, pertanto, andrebbe a configurarsi precisamente come risultato dell'applicazione della legge formale alla materia dell'arbitrio ed i doveri di virtù diverrebbero pertanto null'altro che un lavoro (in fin dei conti teoretico) che qualsiasi educatore

²⁰ *GMS*, 442; 119.

²¹ *MdS*, 217; 33.

²² *MdS*, 217; 33-35.

²³ *MdS*, 217; 35. Corsivo nostro.

²⁴ Sull'assurdità di un tale presupposto cfr. *MdS*, 379-380; 371-373. Esporremo nel prosieguo della nostra trattazione le ragioni fondamentali per le quali è impossibile considerare la legge formale, da sola, ineffettiva.

od insegnante edotto in morale pura potrebbe compiere. Ma Kant, nel passo appena citato e nel paragrafo V dell'Introduzione alla TL, stabilisce chiaramente come sia impossibile una tale presupposizione e, spingendosi estremamente più avanti, dichiara che anche un possibile oggetto che provenga dall'osservazione empirica sull'uomo (come quello di fine) deve, se mira ad assurgere al livello dell'obbligazione morale, non semplicemente applicarsi alla legge morale ma deve essere essa stessa parte di quella legge. Parlando della differenza fra i fini dell'antropologia e quelli autenticamente morali oggetto della TL, Kant dice:

Quei fini possono essere definiti come la dottrina tecnica (soggettiva) dei fini, propriamente detta pragmatica, contenente le regole di prudenza per la scelta dei propri fini. Invece quegli oggetti devono essere definiti come la dottrina morale (oggettiva) dei fini.²⁵

Anche se dall'antropologia emergono delle contingenze (dei fini) appartenenti alla natura dell'uomo, non ha senso applicare questi fini all'imperativo categorico. Bisogna, in altre parole, che l'imperativo stesso accolga dentro di sé queste istanze provenienti dalla sensibilità ma, si badi, accogliendole non si sta applicando ad altro ma rimane in ogni caso imperativo morale formale, senza alcun riferimento all'esperienza possibile. In altri termini, quel che Kant sottolinea in questo breve passaggio è che non dobbiamo in alcun modo cedere alla tentazione di considerare la legge puramente formale come, presa per sé sola, non sufficiente all'azione buona concreta. Quindi, la vecchia separazione fra morale pura e morale applicata non regge nell'ottica della Tugendlehre che, al contrario, esprime la forte preoccupazione di Kant che l'imperativo categorico continui ad essere, anche sotto la condizione della finalità come presupposto dell'uomo come essere sensibile, l'unico motivo determinante dell'azione morale.

Soltanto attraverso un accoglimento formale nell'imperativo categorico delle istanze fondamentali circa la natura dell'essere morale effettivamente agente, è possibile ottenere una metafisica dei costumi che, nella sua esigenza di concretezza dell'azione buona, non rinunci però alla forma di una legislazione pratica possibile che è esclusivamente quella razionale ed attraverso la quale e nella quale ogni atto dell'arbitrio deve essere sussunto ed incorporato.

Nonostante la lettura proposta da Petrone, a nostro avviso, si scontri contro queste difficoltà, riteniamo che il testo di questo Autore sia di fondamentale importanza. Attraverso queste pagine, è possibile porsi la domanda kantiana per eccellenza circa la vita morale: come è possibile fare il bene e non soltanto esser determinati razionalmente per esso? Petrone, nel paragrafo intitolato L'itinerario sistematico di Kant, inquadra perfettamente la questione:

È indispensabile, in primo luogo, soffermarci sulla strategia argomentativa kantiana, sul suo modo di intendere il rapporto fra filosofia e cultura, [...] sulla struttura della filosofia critica e sulla sua articolazione interna; in secondo luogo è necessario tracciare dei collegamenti fra quest'opera e gli scritti di filosofia della storia, del diritto e morali degli anni '80 e '90.²⁶

In questo testo ci si chiede che luogo critico debba assumere il lavoro del 1797 rispetto ai grandi lavori critici precedenti, se sia precisamente la stessa cosa parlare di Critica della ragione pratica e di Metafisica dei costumi. In che modo, in altre parole, dobbiamo rappresentarci il rapporto fra normatività ed umanità, intesa come sostrato sensibile nel quale l'azione morale deve svilupparsi? Una volta rifiutata la proposta di un'etica applicativa e didattica (ossia la soluzione problematica di Petrone), è necessario chiedersi cosa rimanga. Indugiamo quindi ancora un po' sulla questione del luogo sistematico della Tugendlehre e cerchiamo di comprendere nel suo significato più strettamente critico i passi dell'Introduzione e della Ethische Elementarlehre.

²⁵ *MdS*, 385; 383-385. Trad. modificata.

²⁶ Petrone, *cit.*, p. LI.

2. La Kultur e l'ingresso del finalismo nella teoria dell'azione morale concreta

È utile a questo punto riferirci ad un contesto apparentemente distante dall'orizzonte esaminato ma che, in verità, contiene molti spunti interessanti per illuminare le nostre questioni. Intendiamo precisamente affrontare, nelle sue implicazioni e conseguenze più importanti, un concetto da Kant analizzato sia in quell'insieme di scritti chiamati di “filosofia della storia”²⁷ che, nella sua forma più completa che noi utilizzeremo, nella KdU²⁸: quello ossia di Kultur.

Questo contesto ci sembra molto utile ai nostri scopi perché, nell'esporglo, Kant si riferisce ad un ambito senz'altro effettivo dell'azione morale. La questione, nella Kultur, non è legata al problema della pura determinazione morale quanto piuttosto al darsi di un'azione morale concretamente intesa, che viene a porsi in un universo generalmente pratico dell'agire umano che richiede anch'esso di essere regolato da principi razionali. In breve, ciò che accomuna un concetto come la Kultur e la Dottrina della virtù è che entrambi pongono l'accento sul problema dell'azione morale²⁹, ossia sul problema che l'uomo è chiamato, nel suo agire quotidiano, a concretizzare le sue massime conoscendole³⁰, ossia «non si tratta semplicemente di sapere che cosa è doveroso fare [...], bensì si tratta in primo luogo del principio interno della volontà, cioè che la coscienza di questo dovere sia al tempo stesso sprone alle azioni, cosicché di colui che unisce al suo sapere questo principio di saggezza si possa dire che è un filosofo pratico»³¹.

Analizzando quindi con più precisione e più da vicino la nozione di Kultur, e tutto ciò che essa implica, potremo meglio intendere cosa significa – per il soggetto critico – porsi nell'orizzonte dell'azione morale effettiva.

Il paragrafo 83 della KdU si apre proprio con un'analisi degli elementi della Kultur, una volta ammesso che la facoltà di giudizio può in qualche modo sentirsi autorizzata a giudicare l'uomo come scopo finale e non soltanto, ugualmente agli altri oggetti della natura, come fine naturale.

È necessario, tuttavia, comprendere bene in che senso è la facoltà di giudizio che compie una tale considerazione. In che senso è possibile parlare dell'uomo come scopo finale? Sarà una possibilità interna alla natura oppure sarà doveroso pensare tale caratteristica umana sotto un altro rispetto?³² Nel primo caso, l'uomo, nel contatto con la natura, riconoscerrebbe gli oggetti di quest'ultima come dei mezzi adeguati al perseguimento dei propri scopi, fino al raggiungimento della totale perfezione del suo stato. Ma tale perfezione nulla è se non la felicità, pienamente raggiungibile attraverso un totale appagamento di tutti i desideri «tanto extensive, nella molteplicità loro, quanto intensive, rispetto al grado, e anche protensive rispetto alla durata»³³. Se, tuttavia, l'uomo volesse considerare le cose naturali come

²⁷ Per una esposizione circa la problematicità di tale espressione e sugli obiettivi autentici che Kant si propone in questi scritti cfr. F. Gonnelli, *Introduzione a I. Kant, Scritti di storia, politica, diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

²⁸ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft (KdU)*, KGS, p. 431; trad. it. a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Torino, Einaudi, 1999, p. 264.

²⁹ Esporre in questa sede tale comunanza, non significa – si badi – trovare un punto sistematico ove porre la Kultur. Nel sistema kantiano, infatti, non è molto semplice delineare un luogo preciso destinato a tale trattazione. Ciò che, tuttavia, sembra fuor di dubbio è il riferimento – comune alla Kultur e alla metafisica dell'uso pratico della ragione – all'individuo morale come uomo che agisce nel mondo; e proprio in quest'ultimo senso compiamo un'analogia fra i due elementi teorici.

³⁰ Scriviamo “conoscendole” non a caso. Infatti, nella TL emerge la chiara esigenza che il soggetto morale effettivo (l'uomo che agisce nel mondo) non venga in nessun modo separato dall'uomo “razionale” (potremmo dire dal filosofo, che si occupa di pure questioni razionali morali). Uno dei primi paragrafi della Dottrina degli Elementi dell'Etica espone la stringente esigenza che l'uomo “conosca sé stesso” nelle profondità del proprio cuore, vale a dire della propria intenzione morale. Questo già ci fa intuire come, nel porre in atto anche la più semplice azione, per fare in modo che essa possa esser considerata morale è necessario una sorta di precomprensione etica, caratterizzantesi in una conoscenza dell'animo intesa nel senso preciso della seconda Critica come analisi della *Gesinnung*.

³¹ *MdS*, 375; 363 nota.

³² Circa questo problema cfr. F. Menegoni, *Critica del giudizio. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 1998, pp. 150-162.

³³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, WWA, B834; trad. it. a cura di C. Esposito, Milano, Bompiani, 2007, p. 1135.

dei mezzi perfetti per la sua felicità intesa in questa maniera assoluta, allora egli dovrebbe presupporre una (inaccettabile) conoscenza metafisica della natura interna di tutte le cose; conoscere quasi la “volontà di Dio” nel senso del fondamento ultimo della perfezione delle cose³⁴.

