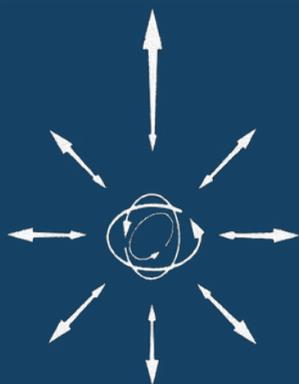


anno VI  
11.2024

# Cum-Scientia

Unità nel dialogo



Morlacchi Editore U.P.

# Riflessioni sull'idea della fine del mondo, sul tragico e sulla ragione pratica nella filosofia di Kant

MICHELE LO PICCOLO

*Istituto Internazionale di Ricerche Filosofiche*

*michelelopiccolo27@gmail.com*

DOI: 10.57610/cs.v7i11.366

**Abstract:** The following considerations are intended to offer a rereading of Kantian morality from the standpoint of the idea of the tragic as the conflict between necessity and freedom. The problematic character of the victory of freedom (moral) in conflict with necessity (natural) makes it impossible to determine the actual morality of the action, resulting in the “derubrication” of responsibility to the legal plane alone.

**Keywords:** Kant, Tragedy, Moral Philosophy, Eschatology, Practical Reason.

**Riassunto:** Le considerazioni che seguono intendono offrire una rilettura della morale kantiana a partire dal punto di vista dell'idea del tragico, quale conflitto tra necessità e libertà. Il carattere problematico della vittoria della libertà (morale) nel conflitto con la necessità (naturale) rende impossibile la determinazione dell'effettiva moralità dell'azione, con la conseguente “derubricazione” della responsabilità al solo piano giuridico.

**Parole chiave:** Kant, Tragedia, Filosofia Morale, Escatologia, Ragione Pratica.

## *Introduzione*

“Fin da Aristotele vi è una poetica della tragedia; solo a partire da Schelling vi è una filosofia del tragico. Proponendosi di istruire sull'attività poetica, lo scritto di Aristotele vuole determinare gli elementi dell'arte tragica; suo oggetto è la tragedia, non l'idea di essa”<sup>1</sup>. A ciò possiamo aggiungere che se per Schelling il tragico diventa filosofico è perché nella *forma* (*eidos*) tragica viene colta l'universalità del filosofare, ovvero nella tragedia agli occhi di Schelling viene ad essere rappresentata nella forma artistica quell'“originaria antitesi di ogni ragione filosofante”<sup>2</sup>. L'antitesi che il tragico rappresenterebbe è quella tra *necessità*

---

1. P. Szondi, *Saggio sul tragico* (1961), p. 3.

2. F. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo* (1795-1796), p. 80.

e *libertà*, assoluta oggettività e assoluta soggettività, quale punto di partenza e problema originario della filosofia. Lo scopo di questo lavoro consiste nel vedere se nella filosofia kantiana – da cui Schelling prende le mosse – vi è lo spazio per una filosofia del tragico. Ovvero se, attraverso l'idea della tragedia come conflitto tra necessità (naturale) e libertà (morale), sia possibile fare luce sulla filosofia kantiana. Ci riferiamo a quel problema che si trova all'origine della stesura della critica del giudizio, come Kant stesso scrive nell'introduzione: "l'incommensurabile abisso"<sup>3</sup> presente tra il dominio della libertà, in cui la causalità si fa autonoma e perciò libera; e il dominio della natura, in cui la causalità è tutta risolta nel meccanismo e perciò nell'assenza di libertà.

La *teleologia* kantiana è così la risposta al tema tragico, anche se, come noto, la risposta non è una soluzione oggettiva del problema, bensì soggettiva; il che, a ben vedere, significa che nella filosofia di Kant, posta la differenza tra giudizio riflettente e giudizio determinante, la conciliazione di ciò che nel loro differire (libertà e natura) costituisce il tragico ripete quell'antitesi e costituisce soluzione *solo*<sup>4</sup> pratica, soggettiva, per quanto soluzione per una soggettività *überhaupt*, non particolare ma nemmeno identica con l'oggetto proprio dell'interesse conoscitivo. In altre parole, la teleologia, mantenendosi come massima soggettiva per gli scopi pratici senza mettere capo ad una metafisica del *telos* della natura, si iscrive nel contesto tragico senza proporre un fattuale ed oggettivo superamento (qui la profonda affinità tra l'idea del criticismo come "compito infinito" di Schelling, ma anche, come noto, con la filosofia di Fichte), eppure proponendo una soluzione, nella forma soggettiva della fede e dello *sperare*. Scetticismo e dogmatismo sono così i concetti limite nella cui dialettica si mantiene la soluzione kantiana. L'antinomia escatologica (se la storia debba essere intesa come una progressiva caduta nel peccato o come una progressiva affermazione della morale tra gli uomini che porterebbe a rappresentare la fine del mondo come l'assunzione di Elia piuttosto che come una spaventosa catastrofe) presentata nel saggio del 1794 *Das Ende aller Dinge* indica la traduzione, nel linguaggio teleologico, (il quale è, come abbiamo visto, il piano in cui quell'antitesi originaria deve trovare soluzione per Kant) di quell'originario e problematico rapporto tra natura e libertà.

La fine del mondo intesa nel suo significato negativo non è così la risoluzione della libertà e del soggetto nella natura, come se il piano soggettivo non fosse altro che l'epifenomeno della dimensione empirico-oggettiva (questa è la fine del mondo colta nel suo significato teorico, oggettivo), bensì indica la

3. I. Kant, *Critica del Giudizio* (1793), p. 14.

4. Su come deve essere inteso questo "solo" si gioca il senso dell'interpretazione della filosofia di Kant che proponiamo in questo saggio.