Com'è quindi chiaro, Kant sviluppa la sua argomentazione verso il rifiuto definitivo di questo argomento della felicità proprio esasperando, e quasi drammatizzando, il concetto di bontà della natura e di clemenza delle disposizioni naturali umane che, invece di condurre serenamente l'individuo verso un tranquillo dispiegamento delle sue facoltà naturali e quindi verso una felicità del proprio stato, lo tormentano attraverso un concetto di felicità, un punto estremo di contentezza, mai raggiungibile e, anzi, talmente vago e condizionabile che non è raro notarlo diverso in seppur molto ravvicinati stadi di tempo:

Il concetto di felicità non è un concetto che l'uomo astragga dai suoi istinti, traendolo così dall'animalità che è in lui stesso, ma è la semplice idea di uno stato, alla quale egli vuole rendere adeguato questo stesso stato sotto condizioni semplicemente empiriche (il che è impossibile). Egli, mediante il suo intelletto intricato con l'immaginazione e i sensi, se la progetta da sé, e in modi così diversi, e addirittura cambia così spesso quel concetto, che la natura, se anche fosse interamente sottomessa al suo arbitrio, non potrebbe assolutamente assumere alcuna legge determinata, generale e salda per accordarsi con quel concetto oscillante e quindi con lo scopo che ciascuno arbitrariamente si propone³⁵.

Assistiamo, in questo passo, ad un completo depotenziamento del concetto di felicità naturale. Questo stadio di contentezza esterna, di rispondenza piena ai propri bisogni, Kant la caratterizza come un'idea; come qualcosa che non dipende interamente dalla nostra disposizione all'animalità. Proprio delinendosi come un costrutto pienamente umano, nato da quel rapporto intricato delle nostre facoltà, non può trovare piena soddisfazione nella realtà empirica di cui fa parte, possiamo dire, solo in secondo luogo. La felicità dunque è il desiderio di uno stato più che di una condizione naturale; è il desiderio irraggiungibile che le cose naturali si dispongano secondo il nostro pieno desiderio, ma ciò è impossibile dice Kant proprio perché non è, in primo luogo, una richiesta diretta di azione naturale, non è il semplice istinto ai bisogni fondamentali degli altri animali, ma è la costruzione della totalità delle condizioni, realizzabile solo se, in secondo luogo, fosse possibile manipolare le cose esterne conoscendone la loro verità metafisica, il loro “progetto originario”. Ma l'uomo, non possedendo una capacità conoscitiva siffatta, nei riguardi della felicità può solo cominciare un eterno percorso fatto di limiti sempre spostabili e cangianti; un percorso “intricato coi sensi” che non gli consente, in ultima analisi, un completo ed autonomo uso delle proprie facoltà³⁶.

Sgombrato il campo dalla dottrina della felicità, è ovvio che la prospettiva – per continuare a pensare l'uomo come scopo finale della natura – deve cambiare. Dobbiamo ricorrere quindi alla condizione formale soggettiva di porci fini in generale; utilizzando la natura per i nostri scopi interni od esterni³⁷.

Non avrebbe senso, si ricadrebbe nella vecchia teleologia esterna di stampo scolastico³⁸, se ammettessimo che l'uomo è considerato come scopo finale della natura in quanto essere totalmente

³⁴ Cfr. *GMS*, 418; 67: «Il concetto di felicità è un concetto così indeterminato che, sebbene ogni uomo desideri raggiungerla, nessuno tuttavia determina mai cosa davvero desideri e voglia, né può mai dirsi d'accordo con se stesso a riguardo. La causa di ciò è che tutti gli elementi che appartengono al concetto della felicità sono empirici, ossia devono essere tratti dall'esperienza, e che tuttavia l'idea di felicità esige un tutto assoluto, un massimo del benessere nel mio stato presente ed in ogni stato futuro. Ora, è impossibile che anche l'essere più intelligente e insieme più potente, ma pur sempre finito, si faccia un concetto determinato di ciò che qui propriamente voglia».

³⁵ *KdU*, 430; 389.

³⁶ Per un approfondimento sulla dottrina kantiana complessiva della felicità, cfr. L. Scuccimarra, *Kant e il diritto alla felicità*, Roma, Editori Riuniti, 1997.

³⁷ Cfr. M. L. Bianchi, *Commento alla Critica della facoltà di giudizio di Kant*, Firenze, Le Monnier, 2005, p. 212.

³⁸ Nel paragrafo 81 Kant, ironicamente, passa in rassegna la teleologia esterna come segue: «Se si considera il regno vegetale, si potrebbe dapprima essere portati a pensare, in virtù della smisurata fertilità con la quale esso si estende quasi su ogni terreno, che si tratti di un semplice prodotto del meccanismo della natura, quale essa mostra nelle formazioni del regno minerale. Ma una conoscenza più ravvicinata della indescrivibilmente saggia organizzazione del regno vegetale non ci fa restare a questo pensiero, anzi dà occasione alla domanda: a qual fine esistono queste creature? Se si

appartenente ad essa. L'unica finalità che ci evita una pericolosa ricaduta in questo tipo metafisico di teleologia è quella che appartiene alla condizione universalmente soggettiva dell'individuo in quanto soltanto la forma universale dell'aver fini in genere è una finalità di cui noi conosciamo le qualità interne proprio perché va ad essere una condizione del soggetto stesso; e quindi una sorta di filo conduttore per l'uso che l'uomo fa nell'agire concreto degli oggetti della natura esterna. Ma, si badi, parlare di "fini in generale" non significa, a questo punto, parlare di fini morali. Kant ha finora introdotto la forma universale dell'agire avendo qualsiasi tipo di fine; a questo punto, quel che importa è che il principio della finalità non sia dipendente dalla natura (ciò richiederebbe conoscenza ontologica completa) ma sia interno alle condizioni di possibilità dell'agire stesso del soggetto. Questa definizione, così generale ed onnicomprensiva di qualsiasi tipologia di fini (anche quelli assolutamente non morali) è la Nominaldefinition di Kultur.

3. Kultur ed Endzweck: la nuova posizione del soggetto morale

L'importanza di delineare la Kultur, da un punto di vista generale, come la possibilità dell'uomo di agire tramite fini, senza la specificazione di che genere di fini si tratti sta nel fatto che, così facendo, Kant apre la strada, all'interno della Kultur stessa, a quel dinamismo³⁹ che consente sia all'individuo che al genere tutto intero di passare attraverso i tre momenti di cui parla l'Antropologia che adesso possiamo rileggere riuscendo a cogliere il senso autentico delle espressioni kantiane:

L'uomo è destinato dalla sua ragione a vivere in società con uomini e in essa a coltivarsi con l'arte e con le scienze, a civilizzarsi, a moralizzarsi, e, per quanto grande sia la sua tendenza animalesca ad abbandonarsi passivamente agli stimoli del piacere e della volontà, che egli chiama felicità, egli è spinto piuttosto a rendersi attivamente degno dell'umanità nella lotta con le difficoltà, che gli sono opposte dalla rozzezza della sua natura⁴⁰.

Ancora una volta, leggiamo in questo passo il concetto chiave dei paragrafi della KdU citati e cioè che solo ciò che è in potere dell'uomo lo rende capace di proporsi legittimamente come scopo finale del mondo (Endzweck) che agisce come fine ultimo della natura (letzter Zweck); in un senso ancor più rigoroso, possiamo dire che soltanto l'uso della sua libertà attraverso la produzione di fini può rendere legittimo l'uso che, di conseguenza, l'uomo fa delle cose della natura come mezzi. Detto altrimenti, soltanto dopo che abbiamo posto l'uomo fuori dall'orizzonte della determinazione fenomenica che apparteneva alla classica visione della teleologia esterna e abbiamo posto tale determinazione nelle condizioni stesse del soggetto, in modo che è egli stesso a considerarsi (tramite la forma della finalità che è in lui) come scopo finale, è consentito ritornare nel mondo sensibile e giustificare che, nei fatti, l'uomo si comporti - attraverso la manipolazione della natura - effettivamente come il termine della catena teleologica.

Tuttavia, il passo appena citato, esprimendo la necessità che l'uomo si renda degno all'umanità (possiamo con ragione leggere: alla personalità), stabilisce anche che non tutti i gradi della Kultur sono

risponde: per il regno animale che di esse si nutre, in modo che esso si sia potuto diffondere sulla terra in specie così varie, si ripropone allora la domanda: a qual fine esistono questi animali erbivori? La risposta potrebbe essere: per gli animali predatori, che si possono nutrire solo di ciò che ha vita. E infine, la domanda: a che servono questi animali insieme a tutti i precedenti regni della natura? All'uomo, per il vario uso di tutte quelle creature che il suo intelletto gli ha insegnato a fare; ed è egli lo scopo ultimo (*der letzte Zweck*) della creazione qui sulla terra, perché è l'unico essere su di essa che si può fare un concetto di scopi e da un aggregato di cose formate in modo conforme a scopi si può fare mediante la sua ragione un sistema di scopi» (KdU 426-427; 259). L'ironia sta nel fatto che l'ultima frase è, in realtà, una confutazione della teleologia esterna, perché stabilisce che l'uomo può essere considerato l'ultimo della catena teleologica solo perché può avere il concetto della *finalità*. Ciò però vuol dire che non si tratta più di un termine teleologico naturale bensì interamente soggettivo; i principi teleologici «sono semplicemente principi della facoltà riflettente di giudizio, cioè principi che non determinano in sé l'origine di questi esseri, ma dicono solo che noi, secondo la costituzione del nostro intelletto e della nostra ragione, non possiamo pensarla in questo tipo di esseri altrimenti che secondo cause finali» (KdU, 429; 261).

³⁹ Cfr Menegoni, *cit.*, p. 160.

⁴⁰ ApH, 324-325; 342.

effettivamente sufficienti per arrivare al concetto di scopo finale (Endzweck). In altre parole, essendo necessaria una completa auto-determinazione, una autosufficienza da qualsiasi elemento esterno che possa fungere da sprone o da materia per la mia determinazione all'azione (come avviene per il concetto di felicità), è evidente che nello stesso concetto di Kultur, io devo provvedere a trovare la forma che più si adatti a quella libertà dell'essere razionale finito che tanto si invoca affinché possa considerarsi come Endzweck.

Per questa ragione, dunque, assistiamo alla classica tricotomia fra coltivazione, civilizzazione e moralizzazione che rappresenta proprio questo intrinseco sviluppo dal più condizionato empiricamente verso il maggiormente incondizionato. È precisamente questo aspetto che, per la nostra trattazione sul valore dottrinale della TL, risulta particolarmente fecondo. Prestiamo pertanto particolare attenzione al paragrafo 83 della KdU ove Kant ribadisce che

Non ogni cultura basta per questo scopo ultimo della natura. La cultura dell'abilità è, certo, la principale condizione soggettiva dell'idoneità a produrre fini in genere e tuttavia non è sufficiente a promuovere la volontà nella determinazione e nella scelta dei suoi fini, che pure appartengono essenzialmente all'intero ambito dell'idoneità a fini. Tale ultima condizione dell'idoneità, che si potrebbe chiamare la cultura dell'ammaestramento (disciplina), è negativa e consiste nella liberazione della volontà dal dispotismo dei desideri, per mezzo dei quali noi, attaccati a certe cose naturali, siamo resi incapaci di scegliere da noi stessi, consentendo agli istinti di servire da catene che la natura ci ha dato solo come filo conduttore affinché non si trascuri, od addirittura si leda, la destinazione dell'animalità in noi, visto che noi siamo abbastanza liberi da stringerle o allentarle, da allungarle o accorciarle secondo ciò che richiedono i fini della ragione⁴¹.

In questo passaggio si manifesta appieno il carattere estremamente complesso della Kultur, che implica un'ampia opera di educazione e ammaestramento, comprendente sia il potenziamento delle abilità pratico-tecniche sia la disciplina intesa come controllo delle pulsioni e delle passioni. Tuttavia, come esprime il paragrafo successivo⁴², i passaggi finora descritti dell'abilità e della disciplina, seppur passi fondamentali, non sono da considerarsi come ancora sufficienti di per sé. Infatti, soltanto l'ultimo livello, quello della Moralisation, permette di attuare il passaggio dall'ordine della finalità condizionata o relativa (quindi dalla dimensione semplicemente tecnica o educativa che può sempre venir considerata anch'essa un mezzo per il raggiungimento di altri fini) a quello costruito su di un principio assoluto ed incondizionato che, non potendo mai esser ridotto a semplice mezzo, costituisce l'unico autentico scopo finale; un principio identificato con la legge morale come legge di libertà, e la volontà buona considerata come il luogo della manifestazione di tale principio in un essere razionale finito come è l'uomo, rappresenta la ragione ultima e necessaria attraverso la quale è possibile dire che l'uomo può essere l'Endzweck del mondo (Welt).

Unico scopo che si può definire finale, definitivo, l'Endzweck viene introdotto da Kant nelle primissime righe del paragrafo 84 ed immediatamente viene sottolineata la sua assolutezza ed incondizionatezza; esso infatti è quel fine che ha in sé la condizione oggettiva, necessaria e sufficiente, per l'esistenza di tutti gli altri fini ma tuttavia «non è un fine per realizzare il quale, e per produrlo conformemente alla sua idea, sarebbe sufficiente la natura, perché è incondizionato. Infatti non c'è niente nella natura (come essere sensibile) per la quale il principio di determinazione che si trova in essa stessa non sia sempre a sua volta condizionato; e, questo, vale non solo per la natura fuori di noi (quella materiale), ma anche per la natura in noi (quella pensante), beninteso, a condizione che io consideri in me solo ciò che è natura»⁴³.

Se ci consideriamo, ossia, esclusivamente dal punto di vista fenomenico, come esseri naturali, non potremmo mai uscire dall'impasse di una teleologia esterna. Anche essendo parte di una società civilizzata, pur considerandoci abili in diverse discipline tecniche, se in noi non si trovasse un elemento

⁴¹ KdU, 432; 264.

⁴² Il paragrafo 84, contenente la celebre definizione di *Endzweck*: "Scopo finale è quello che non ha bisogno di nessun altro scopo come condizione della sua possibilità" (KdU, 434; 266). Soltanto la posizione dell'uomo come scopo finale, quindi come soggetto della moralità, rende possibile che "la sua esistenza [dell'uomo] ha in sé lo scopo sommo, al quale, fin dove può, egli può sottomettere l'intera natura" (KdU, 435; 268).

⁴³ KdU, 435; 267.

che scavalca il mondo sensibile, capace di guardare al di là ed agire in base all'idea razionale di libertà, non potremmo in nessun modo avanzare alcuna pretesa di absolutezza e, pertanto, la possibilità che la ragione ci propone di considerarci come Endzweck sarebbe soltanto una vuota illusione e la ragione, contrariamente persino a sé stessa, comanderebbe qualcosa che l'uomo non potrebbe attuare, il che è impossibile⁴⁴. Invano, allora, cercheremo nella natura sensibile un fine dotato di tali attributi di necessità ed universalità; soltanto l'uomo morale, l'individuo che accoglie in sé le istanze della ragione pura pratica moralmente legislatrice è capace di dare un valore assoluto, non condizionato da elementi precedenti estranei all'essere razionale stesso, all'esistenza sua e a quella degli altri. Soltanto egli è capace di rispondere veracemente alla domanda: «che valore ha la vita per noi?» proprio in ragione del fatto che, liberato dal fascino e dall'illusione che la vita si stimi «soltanto sulla base di ciò che si gode (sulla base dello scopo naturale della somma di tutte le inclinazioni, la felicità)», seguendo la qual via il valore dell'esistenza «scende sotto lo zero», pienamente comprende che «non resta dunque altro valore che quello che noi stessi diamo alla nostra vita, non solo mediante ciò che facciamo, ma anche che facciamo conformemente a fini e in modo così indipendente dalla natura che perfino l'esistenza della natura può essere fine solo sotto questa condizione»⁴⁵.

Nell'ultima parte di questo passaggio Kant ripete, con parole anche enfatiche, il “paradosso” che proviene dalla considerazione dell'uomo come soggetto della moralità⁴⁶. Solo in ragione del fatto che la sua esistenza, mediante l'obbedienza alla pura legge formale, riceve un valore incondizionato e stabile, al contrario delle mutevoli e sempre cangianti condizioni che provengono dalla natura, egli è libero da ogni precedente presupposto empirico e quindi si staglia al di fuori di ogni possibile catena di condizioni; in tal modo - solo, o verosimilmente, per fini morali, avendo posto correttamente l'Endzweck - egli può agire nel mondo come *letzter Zweck* della natura, in modo che queste azioni siano considerate sommamente libere, libere perché fondate su massime che hanno, come movente, nessuna materia ma la forma della legislazione morale universale. Sottoposto concretamente a leggi morali, l'uomo è quindi adesso pensato come *homo noumenon* il quale pensa lo stesso mondo come ugualmente sottoposto alle medesime leggi ed è per questa ragione che egli, rovesciando la finalità del *letzter Zweck*, è capace di rendere visibile, effettivamente operante, la moralità del mondo, aprendo la strada al concreto stabilimento del sommo bene⁴⁷. La Kultur, nel suo stadio più alto, è precisamente la concretizzazione di questa possibilità; è la moralità che - dopo una rivoluzione⁴⁸ del soggetto morale nella scelta delle proprie massime - si esprime da un punto di vista collettivo attraverso la creazione di dinamiche concrete capaci di esibire in tutta la sua forza quel regno della virtù che è chiamato a questa interna e profonda dialettica fra perfezione soggettiva ed realizzazione del sommo bene nel genere umano⁴⁹.

Considerando questi presupposti, torniamo adesso al nostro testo della Tugendlehre. Può, a questo punto, risultare persino ovvio il valore non semplicemente didattico che la concezione della virtù, come azione morale effettivamente praticata nel mondo dei fenomeni, deve avere. In altri termini, possiamo leggere insieme le pagine appena esaminate della KdU con quelle dense e complesse dell'Introduzione alla Dottrina della virtù; e ciò grazie alla concezione di Kultur esposta poco sopra, che

⁴⁴ «Noi dobbiamo diventare migliori; di conseguenza, è necessario che vi sia in noi anche la possibilità di diventare migliori» (*Rel*, 50; 129).

⁴⁵ *KdU*, 434; 266-267 nota.

⁴⁶ Cfr. La lettura di M. L. Bianchi nel suo testo *Commento alla Critica della facoltà di giudizio di Kant*, Firenze, Le Monnier, 2005, p. 216.

⁴⁷ Risulta di fondamentale importanza notare come, a partire da questo principio teleologico del giudizio riflettente, in vista precisamente del sommo bene, è possibile aprire le strade al bisogno sommo della nostra ragione, ossia ad una teologia che si configura però come teologia morale: «Ora, dal momento che consideriamo l'uomo come scopo della creazione solo in quanto essere morale, abbiamo in primo luogo una ragione, o almeno la condizione principale, per considerare il mondo come un tutto interconnesso secondo scopi e come *sistema* di cause finali; e soprattutto però abbiamo, per il riferimento degli scopi naturali a una causa intelligente del mondo, riferimento a noi necessario per via della costituzione della nostra ragione, un *principio* per pensare la natura e le proprietà di questa causa prima come fondamento supremo» (*KdU*, 444; 276). Per un approfondimento di questo problema, che in questo contesto non è stato possibile trattare per non allargare eccessivamente il campo di ricerca, cfr. F. Gonnelli, *Dalla critica della ragion pratica alla dottrina della virtù*, in *Studi kantiani*, 1991, VI.

⁴⁸ *Rel*, 54; 135.

⁴⁹ Cfr. F. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 237-268.

ci lascia ragionevolmente pensare che la virtù nel suo dispiegamento effettivo si attui non nella disciplina o nelle varie culture dell'abilità ma precisamente nell'ultimo e più radicale senso di Kultur, quello dipendente dalla posizione del soggetto morale come scopo finale del mondo. Leggiamo, per entrare meglio nella questione, i primi passi dell'Introduzione al lavoro del '97 dove emerge l'importante concetto di auto-costrizione.