*sconfitta*, pensata dalla libertà, della libertà stessa. L'esito positivo di questa lotta, essendo determinato da un giudizio riflettente, non può essere predetto nella conoscenza di leggi, bensì soltanto auspicato e sperato nella consapevolezza della sua indeterminabilità. In tal modo la soluzione al problema tragico si mantiene, come dicevamo, nel tragico e si configura pertanto come *desiderio di soluzione*, il quale per mantenersi tale deve involvere in se stesso la necessità (come dover essere) della soluzione con l'impossibilità (come essere) della sua realizzabilità. Con questo secondo lato viene ad essere affermata la possibilità del capovolgimento tragico, della lotta che si conclude nella sconfitta della libertà. Se, per Kant, le rappresentazioni apocalittiche esprimono nell'ordine conoscitivo il significato "pratico" di questa sconfitta<sup>5</sup>, allora è necessario affermare che il significato profondo della fine del mondo (in senso negativo) è l'assenza della ragione, o almeno la sua ineffettualità. In altre parole l'idea della fine del mondo consente di operare una *traduzione*, traslando il problema pratico-morale da un piano noumenico e personale su un piano storico e collettivo, dove la morale è sì un "fatto della ragione", il cui possesso però, piuttosto che essere soltanto legato ad una effettiva e puntuale capacità del soggetto agente, assume l'aspetto di una "disposizione" capace di orientare la storia umana in direzione del suo principio razionale, ma che, proprio in quanto "disposizione", non predetermina già l'arrivo alla meta, anzi, non è a priori escludibile che la storia prenda la direzione contraria.

L'impossibile realizzazione della sintesi tra libertà e natura (nel lato della libertà) non vale, è bene sottolinearlo, come lo scetticismo morale, come necessità dell'esito tragico, come sconfitta necessaria della libertà, bensì vale come "monito". L'impossibile realizzazione dell'identità è cioè niente altro che l'indecidibilità sul piano dell'esperienza di una sintesi positiva tra fenomeno e noumeno. La fine del mondo è infatti *l'idea della ragione* – nel duplice senso di idea che la ragione produce e di idea della *razionalità* stessa – così che attraverso questa idea viene ad essere pensata, attraverso l'ipotesi di un giudizio finale situato nel punto – anch'esso ideale – in cui il tempo passa nell'eternità, la sintesi tra il piano fenomenico e il piano noumenico. Questa interpretazione della teleologia kantiana in chiave tragica trova sostegno attraverso la lettura parallela della *Critica della Ragion pura*<sup>6</sup>, della *Critica della Ragion pratica*<sup>7</sup>, de *La religione dei limiti della semplice ragione*<sup>8</sup> e del saggio *Das Ende aller*

5. "L'idea di una fine di tutte le cose trae origine non dal ragionamento sul corso fisico delle cose nel mondo, bensì da quello sul loro corso morale" I. Kant, *La fine di tutte le cose*, p. 243.

6. I. Kant, *Critica della Ragion pura* (1787<sup>2</sup>).

7. I. Kant, *Critica della Ragion pratica* (1788).

8. I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione* (1793).

*Dinge*<sup>9</sup>. Prima di procedere riteniamo opportuno sostare almeno un poco sulla distinzione kantiana tra imperativi ipotetici e imperativi categorici.

### *Poiesis e praxis*

Il primo teorema dei *principi della ragion pura pratica* dice che “tutti i principi pratici che presuppongono un oggetto (materia) della facoltà di desiderare come motivo determinante della volontà, sono empirici e non possono fornire leggi pratiche”<sup>10</sup> ed aggiunge che in questi principi “il motivo determinante del libero arbitrio è la rappresentazione di un oggetto e quella relazione di essa col soggetto mediante la quale la facoltà di desiderare è determinata all’attuazione di esso”<sup>11</sup>; e ciò significa che una volontà orientata in direzione di un oggetto intende finire e concludersi in esso. In questo caso, pertanto, l’azione non può essere definita *buona* che in relazione alla capacità propria dell’azione di raggiungere il fine desiderato. In altre parole, tutti i principi pratici che presuppongono un oggetto producono al massimo un imperativo di carattere ipotetico. I tratti di un’azione così delineata richiamano due concetti della filosofia pratica di Aristotele: il concetto di *poiesis* e il concetto di *phronesis*. Negli *elenchi sofistici*, e dunque in un contesto apparentemente distante dalle riflessioni sulla vita pratica, Aristotele rileva una differenza grammaticale tra alcuni verbi che rappresentano situazioni incompatibili se coniugati al presente e al perfetto e altri verbi che esprimono la stessa situazione sia coniugati al presente che al perfetto e per i quali, anzi, la coniugazione in un tempo implica anche la coniugazione nell’altro. Egli scrive che “a chi afferma che è impossibile fare e avere fatto al tempo stesso la medesima cosa, si risponde opponendo che è tuttavia possibile vedere e aver visto al tempo stesso e sotto il medesimo rapporto la medesima cosa”<sup>12</sup>. La differenza tra questi due tipi di attività è affermata anche in un noto passo della *Metafisica* nei termini di attività poietiche (*poiesis*) e attività pratiche (*praxis*):

poiché delle azioni che hanno un termine nessuna è di per sé fine, ma tutte tendono al raggiungimento del fine, come ad esempio il dimagrire ha come fine il dimagrimento [...] ossia non sono ciò in vista di cui ha luogo il movimento, ne consegue che queste non sono azioni, o almeno non sono azioni perfette, perché appunto non sono fini<sup>13</sup>.

9. I. Kant, *La fine di tutte le cose*.

10. I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, p. 26.

11. *Ibidem*.

12. Aristotele, *Elenchi Sofistici*, 22, 178 a, 9-11.

13. Aristotele, *Metafisica*, Θ 6, 1048 b18-22, p. 409.

Il rapporto tra l'azione e il fine nella *poiesis* è un rapporto del mezzo con il fine, il quale è già posto come ciò che deve essere raggiunto e che orienta e suscita il movimento. Le azioni *perfette* (*praxis*) invece sono movimenti nei quali “è contenuto anche il fine”; per queste azioni, dice Aristotele, non c'è un “termine d'arresto”. Nonostante queste azioni possano venire interrotte, il loro interrompersi non dipende dal raggiungimento di un fine, perché queste azioni hanno il fine in loro stesse e non cercano soddisfazione al di fuori del proprio essere; queste azioni sono, in altre parole, *azioni libere*. Il profondo legame che unisce l'aver in sé il proprio fine – cioè l'essere un *fine* – e la *libertà* è stato riconosciuto da Kant stesso nell'affermazione che l'uomo non è semplicemente un mezzo, ma deve essere trattato come un fine perché è libero nella misura in cui la ragione pura è per se stessa pratica. Non sono libere, viceversa, tutte quelle azioni che hanno il proprio fine in un oggetto, rispetto al quale l'azione sarebbe in tal modo necessariamente subordinata. In questa subordinazione dell'azione rispetto al suo fine c'è una necessaria superiorità della *mens* conoscitiva sulla *mens* pratica perché in essa si richiede una certa capacità di calcolo, ciò che Aristotele chiama *phronesis* (la romana *prudentia*, da cui derivano in Kant gli imperativi ipotetici come “regole di prudenza”): una buona riuscita dell'azione poetica è strettamente legata alla *conoscenza* del modo migliore per raggiungere il risultato e, in definitiva, alla conoscenza dei *meccanismi* della natura o dell'*abitualità* del contesto in cui ci si muove. Di conseguenza, configurandosi ogni azione che ha il proprio movente in un oggetto come un'azione non libera, sarà invece libera quell'azione che ha il proprio movente nella forma stessa del volere. Secondo Kant, infatti, nessuna cosa può essere definita buona se non la volontà: “il principio unico della moralità consiste nell'indipendenza da ogni materia della legge (ossia da un oggetto desiderato), e nello stesso tempo della determinazione del libero arbitrio mediante la semplice forma legislativa di cui una massima dev'esser capace”<sup>14</sup>. *Libera* è quell'azione in cui si prescinde da qualsivoglia riferimento dalla natura e da ciò che essa realizza effettivamente nella natura, ché, altrimenti, entrerebbero nella costituzione della massima dei principi oggettivi i quali minerebbero dall'interno la purezza della ragione pratica.

### *Finitudine pratica*

L'importanza della libertà nella filosofia kantiana è sostenuta da Kant nella *prefazione* alla *Critica della ragion pratica*, qui egli afferma infatti che “il

14. I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, p. 42.

concetto della libertà, in quanto la realtà di essa è dimostrata mediante una legge apodittica della ragion pratica, costituisce ora la chiave di volta dell'intero edificio di un sistema della ragion pura<sup>15</sup>. La libertà è così quel concetto che, una volta assicurato nella sua *realtà* funge da base per la *realtà oggettiva* di tutti gli altri concetti (quelli di Dio e dell'immortalità) che, "come semplici idee, nella ragione speculativa rimangono senza sostegno"<sup>16</sup>. Il fatto che la *realtà oggettiva* della libertà sia dimostrata mediante la legge della ragione *pratica* indica che ci troviamo di fronte ad una nozione di *realtà* e di *oggettività* che non appartiene a quel sistema di riferimento costituito dall'interesse conoscitivo, e, di conseguenza, realtà ed oggettività non sono categorie di pertinenza esclusiva del rispetto conoscitivo. Nella prefazione alla *Critica della ragion pratica* Kant afferma infatti che "i concetti e i principi della ragion pura speculativa, che pure hanno già sostenuto la loro critica speciale, sono di nuovo sottoposti ad esame"<sup>17</sup>. Non solo, quindi, il tempo come forma pura dell'intuizione e la causalità come concetto puro dell'intelletto vengono ad essere riformulati nell'orizzonte pratico della ragione, ma le stesse nozioni di realtà ed oggettività subiscono una riformulazione che impedisce di poter semplicemente desumere il loro significato dal ruolo che giocavano nell'economia di una critica dell'interesse conoscitivo. Che le cose stiano così non è però particolarmente sorprendente se si tiene conto del motivo essenziale che si trova all'origine di quel processo di risignificazione in cui vengono coinvolti l'intelletto e la sensibilità. Infatti, questi vengono riformulati proprio perché i concetti non devono, come per una conoscenza, determinare un oggetto rispetto alla cui esistenza l'intelletto non può dire nulla, e che solo l'intuizione può provare; bensì il pensiero, attraverso i suoi concetti e principi, deve determinare il soggetto alla *produzione* di un *oggetto*. La "facoltà di produrre o di produrre oggetti corrispondenti alle rappresentazioni, oppure di determinare se stessa, cioè la propria causalità, all'attuazione di essi (sia o no sufficiente il potere fisico)"<sup>18</sup> è la volontà, così che il problema della *Critica della ragion pratica* consiste nel dimostrare che la volontà viene determinata dalla ragione pura. In questo senso, allora, se "la ragione pura, è veramente pratica, dimostra la realtà propria e quella dei suoi concetti mediante il fatto, ed è vano ogni sofisticare contro la sua possibilità di esser tale"<sup>19</sup>. Seguendo il ragionamento, infatti, è sufficiente mostrare nella volontà la presenza di un fatto comprensibile solo attraverso la ragione pura per dimostrare la *realtà pratica* (capacità di determinare la volontà) della ragione.

---

15. Ivi, p. 4.

16. *Ibidem*.

17. Ivi, pp. 7-8.

18. Ivi, p. 17.

19. Ivi, p. 3.

“La libertà – dice Kant – è l’unica fra tutte le idee della ragione speculativa di cui noi conosciamo a priori la possibilità senza tuttavia percepirla, perché essa è la condizione della legge morale che noi conosciamo”<sup>20</sup>. La realtà della libertà è perciò sintetica (perché l’oggetto che ne dimostra la realtà è il *sollen*) ed è perciò trovata analiticamente muovendo da ciò che conosciamo e che non potrebbe essere se anche la libertà non fosse reale<sup>21</sup>. Se Kant è il filosofo della sintesi, il suo procedimento è comunque analitico perché la sinteticità non è prodotta dal filosofo trascendentale né questo ha la possibilità di assistervi, piuttosto il filosofo per Kant si trova sempre per così dire a giochi conclusi e non può che pensare il senso, il valore e la possibilità di una realtà che è già posta. La realtà della libertà si trova, così, prima dell’uomo che la coglie e il cui coglimento ha per fondamento la stessa libertà.

Tuttavia Kant scrive una critica della ragion pratica: se la libertà è la condizione della legge morale, comunque ciò non impedisce che ci siano, accanto alla via per sapersi liberi, cioè oltre la legge morale, dei *motivi* dell’agire che tendono ad offuscare la libertà dietro l’egida del sentimento di piacere. “Ecco dunque la prima questione – dice Kant – se la ragion pura basti per sé sola alla determinazione della volontà, oppure se soltanto come condizionata empiricamente possa essere un motivo determinante di essa”<sup>22</sup>. Se dunque la ragione è praticamente libera – e lo dimostra l’esistenza della legge morale – allora “la critica della ragion pratica in genere ha dunque l’obbligo di distogliere la ragione, condizionata empiricamente, dalla pretesa di dar essa solo esclusivamente il motivo determinante della volontà”<sup>23</sup>. Posto che la volontà è “una facoltà o di produrre oggetti corrispondenti alle rappresentazioni, oppure di determinare se stessa, cioè la propria causalità, all’attuazione di essi (sia o no sufficiente il potere fisico)”<sup>24</sup> è necessario chiedersi che tipo di determinazione compie la ragione pura della volontà e quale sia invece la determinazione della volontà prodotta da una ragione empiricamente condizionata. Dove si manifesta, infatti, questa finitezza in un uso della ragione – quello pratico – che non ha bisogno di un’intuizione sensibile? Chiaramente non nell’intuizione (perché non è in questione la conoscenza di un oggetto dato), ma sempre nel lato sensibile dell’uomo. La ragione può determinare la volontà nella coscienza pura, ma la volontà è condizionata nella coscienza empirica dalla sensibilità. In questo

---

20. Ivi, p. 4.

21. Vedremo più avanti in che senso la libertà sia *reale*, dal momento che abbiamo escluso di poter assumere la nozione di realtà semplicemente nei termini dell’esistenza di un oggetto corrispondente al concetto di esso.