4. Il concetto di auto-costrizione nel paragrafo I della Tugendlehre

Le primissime battute dell'Introduzione segnano già una differenza con i "tempi antichi"⁵⁰, cioè con la tradizione filosofica di matrice scolastica, che ancora ai tempi di Kant veniva insegnata nelle Università. Secondo questa tradizione, etica era sinonimo di filosofia morale in genere. Però Kant sostiene che "si è ritenuto opportuno"⁵¹ (e quest'opportunità non è una semplice trovata metodologica ma è la divisione fra critica e metafisica stessa) riservare questa denominazione alla parte della filosofia pratica che si occupa di quei doveri che provengono da una legislazione che concerne primariamente il rapporto dell'arbitrio con la legge in una massima secondo ciò che non può essere esterno, ossia il movente⁵². E, siccome la determinazione dell'arbitrio nei suoi moventi da parte della legge razionale è una questione di auto-costrizione, di continuo raffronto con la sensibilità e l'innegabile fascino che essa esercita in noi, si ritiene che questa determinazione sia oggettiva in quanto realmente movente l'arbitrio e concreta come riguardante tutto il complesso delle contingenze umane. Ma ciò è non altro se non la descrizione formale della virtù intesa nel senso di intenzione morale in lotta; e la dottrina della determinazione razionale di un essere sensibile, cioè il sistema dove vengono esposti quei doveri necessari che, dall'imperativo categorico, provengono per l'attuazione dei fini razionali, è propriamente una dottrina della virtù.

Stabilite queste cose seppur molto rapidamente, Kant procede nel definire il concetto di una dottrina della virtù, ponendo immediatamente l'accento sul fatto che la virtù è un potere di auto-costrizione attraverso il movente. La semplice capacità dunque di respingere tutte quelle inclinazioni contrarie al dovere ci appartiene in ragione della nostra personalità; in quanto siamo degli agenti liberi e possediamo una ragione pura che può essere pratica, siamo sempre capaci di scegliere indipendentemente dalle nostre inclinazioni. Ma la virtù non si definisce propriamente con il fatto di possedere, come esseri razionali, questa capacità. Infatti, se noi siamo chiamati ad una vita buona, la semplice capacità di superare le influenze della sensibilità non è sufficiente. Dobbiamo essere capaci effettivamente di esercitare questo potere nel momento in cui le inclinazioni suggeriscono qualcosa contrario al dovere; e per questa ragione abbiamo bisogno di una forza acquisita che supporti la nostra intenzione morale⁵³. Già da questi primi passi si comprende allora che

Con il suo dettato categorico (il dovere incondizionato), l'imperativo morale annuncia questa costrizione, che dunque non riguarda gli essere razionali in generale (fra i quali potrebbero esserci anche dei santi), bensì gli uomini intesi come esseri naturali razionali, i quali sono così poco santi che il piacere può indurli a infrangere la legge morale, anche se ne riconoscono l'autorità; e anche quando la seguono, lo fanno malvolentieri (contro la loro inclinazione), ed è appunto in ciò che consiste la costrizione.⁵⁴

⁵⁰ *MdS*, 379; 371.

⁵¹ *Ibidem*

⁵² *MdS*, 380; 373.

⁵³ «Gli impulsi della natura costituiscono dunque nell'animo dell'uomo degli *impedimenti* al compimento del dovere e delle forze contrastanti (talvolta potenti) che egli deve giudicarsi in grado di combattere e, con l'ausilio della ragione, di vincere non in futuro, ma immediatamente (non appena vi pensa). In altri termini, egli deve giudicarsi in grado di *poter fare* ciò che la legge incondizionatamente comanda di *dover fare*» (*MdS*, 380; 373). Si noti, in questo caso, come la classica formula "devi quindi puoi" è riferita interamente al soggetto sotto la metafora di una battaglia contro le inclinazioni. Questa intima esigenza di effettività della massima morale *nel* soggetto morale affetto da inclinazioni è una delle ragioni che rendono assolutamente necessaria la deduzione dei fini-doveri dall'imperativo categorico.

⁵⁴ *Mds*, 379, 380; 371-3.

Poco sopra si è detto che la dottrina⁵⁵ è in realtà una dottrina della determinazione pratica da parte della ragione pura. In altri termini, attraverso il concetto di virtù come auto-costrizione, Kant dà una nuova lettura al problema della determinazione razionale, cioè al problema di come una ragione pura possa essere pratica.

Il testo che abbiamo appena citato ci dà spunti interessanti a riguardo. Vien sottolineato con molta energia il fatto che, nell'uomo – soggetto di imputazione morale – è il concetto di costrizione interna⁵⁶ quello che rende possibile un discorso sulla virtù, ossia sulla concreta possibilità del darsi dell'imperativo categorico. Abbiamo infatti visto che l'imperativo categorico mostra la sua specifica possibilità non esclusivamente nella presenza di facoltà pratiche ma nella determinazione effettiva dell'arbitrio. Ed ora, in questo punto, Kant sostiene che soltanto l'auto-costrizione è la maniera di delineare correttamente questa determinazione. Esprimendoci meglio, soltanto nel momento intemporale in cui l'uomo si trova di fronte ad un bivio fra piacere e ragione – un momento cristallizzato in questa situazione di possibilità del bene e del male – allora comprendiamo cosa significa la determinazione pratica. Anzi, in questo momento comprendiamo che la determinazione pratica, anche nel contesto dell'azione effettiva, è sempre più incomprensibile. Se nella seconda Critica si era detto che il Faktum non poteva avere una deduzione⁵⁷, e dunque era impossibile spiegare una causalità libera, qui si sostiene che, ancor più radicalmente, la causalità libera anche nell'esibizione nel mondo dei fenomeni (nell'azione) richiama ad un livello ancor più alto di incomprensibilità, perché l'azione fa riferimento ad un'auto-costrizione che non è semplicemente il vincere le inclinazioni ma consiste nell'uso trascendentale della propria libertà contro l'ordine naturale che rende il “funzionamento” stesso dell'adozione della massima incomprensibile, in quanto tale l'accettazione è essa stessa libera ed il suo fondamento va cercato, di conseguenza, «sempre più oltre in una massima; e siccome bisogna che questa abbia ugualmente il suo fondamento, ma non si può, né si deve, oltre la massima, addurre alcun fondamento determinante il libero arbitrio, si vien respinti indietro sempre più lontano fino all'infinito nella serie dei fondamenti soggettivi di determinazione, senza poter arrivare alla ragione prima»⁵⁸.

L'incomprensibilità qui è rivolta ad un Faktum inteso non tanto come la coscienza dell'imperativo ma piuttosto come l'esperienza massimamente soggettiva della determinazione razionale che possiamo soltanto descrivere, esprimendo cosa succede quando compiamo una azione buona (la compiamo malvolentieri cioè percepiamo una costrizione nei riguardi delle nostre inclinazioni) ma non riusciamo a spiegare cosa ha prodotto (causato) la stessa possibilità di trovarsi nella situazione di poter vincere l'aspetto, di per sé necessitante, dei fenomeni:

Ora, è impossibile spiegare il fenomeno per cui l'uomo davanti a questo bivio (che nella bella favola di Ercole è posto tra virtù e piacere) tende a dare più ascolto all'inclinazione che non alla legge. Ciò perché possiamo spiegarci quello che accade solo derivandolo da una causa che segua le leggi della natura, ma in questo modo non riusciremmo a pensare l'arbitrio come libero. Tuttavia, quest'auto-costrizione di reciproca opposizione e la sua inevitabilità consentono di conoscere [erkennen] l'incomprensibile proprietà della libertà stessa⁵⁹.

Conoscere l'incomprensibile: con questo ossimoro si può riassumere il fallimento di coloro i quali cercano almeno di ritrovare nell'azione morale concreta una ragione per spiegare la moralità. Kant espressamente delude ogni speranza sostenendo che, anche nel concetto facilmente comprensibile di costrizione verso me stesso risiede la solita questione del fondamento che non può essere addotto.

In questo breve passo citato si riprende proprio il concetto che abbiamo prima analizzato leggendo le complesse pagine della KdU: la virtù, quindi l'intenzione morale nel suo concreto svilupparsi, non può fondarsi su alcuna ragione oggettiva esterna, su nessun elemento sensibile che ne comporti una sua spiegazione teoretica. Anche quando non si tratta più, come nella seconda Critica, di individuare il Bestimmungsgrund della moralità ma piuttosto di stabilire cosa è azione effettivamente

⁵⁵ Sul concetto di dottrina Cfr. M. Capozzi, *Kant e la logica*, Napoli, Bibliopolis, 2006, cap. VII.

⁵⁶ Cfr. M. Gregor, *Laws of freedom*, cit., cap. V, pp. 64-75.

⁵⁷ Cfr. *KpV*, 72-87; pp. 91-109.

⁵⁸ *Religion*, 8; 19-20.

⁵⁹ *MdS*, 380 n; 373 n.

buona, bisogna necessariamente rifiutare la pretesa metafisica di conoscere la natura della determinazione razionale pratica⁶⁰. Possiamo, dice Kant, spingerci a considerare la causalità morale come condizionata dagli oggetti della natura, possiamo certamente immaginarci come fini ultimi soltanto dal punto di vista fenomenico, ma in questo caso la sola cosa ottenibile sarebbe la ricaduta nelle contraddizioni della teleologia esterna ed, in generale, dei moventi patologici per l'azione. In quest'ultimo caso l'essere razionale perderebbe ogni sua intrinseca dignità, andandosi a configurare come un semplice essere naturale alla stregua di tutti gli altri animali vittima però di quel *Widersinnlich*, di quel controsensato, contro cui - abbandonato il punto di vista morale - non avrebbe alcuna arma che non sia illusoria e fallace⁶¹.

Come quindi conferma la dottrina della virtù, la chiave per interpretare il nucleo dell'azione morale concretamente possibile non è soltanto una pratica educativa esteriore che eserciti la volontà verso il compimento del proprio dovere⁶². Secondo quanto stabilisce la terza Critica, tale disciplina sarebbe una condizione sì importante ma radicalmente insufficiente. Basandosi sul concetto di auto-costrizione, ossia come si è visto di libertà, la virtù si pone interamente nell'orizzonte dello *Endzweck*, e la pratica dell'essere un uomo virtuoso, prima di essere un semplice esercizio delle facoltà morali, si identifica come uno scrutare il cuore, attraverso l'analisi precisa del fondamento soggettivo di tutte le massime, ciò che propriamente costituisce «l'inizio di ogni saggezza umana. Infatti quest'ultima, che consiste nell'accordo della volontà di un essere con lo scopo finale (in der *Zusammenstimmung des Willens eines Wesens zum Endzweck besteht*), impone per prima cosa che l'uomo rimuova gli ostacoli interiori (la volontà malvagia annidata in lui) e poi che sviluppi dentro di sé la disposizione originaria, mai perduta, della volontà buona»⁶³.