22. Ivi, p. 17.

23. Ivi, p. 18.

24. *Ibidem*.

senso la ragione muove a priori la volontà escludendo i moventi non a priori che muovono dal di fuori (della ragione) l'uomo. Questa esclusione non può essere però di natura meccanica, poiché come esclusione meccanica sarebbe niente altro che una eliminazione totale o una sostituzione di quei moventi così che la ragione agirebbe secondo il rapporto di causa-effetto su quell'ordine di realtà che si struttura proprio secondo tale rapporto e rispetto al quale la ragione dovrebbe essere sopraordinata. Invece, questa esclusione che opera la ragione *parla* all'uomo, ovvero è razionale, è un *logos*, e non ha senso patologico o fisiologico.

Rispetto alla determinazione a priori compiuta dall'intelletto, che strutturava la sensibilità in funzione di una regolarità della natura secondo il rapporto causale, la determinazione a priori della volontà, non riguardando l'essere dato ma il *dover essere*, non è condizione di possibilità di un'esperienza scientifica, ma condizione di possibilità di un'esperienza morale in cui è il "come agire" che viene investito dalla ragione. Questa determinazione a priori della volontà è un sapere che si manifesta come un *comando* o un *obbligo* sia perché è un sapere, sia perché è un'esclusione di un'altra forma di determinazione che avviene da parte della coscienza empirica. Quest'altra forma di determinazione, nonostante possa essere tradotta in un linguaggio, non è razionale, perché la sua origine è empirica. In quanto la sua origine è empirica, ciò dovrebbe significare che il tipo di determinazione della volontà sia analogo a qualsiasi altra causalità del mondo naturale, che, cioè, la volontà costituisca un oggetto che viene determinato dall'esterno. Invece, per Kant, la volontà, essendo una facoltà della soggettività umana, è caratterizzata da quegli stessi tratti che costituiscono la specifica situazione dell'essere umano: un essere finito dotato di ragione. La volontà umana, così, è razionale, ma limitata dalla sua costituzione naturale; e, viceversa, la volontà nell'essere umano è naturale, ma limitata dalla sua costituzione razionale. La natura, cioè, *inclina* la volontà, mentre la ragione pone un *imperativo*. Nessuno dei due lati è quello che sarebbe in un dominio costituito solo da se stesso.

È anche su un altro livello che la compresenza di ragione e natura per la volontà è indice di una finitudine pratica che caratterizza l'orizzonte umano, ovvero quando dalla prospettiva di una determinazione del volere ci spostiamo nella considerazione dell'oggetto che costituisce il suo scopo. Da questa prospettiva la non analiticità tra moralità e felicità, tra il *bene supremum* e quell'altra condizione (la felicità) presente all'interno dell'oggetto della facoltà di desiderare degli esseri razionali *finiti* è la considerazione di quella problematicità propria dell'agire umano. Il sommo bene, nel senso di bene perfetto (*consummatum*), contiene infatti due elementi che non sono analiticamente connessi.

La sinteticità indica quella condizione di contrasto che viene pensata come risolta o nel lato del soggetto morale nell'idea di *beatitudine*, in cui la felicità non è, come per un essere morale e sensibile, ricompensa della virtù, ma definitiva indipendenza dalle inclinazioni e quindi anche dal bisogno di felicità. Eppure la si chiama beatitudine proprio nella traccia o memoria del sentimento, come se il sentimento fosse elevato su un piano spirituale e rimanesse comunque "sentire". La soluzione dell'antinomia della ragione pratica non è comunque risolta in questo modo dalla filosofia kantiana, ma la soluzione mantiene la sinteticità dei due termini, ovvero mantiene separati i due termini (felicità e virtù) e li pensa connessi attraverso un terzo termine (Dio) capace di mediare tra i due. La soluzione kantiana, cioè, riguarda il problema di una sintesi che muove da termini differenti, perché muove a partire dalla facoltà di desiderare di un essere razionale finito. La moralità, pertanto, si presenta nell'uomo come lotta contro le inclinazioni nella direzione di una risoluzione ideale dell'altro termine, la felicità, a se stessa, come santità e beatitudine; mentre l'orizzonte umano include la moralità all'interno di un problema in cui deve essere tenuto presente l'altro termine come irriducibile, anche idealmente, alla moralità; e perciò l'ideale dell'agire umano è il *sommo bene* nella sintesi che realizza l'intero come costruito mono-diadico<sup>25</sup>, unificazione e non unità. Come noto, questa sintesi è resa possibile attraverso i *postulati* della ragione pratica nella *Critica della ragion pratica* e attraverso il *giudizio teleologico* nella *Critica del giudizio*. Ciò che ci interessa mettere in evidenza è che sia la prospettiva unitaria della beatitudine – nella forma "depotenziata" del *rispetto di sé* – è segnata da una possibilità tragica, sia la prospettiva sintetica (felicità come ricompensa) costituisce la risposta – il cui esito è sempre iscritto nella possibilità del capovolgimento tragico – ad una situazione umana che presenta i caratteri della tragedia.