All'uomo morale non basta dunque la dimensione semplicemente educativa od esortativa della virtù proprio per la fondamentale ragione che il primo comandamento di ogni dovere di virtù si identifica in questo movimento interamente soggettivo del rimuovere l'ostacolo sensibile nella nostra intenzione, recuperando - secondo il linguaggio della *Religion* - la disposizione originaria alla personalità attraverso un radicale ribaltamento dell'ordine delle massime⁶⁴. Dietro le parole di Kant appena citate vi si trova infatti null'altro se non il concetto complesso della rivoluzione della *Denkungsart*, punto intemporale ed eminentemente soggettivo, momento critico che stabilisce la possibilità di una conversione del cuore indipendentemente da qualsiasi riforma dei costumi.

Per tale ragione, visti i numerosi passi kantiani che legano in maniera stretta e rigorosa la dottrina della virtù alla dimensione dell'essere razionale finito in relazione con la determinazione pratica universale, riteniamo fortemente insufficienti nonché parziali quelle letture che, come testimonia l'interpretazione che abbiamo citato all'inizio, tentano di chiudere il discorso circa l'azione buona in un meccanismo essenzialmente esterno che, se accettato, renderebbe impossibile sia la libertà morale sia, come si evince dai passi della terza Critica, impraticabile una posizione dell'uomo come *Endzweck* rendendo quindi totalmente illusoria l'istanza razionale che invece ci giustifica in tale posizione. Se la dottrina della virtù si identificasse con la semplice dottrina pratica della disciplina esterna della buona volontà, l'intero universo dell'incondizionato perderebbe la sua valenza effettivamente pratica in modo tale da rendere ineffettiva persino la stessa ragione pura pratica che, dai principi, non potrebbe arrivare all'azione. Una conseguenza siffatta è chiaramente assurda per il semplice fatto che una ragione pura pratica che non pretendesse di obbligare l'essere razionale nei fatti delle azioni umane non potrebbe, nei termini kantiani, identificarsi come ragione pratica e dunque tali interpretazioni, volendo chiarificare

⁶⁰ *KpV*, 72-87; 91-109.

⁶¹ «Il controsenso delle sue [dell'uomo] *attitudini naturali* getta non solo lui in mali che egli escogita da sé, ma anche altri del suo proprio genere in un tale stato di miseria, con l'oppressione del dominio, la barbarie della guerra, e così via, ed egli stesso, per quanto sta a lui, lavora alla distruzione del suo proprio genere». (*KdU*, 430; 263).

⁶² «Dunque la dottrina universale dei doveri, nella parte che pone sotto le leggi non la libertà esterna ma quella interna è una *dottrina della virtù*» (*MdS*, 380; 373).

⁶³ *MdS*, 441; 499.

⁶⁴ Una morale che non mettesse al primo posto la rivoluzione del modo di pensare, ossia il momento radicalmente interno, non potrebbe chiamarsi a rigore neppure una morale. La prospettiva dello *Endzweck* presuppone precisamente tale legislazione interna e, sopprimendola, si rinunciarebbe *in toto* all'istanza di libertà presente nell'individuo morale, ricadendo completamente nel meccanismo della natura.

L'ultima etica di Kant, in realtà ne stravolgono profondamente le intenzioni fondamentali, arrivando non soltanto a sostenere proposizioni dubbie ma a scalzare la stessa possibilità che si diano azioni morali.

5. La legge e la materia: l'esemplificazione della coscienza

Nei paragrafi precedenti si è stabilito come risulta persino contraddittorio con il darsi di una ragione pura pratica ammettere un senso di virtù puramente “esterno” ed esortativo. Il punto che vogliamo invece trattare nelle pagine seguenti concerne un secondo aspetto, riguardante sempre il complesso rapporto fra forma della legge e materia. Una volta stabilito che in nessun caso la materia può diventare motivo determinante, come considerarla nell'ottica di una dottrina della virtù ossia di una scienza che tratta esplicitamente dei fini da considerarsi insieme come doveri? La materia, per fare in modo che la virtù sia concretamente perseguibile nel mondo, che posto dovrà assumere nella trattazione kantiana? E, soprattutto, che senso di materia Kant ha in mente?

Per analizzare questa tematica vogliamo in prima istanza riferirci alla recente interpretazione che Gabriele Tomasi, nel suo volume *La voce e lo sguardo*⁶⁵, offre dei passi della Dottrina degli elementi dell'etica riguardanti il problema della coscienza. Nelle poche ma dense pagine dell'Introduzione al suo testo, Tomasi offre una interessante lettura di questa facoltà che viene chiamata in causa proprio nel cuore della TL, quando bisogna comprendere il carattere necessariamente obbligante della virtù unito al suo intrinseco concetto di fruibilità universale per un essere razionale finito⁶⁶.

Il tema della coscienza, come sostiene lo studioso, è - negli scritti kantiani - trattato pochissime volte e, di solito, sempre con fugaci ed enigmatici accenni. Da un lato, visto questa povertà di trattazione, sembra dunque che Kant non affidi a questo concetto un valore rilevante, ma tuttavia è da notare che, ogni volta che viene citata, la coscienza è trattata come un oggetto critico della massima importanza e, in alcuni passi, persino degna di venerazione morale.

Ed ecco infatti come, già nella Fondazione, Kant, non appena formula la proposizione che esprime le caratteristiche dell'imperativo categorico, procede a dimostrare cosa bisogna intendere propriamente quando parliamo di concetto di dovere e, tornando dal piano delle idee a quello dell'esperienza, fa un esempio dove gioca un ruolo di primo piano il concetto di coscienza⁶⁷.

Se immaginiamo il caso di un uomo costretto dal bisogno di un prestito che promette di restituirlo in un tempo che già sa essere per lui impossibile, orbene quest'uomo trova in sé stesso, nella sua coscienza, sufficiente forza morale per domandarsi se agire in questo modo sia lecito oppure no.

Evidentemente, ciò che Kant vuole effettivamente dimostrare in questo caso singolo non è esclusivamente il darsi di un dovere morale che impone di restituire i prestiti, come se Kant stesse creando una nuova etica fatta di doveri finora non scoperti⁶⁸. Il punto centrale è che Kant ritrova, nel soggetto morale, una particolare forza che gli consente di includere nella riflessione razionale morale i suoi fini concreti, soggettivi. Di fronte alla sua “voglia”⁶⁹ (Lust) di agire contro la legge, ecco emergere la coscienza come non semplicemente una sorta di censore interno volto a bloccare ogni possibile illegalità, ma piuttosto come quella facoltà che rende possibile il porsi la domanda morale per eccellenza: è lecito o no? Essa, in altri termini, incorpora l'esperienza del singolo, quindi il fine individuale, e lo pone sotto il giudizio della ragione, in modo tale da manifestare come la legge inserisca dentro di sé l'istanza fondante l'esperienza morale del soggetto, la finalità.⁷⁰

È, paradossalmente, la presenza stessa di un movente contrario alla legge e di una considerazione di esso nell'intenzione del soggetto che rende l'azione conforme alla legge non soltanto

⁶⁵ G. Tomasi, *La voce e lo sguardo*, Pisa, ETS, 1999.

⁶⁶ *ivi*, pp. 13-15.

⁶⁷ *GMS*, 422; 77.

⁶⁸ Cfr. F. Gonnelli, *Guida alla lettura della Critica della ragion pratica di Kant*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 69-70.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ «Ogni azione ha dunque il suo fine e poiché nessuno può avere un fine senza porsi *di per sé* l'oggetto del suo arbitrio come fine, avere un fine qualsiasi per le proprie azioni risulta un atto della *libertà* del soggetto agente e non un effetto della *natura*» (*MdS*, 384-385; 383).

legale ma buona. Scrive Tomasi che, in quest'esempio, «la coscienza appare infatti la voce con cui si fanno sentire, nel soggetto, le impersonali esigenze della moralità e dunque una forma dell'apparire della legge morale della ragione e della sua forza obbligatoria non solo nell'orizzonte dell'uomo, bensì nella prospettiva del caso particolare che, percepito come sussumibile sotto di essa, risulta messo in relazione con quanto si ritiene doveroso fare»⁷¹.

Ed ugualmente, nella Dilucidazione Critica della KpV, Kant ritiene - adoperando una terminologia che sarà poi quella della TL - che nel caso di un uomo desideroso di andare contro la legge emerga nella sua coscienza sia l'avvocato che l'accusatore, quando le azioni di questo individuo siano state compiute sotto la condizione dell'uso della sua libertà.⁷² Ciò significa che la coscienza risulta legata, da un lato, al sapere della propria libertà e, dall'altro, alla consapevolezza dei moventi dei propri atti. È importante notare come, finora, questa «meravigliosa facoltà»⁷³ della coscienza appaia in dei contesti in cui dal piano della pura teoria si passa all'esperienza del soggetto del dovere «che è esperienza di casi concreti in cui deve o doveva compiere quanto richiesto dal sapere morale. Ciò fa pensare che il luogo sistematico della coscienza sia definito dall'incontro del razionale-sovrasensibile [...] con l'empirico-sensibile»⁷⁴.

Ed è precisamente quest'ultimo punto di vista che la Tugendlehre esprime come proprio. In un'ottica che non è quella dell'analisi del primo principio della moralità ma dell'azione concretamente buona, emerge come prioritario nell'argomentazione il riferimento a questa facoltà dell'animo che consiste, sotto la forma esemplificativa del tribunale, nel continuo rendere ragione dei propri fini come attività perenne del soggetto morale di allargare l'obbligazione della legge verso aspetti sempre più numerosi dell'intera esistenza individuale. L'aspetto problematico consiste nel rapporto fra le figure dell'avvocato e dell'accusatore; ossia tra l'interna dinamica del soggetto morale fra un io-noumenico ed un io-fenomenico. Kant, nella nota al paragrafo 13 della Dottrina degli Elementi, così spiega questa contrapposizione:

Io, contemporaneamente accusatore ed accusato, sono lo stesso uomo (numerus idem), ma in quanto soggetto della legislazione morale derivante dal concetto della libertà, laddove l'uomo è sottoposto a una legge che egli stesso si è data (homo noumenon), sono da considerare come un altro rispetto all'uomo sensibile dotato di ragione (specie diversus), ma ciò soltanto dal punto di vista pratico⁷⁵.

Poco prima, nel testo, Kant aveva affermato che questa contrapposizione ideale fra avvocato ed accusatore, immaginata come se l'accusatore fosse un'altra persona, è necessaria per garantire la correttezza del procedimento legale all'interno dell'uomo, cioè il darsi effettivo di questo «tribunale della coscienza»⁷⁶. Se infatti avvocato ed accusatore fossero la stessa persona, non esisterebbe dialettica interna perché l'accusatore perderebbe sempre; è quindi necessario separare l'uomo sensibile dotato di ragione (compartecipante alla *Menscheit*) e l'uomo intelligibile inteso come capace di produrre una causalità libera attraverso la pura rappresentazione della legge.⁷⁷

Ora, si badi, con la metafora del tribunale, Kant ha stabilito che il principio assolutamente formale (l'imperativo categorico), nella sua veste di accusatore, non resta indifferente alle esigenze dell'accusato ma, seppur sotto forma di giudice interno, egli entra in relazione con l'aspetto empirico dell'uomo che, come Kant sottolinea, è contemporaneamente accusatore ed accusato.

Ciò costituisce, come il nostro interprete giustamente nota, Il problema fondamentale che è alla base di questa metafora del tribunale interiore, e che preoccupa Kant fino al punto di costringerlo diverse volte a precisare la necessità di una doppia dimensione nel singolo uomo. Immaginare due figure radicalmente diverse si configura pertanto come l'esigenza di garantire un'obbligazione effettiva⁷⁸

⁷¹ Tomasi, *cit.*, p. 16.

⁷² KpV, 176; 215.

⁷³ *ivi*, 175; 215.

⁷⁴ Tomasi, *cit.*, p. 18.

⁷⁵ MdS, 439; 495 nota.

⁷⁶ *ivi*, 438; 493.

⁷⁷ KpV, 97; 119-121.

⁷⁸ Cfr. Tomasi, *cit.*, pp. 132-143.

da parte del giudice interiore che, in altre parole, non può limitarsi ad una semplice constatazione del valore morale o meno di una certa azione ma deve mettere in atto la punizione, quasi come una sorta di conseguenza della trasgressione, facendo in modo che l'obbligazione razionale proveniente dall'accusatore sia un'obbligazione per l'arbitrio. Kant, infatti, nel prosieguo del paragrafo 13 espone molto chiaramente lo svolgersi di questo processo stabilendo che «questa persona ideale (il giudice autorizzato della coscienza) deve essere un esaminatore dell'animo, perché il tribunale è eretto all'interno dell'uomo, ma nello stesso tempo deve essere anche obbligante in sommo grado, vale a dire deve essere, o deve essere immaginato, come una persona in rapporto alla quale tutti i doveri sono considerati in generale anche come suoi comandi, perché la coscienza è il giudice interiore di tutte le azioni libere».⁷⁹

Evidentemente, in questo passo ritorna il tema fondante di tutta la dottrina della virtù che è la possibilità che si dia una virtù concretamente concepita e che si possa di fatto passare dal piano delle buone massime a quello delle buone azioni. Ora, il punto di vista della coscienza esprime precisamente questo rapporto, per cui è necessario che la fonte dell'obbligazione debba esser considerata non soltanto come portatrice di una semplice condizione formale, lontana dall'esibizione sensibile delle sue istanze pratiche. La coscienza, come ragione pura pratica, è da Kant definita nei termini di una *ursprüngliche intellektuelle und moralische Anlage*⁸⁰, ossia – secondo le formulazioni della Religion – come parte di quella disposizione alla personalità che consiste nel riconoscimento della pura legge formale come unico movente soggettivo per l'arbitrio. Coscienza quindi come luogo per eccellenza dove ad esser messo alla sbarra degli imputati è l'arbitrio stesso, ossia la facoltà prettamente umana della scelta, volta non soltanto alla conoscenza di sé ma alla pratica della virtù intesa come concreto inserimento nei propri fini della legge formale universale. Da questa prospettiva la coscienza viene concepita come quell'elemento che ci aiuta a capire in che modo, per Kant, è necessario che l'elemento universalmente formale della determinazione pratica (la legge morale) intrattenga un profondo rapporto con tutto il mondo del condizionato empiricamente; rapporto che non si spiega soltanto nei termini di una censura o di una negazione ma, per fare in modo che sia possibile una effettiva messa in atto dei comandi del giudice interiore, è necessario che nella determinazione razionale venga inserita una forma particolare di materia, che le consenta, per restare nella metafora, la possibilità del processo giuridico stesso interno al soggetto morale. Ciò perché, come nota giustamente Tomasi, «L'esigenza che essa [la legge morale] fa valere non è dunque una soppressione di tale bisogno [della felicità], bensì quella del riconoscimento di un ordine di priorità e cioè che gli elementi costitutivi dell'uomo siano disposti conformemente al loro valore intrinseco»⁸¹.

Siamo dunque giunti ad una delle formulazioni teoriche più complesse ed ambigue di tutta la Tugendlehre, ci riferiamo cioè all'esposizione kantiana della deduzione dei fini di virtù, che rappresenta il momento criticamente più alto per la comprensione del ruolo speciale che la materia, quell'elemento radicalmente soggettivo che Kant individua nella finalità, ha in rapporto all'imperativo categorico stesso. Riteniamo quindi di estrema importanza spostarci, dalla Dottrina degli Elementi, di nuovo verso l'Introduzione alla TL dove, nel § 9, viene esposta la condizione universale della virtù stessa.

⁷⁹ *MdS*, 439; 495. Questo giudice interno, delineato con termini che già rivelano le intenzioni kantiane di presentare la figura del Dio morale, è la condizione del darsi, Kant ripete ancora una volta, della teologia morale. L'azione morale di Dio non è prospettata come giudizio esterno sugli atti ma, attraverso la metafora della coscienza, è “il principio soggettivo di una responsabilità per le proprie azioni assunta davanti a Dio. Quest'ultimo concetto, anzi, è sempre contenuto (sebbene soltanto in modo oscuro) in quest'autocoscienza morale” (*ibidem*). Come si nota, Kant tende in questa sua tarda riflessione sulla teologia morale a rendere ancor più soggettiva l'idea razionale di Dio che è un principio “oscuro” contenuto nell'autocoscienza morale. Con quest'ultima espressione si vuole indicare proprio quel processo di consapevolezza della propria gerarchia di massime unito alla coscienza della *doverosità di realizzarle* comandata dal giudice. Per ovvi motivi, non possiamo affrontare questo punto nella nostra trattazione per esigenze di brevità e coerenza d'esposizione. Sul problema spinoso del ruolo di Dio nell'autocoscienza morale, cfr. Tomasi, *cit.*, p. 156.

⁸⁰ *MdS*, 438; 493.

⁸¹ Tomasi, *cit.*, p. 138.

6. La deduzione dei fini che sono al tempo stesso doveri

La finalità, abbiamo visto sinora, è sicuramente da considerarsi come il punto cardine della tarda concezione etica kantiana. Soltanto attraverso di essa è possibile concepire un'azione morale che sia inserita in un sistema di azioni buone che, grazie alla possibilità che l'imperativo morale sostanzia la massima suprema dei fini dell'uomo, può iscriversi nell'orizzonte dello *Endzweck*, dello scopo finale. Poco sopra, si è ulteriormente analizzato il fatto che è tramite il ricorso ad essa, caratterizzata come materia dell'arbitrio, che è possibile instaurare quella relazione fra facoltà pratiche che Kant stabilisce attraverso la metafora del tribunale del foro interno. In questo paragrafo vogliamo quindi soffermarci ancora un po' su questa nozione analizzando il punto che rende a pieno titolo possibile l'utilizzo critico (e quindi effettivo) della finalità. Sono le pagine riguardanti, come si è accennato prima, la deduzione dei fini-doveri che rappresentano il luogo privilegiato dove Kant argomenta che, unicamente inserendo la finalità nella forma universale dell'obbligazione morale, è possibile un uso concreto dello stesso imperativo morale; fine allora non è più semplicemente il versante soggettivo dell'azione ma costituisce, sotto certe condizioni ben precise, la possibilità stessa che la legge morale sia legge nel fatto obbligate. Leggiamo, pertanto, il breve passo del paragrafo 9 dell'Introduzione:

Ciò che nel rapporto dell'uomo con se stesso e con gli altri può rappresentare un fine, costituisce un fine per la ragione pura pratica. Infatti, questa è la facoltà degli scopi in generale, e restare indifferenti nei loro riguardi, ossia non prestarvi interesse, risulta perciò una contraddizione, perché allora essa non determinerebbe le massime delle azioni (che hanno sempre uno scopo), e di conseguenza non sarebbe una ragione pratica⁸².

Il punto centrale dell'argomentazione è la prima frase per intero. Non un fine in generale, morale o meno, razionale o sensibile, è fine per la ragione pura pratica. L'imperativo categorico infatti non può perdere il suo carattere formale, resta sempre la condizione formale necessaria di ogni massima buona, in quanto condizione del darsi di una semplice forma della legislazione in generale. Sotto questa condizione, la ragione pura pratica accetta dentro di sé quel che può costituire un fine per l'arbitrio, cioè la forma universale della finalità. È essenziale per Kant simultaneamente mantenere il carattere puramente formale del principio morale supremo e connettere le nostre massime, contenenti tale principio, intrinsecamente con un fine che cada sotto la legislazione universale stabilita dall'imperativo. Deve insistere sulla connessione tra il principio morale supremo e la possibilità intrinseca del darsi di un'azione effettiva e determinata dalla ragione pura pratica. L'unico modo per ottenere questo è dedurre dall'imperativo categorico la semplice forma dello stabilire fini, che può rientrare sotto la legislazione della ragione. Solo in questa maniera, ciò che costituisce condizione per effettuabilità di ogni massima, è sinteticamente connesso con il principio pratico supremo quindi costituisce un fine pensato dalla ragione, ossia, un fine verso il quale essa può esercitare il suo potere obbligante, in modo da renderlo un fine che è insieme un dovere.