### Edipo Re e la morale kantiana

Dal punto di vista di un'analisi della tragedia *Edipo Re* di Sofocle dobbiamo senz'altro dire che il significato tragico di quest'opera si colloca nel contesto di un giudizio pratico soltanto *ipotetico* – Edipo si maledice e si sente responsabile di cose commesse lottando contro il destino perché aveva presente un fine che voleva realizzare o allontanare, ma non conosceva la realtà in cui si trovava ad agire (ed è la non conoscenza a costituire il fato stesso: non è responsabile di questa non conoscenza ma è comunque responsabile di ciò che in

25. Cfr. A. Stella, *Il concetto di relazione: costruito o atto?*, pp. 259-273, e A. Stella, *La relazione e il valore*.

virtù di questo ignorare produce), così che vi è senz'altro un significato tragico delle azioni in quanto *poiesis*, ma è più difficile dire – anzi possiamo escluderlo discostandoci così da un significato “freudiano” della vicenda di Edipo – che le intenzioni di Edipo fossero identiche a ciò che di fatto poi produce *sul piano fenomenico degli effetti*. Se torniamo ad Aristotele e alle sue analisi sulla tragedia greca comprendiamo che i caratteri di una tragedia sono tali che può essere definita tragica quella vicenda umana capace di suscitare pietà o terrore. Dice Aristotele che

non deve apparire né che gli uomini dabbene mutano dalla buona alla cattiva sorte, giacché questo non è atto a suscitare terrore e pietà, ma ripugnanza, né che i malvagi (mutano) dalla cattiva sorte alla buona, giacché questa è la situazione che più di tutte è priva di tragicità. In quanto non possiede nessuna delle (condizioni) che deve (avere): infatti non è né provvista di giusto amore per l'uomo, né capace di suscitare pietà, né capace di suscitare terrore. Neppure, poi, (dev') essere il soggetto molto malvagio a cadere dalla buona sorte nella cattiva, giacché la composizione siffatta possiederebbe, sì, il giusto amore per l'uomo, ma non possiederebbe né pietà né terrore: la prima infatti, riguarda colui che ha cattiva sorte senza esserne meritevole, il secondo chi (ci) è simile. Resta, pertanto, il soggetto che si trova a mezzo tra questi, ed è tale quello che né si distingue per virtù e per giustizia, né muta nella cattiva sorte per vizio e perversità, ma per un certo errore, nell'ambito di coloro che versano in grande rinomanza e fortuna, come per esempio Edipo e Tieste e gli uomini famosi che discendono da stirpi siffatte<sup>26</sup>.

Tralasciando l'ultimo punto, e cioè che gli uomini di cui deve trattare la tragedia siano uomini che versano in grande fortuna (perché più le condizioni sono favorevoli più il capovolgimento della sorte acquista un elevato significato tragico), il non trattare di uomini *malvagi* o *buoni* e il non mutare nella cattiva sorte per vizio o cattiveria permette di descrivere questo passare come il mutamento di un soggetto ignaro del proprio reale carattere. Inoltre, nella prospettiva del sommo bene, in cui virtù e felicità devono essere connesse in modo sintetico, l'assenza di una massima cattiva o la presenza di una massima buona, nel contesto dell'esperienza non costituisce un tratto sufficiente ad eliminare a priori la possibilità del patimento che la fortuna e l'ignoranza possono determinare. È, infatti, nella relazione tra *sorte* e *giusto amore per l'uomo* (Aristotele), tra *felicità* e *moralità* (Kant) che si colloca l'uomo in quanto essere razionale ma finito. Nel contesto dell'esperienza umana è tragica la non analiticità tra una moralità situata nell'intenzione e il sentimento di piacere o

26. Aristotele, *Poetica*, 1452b 34 – 1453a 13, p. 614.

dispiacere di cui possiamo essere capaci, in modo che il *non sapere* investe la previsione (*phronesis*) della felicità o del dolore che ci attende (*poiesis*).

L'indeterminabilità conoscitiva del rapporto tra i due elementi del *sommo bene* è pertanto la possibilità tragica come impossibilità di calcolare l'esito delle nostre azioni. Non è infatti secondo Kant possibile una *dottrina della felicità*, laddove invece è possibile una dottrina della morale. Non è possibile conoscere a priori cosa *universalmente* rende felici perché la felicità è la soddisfazione di tutti i desideri, anche quelli empirici, i quali restano vincolati all'esperienza e ad una conoscenza soltanto a posteriori. Vi è dunque una indeterminabilità teoretica a priori di ciò che rende felici. Vi è però un altro senso della tragedia: *l'indeterminabilità* – a priori –, non solo di ciò che rende felici, ma *di ciò che si è veramente*, così che tragico è lo scoprire di essere diversi da come si riteneva di essere. La differenza tra apparire ed essere è esemplarmente rappresentata dall'arte tragica greca nella vicenda di Edipo nell'*Edipo Re*<sup>27</sup> di Sofocle. Scrive Szondi:

La fuga [di Edipo] dai suoi genitori presunti lo porta incontro al suo vero padre. Per la prima volta nella vicenda di Edipo essere e apparire giungono in tal modo a divergere, e offrono alla dialettica tragica un nuovo spazio di azione: la salvezza nell'ambito dell'apparenza si rivela nella realtà come annientamento<sup>28</sup>.

Alla certezza della conoscenza del proprio carattere appartiene la possibilità del suo capovolgimento *tragico* nello scoprire che si era differenti da come ci si rappresentava. La tragedia rappresenta il momento in cui il positivo passa nel negativo, momento che, secondo Hegel, costituisce la verità del finito. Aristotele descrive la tragedia come quell'arte che imita persone migliori di quelle attuali, a differenza della commedia in cui vengono imitate persone peggiori di quelle attuali. Il passaggio dall'*agathos* al *kakós* – e viceversa – si configura come un passare in cui la *fortuna* non rivela *chi* siamo realmente, bensì rivela il limite di ciò che pensavamo di essere. Possiamo quindi individuare nel suo significato formale la vicenda tragica di Edipo come *passaggio dal credere di sapere al sapere di credere* e chiederci se vi è un significato tragico anche nella teoria morale kantiana del *rispetto* di sé nell'agire morale.