Il prosieguo dell'argomentazione si spinge oltre notando come la finalità configura una nuova, radicale economia delle facoltà pratiche. Non è infatti il semplice arbitrio, come punto di vista soggettivo, ad aver bisogno del fine per mettere in atto delle azioni; come fondamentale riferimento all'umano come unico possibile soggetto di obbligazione, il fine è fine della ragione stessa e pertanto sarebbe impossibile persino il darsi di una ragione pratica (quindi dell'intero punto di vista morale) qualora la finalità non potesse essere inserita nell'universalità della legge categorica. Kant, chiarificando meglio il concetto, non sta semplicemente affermando che, senza fine, l'imperativo categorico non sarebbe "applicabile" ma sostiene, precisamente, che verrebbe meno la categoricità dell'imperativo perché, se la ragion pura stessa non fosse finalistica, «sarebbe dunque contraddittorio poiché essa allora non determinerebbe nemmeno le massime delle azioni (che hanno sempre un fine), e non sarebbe quindi una ragione pratica»⁸³.

⁸² *MdS*, 395; 407. Petrone traduce *Zweck* con "scopo" ma abbiamo ritenuto che tradurre "fine" sia più corretto.

⁸³ *MdS*, 395; 407.

Il fine, dunque, in quanto legato essenzialmente alla ragione, come facoltà dei fini in generale, si presenta in questo caso come l'oggettivo per eccellenza, come quel rapporto interno alla facoltà delle leggi morali che "comunque si ha":

Dal momento che non è possibile alcuna azione libera senza che l'agente si proponga nello stesso tempo un fine (come materia dell'arbitrio), allora la massima delle azioni intese come mezzi in vista di scopi, se esiste un fine che sia contemporaneamente un dovere, deve avere come condizione soltanto la qualificazione a una possibile legislazione universale. D'altra parte il fine che è al tempo stesso un dovere può far sì che l'attenersi a una tale massima abbia valore di legge, dato che per la massima stessa è già sufficiente la semplice possibilità di accordarsi con una legislazione universale.⁸⁴

Questo testo stabilisce chiaramente che la massima soggettiva può, al massimo, accordarsi formalmente con l'universalità. Ciò che, in senso forte, è legge si costruisce soltanto a partire dal fine e nel fine⁸⁵. Quest'ultimo, dunque, non copre solo una funzione applicativa legata alla soggettività della massima ma appartiene a pieno titolo al livello, possiamo dire, fondativo dell'azione morale; in quanto è la ragione stessa che, a causa della sua propria natura, è costretta – per dar senso all'agire moralmente – a pensare la determinazione come una determinazione razionale nel fine e non esclusivamente in vista del fine come elemento contingente dell'azione dell'essere naturale. Soltanto in questo ultimo senso, eminentemente critico che ci riporta alla definizione di fine come "Gegenstand⁸⁶ dell'arbitrio (di un essere ragionevole) attraverso la cui rappresentazione quest'ultimo viene determinato ad agire per produrre tale oggetto"⁸⁷, è possibile che un sistema di fini possa per il soggetto strutturare le massime come leggi. In altri termini, è nella forma legislativa finalizzata della ragione che essa trova il proprio supremo interesse, ritrovando così un senso all'agire poiché pensato come determinazione necessaria. Non si ricava, dall'oggettività dei sistemi di fini, una produzione particolare dei fini-doveri, come se si stabilisse quale seguire e quale no. L'importante è il concetto della forma della finalità in generale che, come filo conduttore, «è l'unico in grado di fondare una legge per le massime delle azioni, essendo lo scopo soggettivo (quello che ognuno si propone) subordinato a quello oggettivo (quello che ognuno deve porsi)»⁸⁸.

7. Conclusioni

La rappresentazione del concetto di fine come principio metafisico⁸⁹ dell'intera dottrina della virtù comporta una radicale rilettura dei concetti stessi di perfezionamento morale e di doveri perfetti

⁸⁴ *MdS*, 389; 393 trad. modificata.

⁸⁵ Cfr *MdS*, 395; 407

⁸⁶ Per la distinzione tra *Gegenstand* e *Objekt* cfr. F. Gonnelli, *Guida alla lettura*, cit., pp. 115-124.

⁸⁷ *MdS*, 381; 375.

⁸⁸ *MdS*, 389; 393.

⁸⁹ Nella *Metaphysik der Sitten* ci troviamo di fronte a dei principi che, sebbene a priori, non sono puri: si costruiscono in base a certe forme dell'esperienza. Questi principi sono null'altro che i *principi metafisici*, concetto chiave di tutta la tarda filosofia kantiana di cui troviamo una definizione nella *Critica della facoltà di Giudizio*: «È un principio trascendentale quello col quale è rappresentata la condizione universale a priori, sotto la quale soltanto le cose possono diventare oggetti della nostra conoscenza in generale. Per contro, un principio si chiama metafisico quando esso rappresenta la condizione a priori sotto la quale soltanto, oggetti, il cui concetto deve essere dato empiricamente, possono essere ulteriormente determinati a priori» (*KdU*, XXIX; 17). Questo passo è molto importante per mettere in chiaro il fatto che un principio metafisico ha un rapporto con l'esperienza non nel senso di una derivazione da essa (in tal caso, in ambito etico, si avrebbe una derivazione dei doveri dall'esperienza, che è esattamente ciò che Kant vuole evitare). I principi, in quanto tali, sono a priori, hanno quindi un'origine non empirica bensì razionale. Tuttavia hanno bisogno dell'esperienza, altrimenti verrebbe meno la loro stessa produzione. Un esempio di ciò lo troviamo nel secondo paragrafo dell'*Introduzione alla dottrina del diritto* dove si espone il concetto di diritto come «legge di una coazione reciproca che si accordi con la libertà di ciascuno, sotto il principio di una libertà universale» (I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (RL), *KGS* VII, 230, trad. it. di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 53). Quindi, il concetto di diritto, per la sua stessa produzione, ha bisogno del concetto di "coazione" che è assolutamente empirico in quanto consiste in un "influsso reciproco" tra le varie libertà. La coazione, in altri termini, non avrebbe senso se non fosse una

ed imperfetti. Secondo la visione tradizionalista⁹⁰, il dovere è tanto più perfetto quanto maggiore è la sua capacità di obbligazione; un dovere largo, invece, è dovere sotto una forma notevolmente diversa. Quest'ultimo può essere considerato il concetto generale di dovere che un uomo, durante la sua esistenza, può avere in merito a determinate materie dell'arbitrio (la perfezione fisica, i doveri verso gli altri e così via) in modo che l'obbedienza a questi doveri è condizionata dalla storia e dalle contingenze del soggetto morale stesso. Io posso, ad esempio, essere più o meno benefico in un certo periodo della mia vita visti tutti i fattori empirici che, in quel dato tempo, mi appartengono. Non potrò, pertanto, esser mai benefico allo stesso modo ed allo stesso grado così come ho il dovere d'essere, ad esempio, rispettoso per l'umanità altrui. Questa lettura, che molti interpreti hanno utilizzato anche in relazione alla TL, è per Kant tuttavia inaccettabile una volta che si è stabilito il valore non esclusivamente applicativo ma fondativo della finalità. Considerando il soggetto morale non semplicemente come un essere isolato dalle relazioni morali con gli altri ma piuttosto come scopo ultimo del mondo, si vede bene che la prospettiva dal punto di vista pragmatico deve cambiare. La finalità, si è visto, è stata a pieno titolo inserita nella forma legislativa dell'imperativo categorico come universale condizione di effettuabilità della legge stessa ed in questo consiste la sua valenza di condizione del pragmatico. Con questo termine, tramite il ricorso alla finalità, non si può più intendere il fatto che l'uomo, nella sua esistenza, ponga in essere oggetti di qualsiasi genere, potenzialmente influenzato dalla natura, mostrando quindi la propria intenzione attraverso il fare esterno. Dal punto di vista della Tugendlehre, è pragmatico ciò che la ragione può usare per il raggiungimento dei propri fini, ossia, citando le parole dell'Antropologia, «la conoscenza fisiologica dell'uomo ha di mira l'indagine di ciò che la natura fa di lui, mentre quella pragmatica mira a indagare ciò che egli, in quanto essere che agisce liberamente, fa ovvero può e deve fare di se stesso»⁹¹. Da questa prospettiva, l'attività dell'uomo di rendersi progressivamente degno del fine della sua esistenza (in quanto esistenza morale) si configura come l'attività incessante della ragione di esplorare l'ambito dell'intenzione e trovare quali massime siano da porsi come supreme per raggiungere i fini-doveri che l'imperativo categorico stabilisce come necessari per l'essere razionale finito⁹². L'essere umano come Endzweck riconosce, fra i suoi doveri, anche una

coazione determinata verso questa o quell'altra azione contraria al diritto; si riferisce cioè ad azioni esperibili così come il diritto stesso che, secondo quanto Kant dice nella *Dottrina della virtù*, fornisce leggi per le azioni e non per le massime. Tuttavia tale principio è a priori proprio perché è contenuto in esso un elemento di universalità in base al quale si costruisce la legge stessa.

⁹⁰ G. S. Albert Mellin, nei suoi *Marginalia alla Fondazione della metafisica dei costumi*, dice: «Secondo quanto detto vanno ora giudicati alcuni doveri, distinti usualmente in doveri verso noi stessi e doveri verso gli altri, doveri perfetti e imperfetti. I doveri *perfetti*, cioè tali che non concedono alcuna eccezione a vantaggio dell'inclinazione. Doveri *imperfetti*, cioè tali da concedere eccezioni a vantaggio dell'inclinazione» (cit. in I. Kant, *Metafisica dei costumi*, cit., pp. 689-690).