Nella filosofia kantiana la nozione di persona è connessa al problema dell'imputazione e della responsabilità, ma se è da un punto di vista pratico necessario inferire dal comportamento (fenomenico) al suo fondamento intenzionale

27. Sofocle, *Edipo Re* in *Antigone, Edipo Re, Edipo a Colono*, a cura di Franco Ferrari, BUR, Milano 1982.

28. P. Szondi, *Saggio sul tragico*, p. 83.

(noumenico) – potendo riconoscere infatti la responsabilità solo in ciò che è libero – tuttavia la libertà viene a collocarsi nell'uomo su un piano d'esperienza segnato dal sapere di non sapere. Si è in altre parole, come Edipo, liberi e tuttavia ci sfugge la conoscenza di ciò che siamo al di là di ciò che conosciamo di noi stessi. Come è possibile però coniugare la libertà pratica con una soggettività *alle spalle*<sup>29</sup> di ciò che noi stessi vediamo e sappiamo di noi nel momento in cui agiamo? Come poter dire che siamo sempre noi? Non era forse uno dei motivi della *Critica della ragion pratica* il voler riconoscere all'uomo la capacità di agire come un essere *in sé* e non soltanto come *fenomeno*, in modo che le azioni dell'uomo potessero essere considerate come azioni libere? Qui invece sembra che si stia sostenendo il contrario, cioè che le azioni dell'uomo *appaiono* libere senza *esserlo* necessariamente, riproducendo per la pratica ciò che veniva asserito per una ragione conoscitiva. È opportuno però non confondere le due nozioni di libertà che operano nel discorso kantiano: da un lato il libero arbitrio e dall'altro la libertà intesa come il prescindere dall'oggettività; distinguere cioè una nozione di libertà come libertà-da e una intesa come libertà-di. Il libero arbitrio non prescinde dall'oggettività, ma è la possibilità di scelta, che può configurarsi da un punto di vista teorico come esecuzione della massima che contiene l'imperativo categorico oppure come esecuzione della massima in cui l'oggettività costituisce il criterio della sua formulazione, mentre la libertà nel secondo senso, come libertà-da, è tutt'uno con la *moralità*. La libertà-di è resa possibile dalla libertà-da<sup>30</sup>, conosciuta attraverso l'imperativo, ma non è possibile determinare se effettivamente ciò che appare come libertà-di sia effettivamente tale. La responsabilità si colloca nel primo senso: libertà come libero arbitrio e l'imputabilità delle azioni al soggetto riguardano il soggetto empirico, dove invece la razionalità in sé non è suscettibile di imputazione, essendo ciò in virtù di cui deve essere giudicato l'arbitrio. Da ciò emerge che la problematizzazione di una coincidenza dell'arbitrio con la moralità, pur essendo l'arbitrio tale solo per la moralità, è richiesta dalla stessa natura del libero arbitrio, il quale *può* assumere la massima contenente il principio morale quanto assumere la massima della felicità. Quello che vogliamo sostenere consiste in ciò, che l'agire secondo scopi presupposti espone il soggetto allo scoprire che la felicità apparentemente ritenuta tale possa rivelarsi come l'opposto di se stessa; ma vogliamo anche sostenere che la coincidenza dell'arbitrio con la moralità è

29. Vedremo più avanti come questa soggettività sia alle spalle solo nella misura in cui si costituisce come *telos* dell'arbitrio, della dimensione del diritto e del soggetto in quanto fenomeno.

30. Senza la libertà della ragione non sarebbe possibile pensare l'alternativa tra razionalità e sensibilità in cui si trova l'arbitrio.

teoreticamente inconoscibile, in modo che il soggetto finito *debba* essere considerato libero (libero-di) senza *poter* essere giudicato morale (libero-da).

Possiamo individuare questa concettualità riflettendo su uno dei momenti della *Critica della ragion pratica*, la quale sembra descrivere un uomo la cui moralità è radicata nell'intenzione di agire per il solo rispetto della legge morale; il *rispetto* che l'uomo prova per se stesso è determinato dalla ragion pura pratica, in quanto questa "reca un danno infinito alla presunzione la quale prescrive come leggi le condizioni soggettive dell'amor proprio"<sup>31</sup>. È solo nella *certezza* di aver agito (o che qualcuno abbia agito) per il *solo* dovere che si realizza quella differenza tra un'azione solo conforme oggettivamente alla legge morale ed un'azione morale. Se, pertanto, la ragion pura pratica reca un danno alla *presunzione*, questo recar danno non è effettivo se il rispetto di sé nasce dalla *certezza* di aver agito per il solo rispetto della legge morale, senza, cioè, la partecipazione di fattori soggettivi al cui principio vi è l'*amor di sé*. In altre parole, il sentimento del rispetto è vero (e legittimo) a condizione che l'azione non sia solo conforme alla legge morale, bensì che il motivo determinante sia esclusivamente il *dovere*; e questa condizione deve essere presente affinché qualcosa come la stima, il rispetto o l'ammirazione sia possibile e legittima. *In abstracto* le cose possono stare senz'altro così, ma *in concreto*, quando, cioè, oltre al sapere la condizione del rispetto di sé si richiede di sapere se un'azione particolare presenti questa condizione, le cose si fanno invece più complicate. Per la *situazione* di cui si vuole giudicare è necessario esser *certi* che il movente non sia una figura dell'amor proprio, il quale convertirebbe il rispetto di sé che nasce dal recar danno alla presunzione in una differente forma di presunzione. Nella *certezza*, perciò, lungi da questa il costituire la forma soggettiva del sapere capace di distinguere la virtù dal suo fenomeno, si annidano, in quanto possibilità obliata dell'errare, la presunzione e l'amor proprio. Nello scritto *la fine di tutte le cose* si trova la traccia di questa consapevolezza:

Quale uomo conosce se stesso, chi conosce tanto bene gli altri da poter decidere se, tolta dalle cause che hanno determinato la sua buona condotta la parte che, come si suol dire, vi ha avuto la fortuna, ad esempio l'innata bontà del suo temperamento, il natural prevalere delle sue facoltà superiori (dell'intelletto e della ragione, per domare i suoi istinti), ed ancora, non va dimenticato, le circostanze favorevoli che hanno fatto sì che il caso gli risparmiasse molte delle tentazioni in cui altri sono incappati; chi deciderà, io chiedo, una volta tolto tutto ciò, in modo da farne risultare il suo reale carattere (ed è giusto che si faccia una tale operazione, al fine da poter valutare ciò che gli appartiene, non potendo egli ascrivere a proprio merito

31. I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, p. 92.

ciò ch'è invece dono della fortuna), chi deciderà, se all'occhio onniveggente d'un giudice del mondo un uomo conserva ancora, per quanto riguarda il suo valore morale intrinseco, una qualche superiorità rispetto ad un altro, o se non sia forse un'insensata presunzione emettere, in presenza di una così superficiale conoscenza di sé, un giudizio assolutorio sul valore morale sia di se stessi che di altri (nonché sul destino grazie ad esso meritato)?<sup>32</sup>

L'innata bontà del temperamento, il *naturale* prevalere delle facoltà superiori e le *circostanze* costituiscono ciò che in generale va sotto il nome di "fortuna" e che, secondo Kant deve essere distinto dal *reale carattere* di una persona. Il vero carattere, ciò che ne *La religione nei limiti della semplice ragione* Kant chiama "*disposizione alla personalità*" è la "natura" di quel volere che si trova costitutivamente di fronte all'alternativa tra la ragione e l'amor proprio. Bene e male

sono detti innati semplicemente in questo senso: essi sono posti a fondamento anteriormente a ogni uso della libertà nell'ambito dell'esperienza (risalendo alla primissima giovinezza, fino alla nascita). E così questi fondamenti vengono rappresentati come dati nell'uomo fin dalla nascita, senza però che la nascita ne sia stata la causa<sup>33</sup>.

La "disposizione alla personalità", infatti, a differenza della disposizione all'animalità e all'umanità, considera l'uomo "in quanto essere razionale e a un tempo suscettibile d'imputazione"<sup>34</sup> in modo che il principio primo dell'adozione delle nostre massime, nella misura in cui deve sempre risiedere nel libero arbitrio, non può essere la presenza di un elemento, di un carattere presupposto al *vero carattere*, il quale viene a configurarsi in tal modo come un carattere *assunto – voluto* – rispetto al quale si è responsabili, cioè "suscettibili d'imputazione". A fianco, o per dire altrimenti, al di sopra di questo vero carattere si troverebbe il carattere *naturale e fortuito*. Nella singola persona il vero carattere sembra così trovarsi sempre oscurato dal carattere naturale, dal concorso della *fortuna* il quale costituisce il contesto della sua espressione. Infatti,

è senz'altro possibile rilevare empiricamente delle azioni contrarie alla legge, e rilevarle (almeno in noi stessi) anche quando sono consapevolmente contrarie alla legge; le massime, invece, non le si può mai osservare direttamente, nemmeno noi stessi, e perciò il giudizio "l'autore di queste azioni è un uomo cattivo" non può essere fondato con sicurezza sull'esperienza<sup>35</sup>.

32. I. Kant, *La fine di tutte le cose*, p. 244.

33. I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, p. 77.

34. Ivi, p. 85.

35. Ivi, p. 73.

Troviamo una simile riflessione anche nella *Critica della Ragion pura*, dove aveva scritto che

La vera moralità delle azioni (merito e colpa), perfino quella stessa della nostra propria condotta, ci resta qui affatto celata. Le nostre imputazioni possono riferirsi soltanto al nostro carattere empirico. Ma per quanta parte se ne debba attribuire l'effetto puro alla libertà, per quanta alla semplice natura e al difetto incolpabile del temperamento o alla sua felice natura (*merito fortunae*), nessuno può scandagliarlo, e neanche può giudicare con piena giustizia<sup>36</sup>.

Nel saggio *La fine di tutte le cose*, il fatto che il giudizio sul reale carattere non possa realizzarsi che solo alla fine, nel momento ipotetico in cui si passa dal tempo all'eternità, sembra indicare che il carattere reale non è indipendente dall'esperienza nonostante in questa non sia possibile giudicarne la natura. Ciò che in tal modo viene affermato è di nuovo una critica della facoltà conoscitiva, che assume, da questo punto di vista un valore etico non indifferente. Infatti, al rispetto e alla stima che si può provare nel vedere un'azione (specie la propria) conforme alla legge morale nella certezza, o per meglio dire, presunzione, di avere agito liberamente solo per il dovere, subentra la critica di un tale sentimento in favore dello *sperare* di agire e aver agito moralmente e dello *sperare* che il proprio reale carattere sia o non sia come il carattere appare nella *fortuna*, a seconda se un'azione si manifesti in una conformità oggettiva alla legge morale o meno. Inoltre, il concetto dell'imperscrutabilità del reale carattere, unito al concetto della libera assunzione di esso, rende lo *sperare* non un semplice stare in attesa, bensì fa di questo concetto una consapevolezza critica capace di mantenere nel limite del potersi definire (e definire gli altri) essenzialmente giusti o sbagliati. Il *non sapere* investe così anche la possibilità di definire buono il reale carattere delle nostre azioni (*praxis*).

Ciò detto, allora, si chiarisce come la stessa prospettiva sintetica (felicità come ricompensa della virtù) potrebbe presupporre un atteggiamento dogmatico laddove viene ritenuta possibile la determinazione di una massima come "buona" o "cattiva", rispetto a cui viene rilevata la contraddizione di una felicità o di un dolore, che appunto si ritiene non meritato. La tragicità della non analiticità tra moralità e felicità è così *a priori*, non ricavabile dall'esperienza, ma non vi è nessuna esperienza che possa essere indicata come "caso" o "esempio" di questa contraddizione.

Inoltre, se sul piano morale il giudizio sulla vera natura del volere (se esso sia o meno morale e non soltanto conforme oggettivamente alla morale) non

36. I. Kant, *Critica della Ragion pura*, p. 440.

riesce a porsi, sul piano del diritto le cose stanno in tutt'altra maniera, così che questa stessa consapevolezza critica negativa illumina il piano del diritto, il quale, identificato *tout court* con la morale, implicherebbe come possibili delle conseguenze profondamente problematiche. Il diritto infatti si costituisce come dimensione oggettiva ed esteriore in cui non è la moralità di un'azione ciò che viene considerata, bensì la conformità oggettiva del comportamento alla legge. Tralasciamo in questa sede il problema del rapporto tra moralità e diritto, il problema cioè di una ragione pura pratica in grado di fornire i criteri legittimi della legalità ad un ordine – quello della legge – che da solo coinciderebbe semplicemente con il potere, e guardiamo il problema nella sua portata teoretica: nel diritto l'ambito soggettivo noumenico dell'intenzione morale passa nel territorio dell'esperienza e del fenomeno, così che, se il diritto coincidesse con la morale, il giudizio sulla conformità/non conformità oggettiva alla legge varrebbe come giudizio sulla moralità, cioè sul carattere della persona.