⁹¹ *ApH*, 119; 99. È possibile leggere, a nostro avviso, questo breve passo in relazione ai paragrafi della TL in cui Kant espone il concetto di un *dovere verso sé stessi*: «Questo stesso uomo, tuttavia, considerato secondo la sua *personalità*, ossia come un essere dotato di *libertà* interiore (*homo noumenon*), è un essere in grado di obbligarsi» (*MdS*, 418; 449-451). Da questo punto di vista, considerando ossia ciò che l'uomo, mediante la libertà *può* e *deve* fare, si comprende come il concetto di *pragmatico* assume un valore interamente morale, configurandosi come quell'attività complessa (anche esterna ma sostanziata da un principio che è la libertà interiore) attraverso la quale l'uomo può obbligarsi verso certi fini comandati dalla ragione. Per l'interpretazione del concetto di pragmatico, cfr la magistrale esposizione di P. Manganaro ne *L'antropologia di Kant*, Napoli, Guida, 1983, pp. 26-27: «Il concetto di pragmatico riconduce così l'antropologia dal piano di una presunta esaustività della psicologia empirica, o delle facoltà, a quello più ampio e aperto dell'azione, del comportamento sociale, della *Klugheit*, che è la facoltà stessa dell'agire politico e che nell'antropologia kantiana trova il suo senso più pieno».

⁹² Bisogna compiere, a questo punto, un importante riferimento alle *questioni casuistiche*, poste come "commenti" all'esposizione dei doveri di virtù e, nell'*Introduzione*, trattate assai brevemente nell'ultima nota di questo testo. Esse sorgono necessariamente in una dimensione di virtù caratterizzata come quella forza verso il raggiungimento della necessità morale anche nella situazione più *larga* possibile. Avvicinamento, si ricordi, costitutivamente impossibile ma necessario dal punto di vista della legge; i fini-doveri che Kant ha rintracciato vengono a svolgere, dunque, molto più che la semplice funzione di condizioni generalissime entro le quali impostare l'azione morale. Al contrario, essi guardano ad un'obbligazione intesa secondo una modalità sempre più stringente e la virtù consisterebbe, in quanto continua *coscienza in noi della legge morale*, in un progressivo avvicinamento verso un ampliamento del numero delle situazioni concrete da far cadere sotto l'obbligazione incondizionata. In questa prospettiva di *latitudo* ma di stringente necessità morale, è evidente che si danno questioni casuistiche per fare in modo di dirimere il maggior numero possibile di con-

forma diversa di ciò che nella KdU era la disciplina del singolo visto come appartenente alla *Menscheit*. Si tratta cioè di una disciplina della ragion pura pratica attraverso la quale viene sempre più stabilito il diritto di pensarsi come scopo ultimo, ed ogni singola azione (persino considerata dal punto di vista fisico) è pragmatica nel senso che vuole contribuire alla piena realizzazione di tale scopo. Tale disciplina, o possiamo meglio definirla nei termini di un graduale processo sostanziato dalla finalità come dovere, è particolarmente evidente nei passi in cui Kant espone la sua concezione dei doveri imperfetti verso sé stessi come esseri dotati di ragione. Invece di considerare questi doveri come obbligazioni larghe, la cui esecuzione è lasciata al giudizio pratico di ciascuno, Kant radicalizza il concetto di dovere imperfetto stabilendo la sua relazione proprio con il concetto di fine della ragione in un modo tale che non risulta più indifferente compiere o meno un certo dovere imperfetto ma diviene necessario assumere nella propria massima il punto di vista pragmatico di questi doveri che comandano di porsi come essere razionale finito che agisce nel mondo in quanto *Endzweck* e, pertanto, la causalità che metterà in opera nell'universo fenomenico non sarà la causalità del fare in generale ma piuttosto quella morale della costruzione di una fitta rete di azioni fra loro unite, e non semplicemente giustapposte, con quelle degli altri soggetti che manifestino, nel loro insieme, la produzione di un percorso verso la virtù. Scrive infatti Kant:

Non si tratta qui del vantaggio che la coltura delle proprie facoltà (per ogni sorta di fini) può procurare, perché allora (secondo i principi rousseauiani) sarebbe piuttosto alla grossolanità dei bisogni naturali che bisognerebbe dare la preferenza, ma è un comando della ragione moralmente pratica e un dovere dell'uomo verso sé stesso il coltivare le proprie facoltà [...] e il rendersi, dal punto di vista pragmatico, un uomo adatto al fine della sua esistenza.⁹³

Considerando la legge moralmente pratica, dunque, non vi è alcun dubbio che anche i doveri da Kant chiamati imperfetti manifestano uno strettissimo legame con il fine dell'esistenza dell'uomo che è precisamente quello di essere scopo ultimo. Nessun dovere posto sotto questa condizione è quindi un dovere la cui osservanza possa essere minimamente condizionata. L'unico senso dell'affermazione kantiana riguardante la larghezza di tali doveri è interpretabile in riferimento alla causalità sensibile che un essere morale siffatto pone in essere. Secondo la linea tracciata dalla *Religion*, della conversione del cuore non può esserci, nel mondo dei fenomeni, che un indizio esterno: la progressiva riforma della maniera di sentire. Nel suo essere parte dei fenomeni, l'uomo non può esternamente esibire la moralità secondo lo sguardo della rivoluzione, puntiforme ed intemporale, ma soltanto può esercitare la moralità nell'ordine delle determinazioni temporali, attraverso quindi un percorso morale progressivo che sempre di più faccia comprendere al singolo e agli altri il radicale cambiamento, nella *Gesinnung*, della massima suprema. Ciò che è propriamente la conversione del cuore è, a rigore, inesprimibile proprio perché fuori dall'orizzonte della determinatezza empirica. Una massima moralmente valida potrà, nella storia, essere espressa sotto la forma di numerose e progressive azioni conformi alla legge che, nel loro complesso, svelino non solo la legalità ma anche la moralità. L'uomo, pertanto, è obbligato da due punti di vista: l'imperativo categorico gli obbliga immediatamente la conversione del cuore nell'interno della sua intenzione ma altresì, come legge per un essere anche naturale (e quindi come legge oggettivamente pratica) gli comanda assolutamente la riforma del modo di sentire a condizione di porre, nel suo animo, l'attuata rivoluzione dell'ordine delle massime. Per essere più chiari e per tornare al testo della *TL*, l'imperativo categorico comanda allo stesso modo i doveri perfetti e quelli imperfetti; i primi sono quelli corrispondenti all'interno dell'essere razionale come sprone continuo ad essere santo⁹⁴, mentre i secondi rappresentano lo sforzo della virtù morale di esibire concretamente, nel progredire storico, i frutti di

frutti morali, proprio per giungere ad una, seppure irraggiungibile, estensione dell'obbligazione: "L'etica, invece, in forza del margine concesso ai suoi doveri imperfetti, si spinge inevitabilmente verso questioni che inducono la capacità di giudizio a decidere come vada applicata una massima in certi casi particolari, e ciò in maniera tale che questa massima fornisca a sua volta una massima (subordinata, a proposito della quale è poi sempre possibile chiedersi quale sia il principio di applicazione ai casi che si verificano). E così l'etica comporta una *casuistica* che la dottrina del diritto ignora del tutto" (*MdS*, 411; 439).

⁹³ *MdS*, 444-445; trad. it. di G. Vidari, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 307-308.

⁹⁴ *ivi*, 446; 310

tale rivoluzione del modo di pensare. Nonostante esista una problematica differenza fra queste due obbligazioni, è assolutamente importante notare che non esiste in alcun modo una differenza quanto al loro valore morale. I doveri imperfetti non sono, per il solo fatto di essere connessi all'effettività storico-fenomenica meno morali di quelli perfetti e più, potremmo dire, tolleranti; al contrario, l'autentica caratteristica dei doveri imperfetti è quella di tendere verso la perfezione dell'obbligazione. La legge pratica, insomma, stringe sempre più l'obbligazione dei doveri imperfetti, per fare in modo che nella realtà storica in cui vive, l'uomo possa allargare sempre più l'oggetto dell'obbligazione tendendo verso l'unico senso proprio di virtù che è la virtù dell'intenzione morale. Proprio questo il senso, allora, della pagina kantiana del paragrafo 22 della *Elementarlehre*:

Le profondità del cuore umano sono imperscrutabili. Chi si conosce abbastanza per dire, quando si sente spinto a compiere il proprio dovere, se è unicamente la rappresentazione della legge a determinarlo, o se non agiscono pure altri impulsi sensibili tendenti a qualche vantaggio (o ad evitare un danno), impulsi che in un'altra occasione potrebbero benissimo esser volti verso il vizio? Per quanto riguarda invece la perfezione come scopo morale, è fuori dubbio che in idea (oggettivamente) esiste soltanto una virtù unica (intesa come la forza morale insita alle massime), mentre di fatto (soggettivamente) vi è una moltitudine di virtù di specie eterogenea, fra le quali sarebbe impossibile non trovare nell'individuo, se si volesse farne ricerca, qualche mancanza di virtù [...]. Una somma di virtù però, di cui la conoscenza di noi stessi non può giammai indicarci sufficientemente la completezza o la deficienza, non può mai fondare altro che il dovere imperfetto di essere perfetti⁹⁵.

I toni quasi drammatici usati da Kant nell'espone la problematica condizione dell'uomo che si trova di fronte a questa doppia esigenza esplicitata nelle nozioni di rivoluzione e riforma presuppongono però il fatto insindacabile che questi doveri in ogni caso si danno; e forse il dramma peculiarmente umano nasce proprio dal fatto di essere soggetto a questo tipo di obbligazione. Commenta giustamente Tomasi che «la profondità, l'abisso del cuore fa tutt'uno con l'irraggiungibilità del fondamento di un atto di libertà, il quale, nella sua natura di atto intelligibile, precede di principio e non temporalmente ogni esperienza»⁹⁶. Non potrò mai essere sicuro d'aver inserito nella mia gerarchia di massime quella suprema rispondente ai fini razionali che la legge comanda ma, nonostante questa radicale opacità, resta fermo il dovere, quasi paradossale, di esplicitare sempre più la massima virtuosa attraverso le azioni; bisogna andar contro, anche se a rigore è impossibile, questa insondabilità del cuore e porre in essere azioni corrispondenti ai fini razionali, azioni sempre necessariamente plurali, inserite nella catena dell'incondizionato dello *Endzweck*, esprimenti quel dovere imperfetto di essere perfetti corrispondente proprio al senso autentico di virtù come scienza dei fini pratici della ragione pura.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

⁹⁵ *ivi*, 447; 310-311.

⁹⁶ Tomasi, *cit.*, p. 148.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "FilosofiaItaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.