L'indeterminabilità di questa coincidenza tra arbitrio e moralità non vale, come dicevamo sopra, come la non pertinenza del problema morale per quanto riguarda l'arbitrio, anzi è solo per questa indeterminabilità che la moralità può presentarsi come criterio problematizzante l'arbitrio, dal momento che la possibilità di una coincidenza conoscitiva (nel lato dell'essere) presuppone la risoluzione della prospettiva pratica ad antropologia, male e bene dovrebbero essere già posti in una certa quantità nella natura dell'uomo in modo che l'arbitrio sarebbe niente altro che esecuzione di questa natura, negandosi però come arbitrio. Determinare una sintesi della moralità come libertà da (e non nella sua semplice conformità oggettiva, si badi) e dell'arbitrio come libertà di in un'azione effettiva è invece impossibile. È, pertanto, proprio l'*arbitrio* ciò che esclude la possibilità di una determinazione conoscitiva di una sua coincidenza con la moralità. Il punto è piuttosto delicato e bisogna non lasciarsi attirare da facili soluzioni che potrebbero semplicemente manifestare la difficoltà di non assumere, all'interno di una riflessione conoscitiva, la prospettiva pratica secondo la logica conoscitiva, la logica cioè di quel piano in cui inevitabilmente siamo collocati nella misura in cui parliamo. Dobbiamo anzi dire che l'indeterminabilità teoretica di una coincidenza tra moralità ed arbitrio è interamente la *prospettiva pratica*, e non semplicemente quel limite che "praticamente" possiamo superare, dal momento che il superamento di questo limite o sarebbe conoscitivo-dogmatico nella forma del *giudizio* che stabilisce identità tra fenomeno e noumeno o sarebbe pratico-problematico nella forma della *speranza* di questa identità. È infatti un bisogno pratico, lo dicevamo, considerare le azioni come azioni libere e tuttavia non bisogna dimenticare che la libertà della ragione è conosciuta a partire dal fatto della legge morale, o potremmo dire, dal fatto

dell'idea di bene e dal fatto dell'idea di male, per quanto formali queste idee siano, ovvero dal problema del valore. Ora, la coscienza dell'idea di bene implica la libertà della ragione, ma non può consentire l'identificazione di questa libertà e del fenomeno in un giudizio conoscitivo; ciò che può essere sostenuto è invece la pertinenza del problema morale nelle azioni (in quanto fenomeni). In tal modo le azioni vengono considerate come azioni *in sé*, ovvero devono essere (*sollen*) assunte all'interno di un mondo intelligibile. Kant nella *Critica della ragion pura* scrive infatti che

Rispetto al carattere intelligibile [...] ogni azione è l'effetto immediato del carattere intelligibile della ragion pura [...] e questa sua libertà non può essere considerata soltanto negativamente, come indipendenza da condizioni empiriche (perché così la facoltà della ragione cesserebbe di essere causa dei fenomeni) ma può anche definirsi positivamente come facoltà di cominciare da sé una serie di fatti, di guisa che in lei stessa nulla comincia; ma essa come condizione incondizionata di ogni azione volontaria, non ammette sopra di sé condizioni precedenti nel tempo, mentre tuttavia il suo effetto comincia nelle serie dei fenomeni, ma non vi può mai costituire un fondamento assolutamente primo<sup>37</sup>.

Per considerare la causalità della ragione rispetto ai fenomeni è necessario pensare la *libertà-da* anche come *libertà-di*. Per comprendere il senso di questo passo, però, è essenziale tenere a mente che il discorso ha carattere ipotetico. Nello stesso paragrafo, prima di quella citazione leggiamo infatti «ammettiamo almeno come possibile questo, che la ragione ha effettivamente una causalità rispetto ai fenomeni»<sup>38</sup>e subito dopo viene affermato che la ragione, per avere questa causalità rispetto ai fenomeni, deve avere un carattere empirico, il quale solamente è possibile conoscere, mentre non è possibile conoscere il carattere intelligibile.

Ripercorriamo il ragionamento. Il carattere empirico è il terzo termine tra noumeno e fenomeno, il quale permette di pensare la causalità del noumeno rispetto ai fenomeni; ma noi conosciamo il carattere intelligibile solo attraverso questo carattere empirico, in modo che l'effettiva causalità del carattere intelligibile della ragione non può essere determinata. Così, l'ipotesi di partenza “ammettiamo come possibile questo, che la ragione ha effettivamente una causalità rispetto ai fenomeni” non ci conduce verso una determinazione effettiva della causalità della ragione, ma solo verso una determinazione della condizione di una sua causalità. Ciò viene confermato da quanto Kant scrive in quelle stesse pagine, cioè che “talvolta troviamo, o crediamo almeno di trovare,

37. I. Kant, *Critica della Ragion pura*, p. 441.

38. Ivi, p. 439.

che le idee della ragione hanno realmente dimostrato una causalità rispetto alle azioni fenomeniche dell'uomo [corsivo mio]<sup>39</sup>.

Dovremmo perciò riformulare così il discorso: per essere causa dei fenomeni la ragione deve essere libera positivamente e non solo negativamente, ovvero che la *libertà-di*, propria dell'arbitrio sia tutt'uno con la *libertà-da* della ragione, in altre parole che il carattere empirico della ragione sia identico con il carattere intelligibile. Il centro del discorso si trova infatti nella nozione del "dover essere", al quale spetta una considerazione fondamentale perché originante il problema di una effettiva causalità della ragione rispetto ai fenomeni. Kant infatti scrive "che questa ragione abbia una causalità, o almeno che noi ce ne rappresentiamo una in essa, è chiaro dagli imperativi [...]. Il dovere (*sollen*) esprime una specie di necessità e di rapporto con principi, che d'altronde non si riscontra in tutta la natura"<sup>40</sup>. Ma l'imperativo è la necessità (come dover essere) di una causalità, e non già (come essere) questa causalità. In altre parole, se fosse possibile determinare (dire che c'è) un'effettiva causalità della ragione rispetto ai fenomeni allora non vi sarebbero imperativi. Siamo così giunti al problema della dimostrazione (della realtà) del concetto della libertà a partire dal fatto della legge morale, cioè degli imperativi. La libertà viene qui infatti dimostrata dall'imperativo. Ma che tipo di dimostrazione è quella che mette capo ad una posizione problematica ("ammettiamo come possibile questo ecc.") della realtà effettiva della libertà della ragione rispetto ai fenomeni? Il fatto dell'imperativo restituisce il dover essere della libertà, o restituisce la realtà della libertà in quanto *idea*, della quale non è ancora affermata l'effettività.

La conclusione sembra paradossale ma sarebbe senz'altro più paradossale il contrario, cioè che una dimostrazione all'interno dell'orizzonte pratico (dove la realtà del concetto è tale in quanto determina la *possibilità* della produzione di un oggetto: pone un oggetto come oggetto *da* produrre) abbia lo stesso significato di una dimostrazione per il conoscere (dove la realtà di un concetto è determinata dall'adeguare un oggetto che preesiste rispetto al concetto). Infatti, il problema pratico, come problema del *dover essere* non può essere criticato sulla base dell'*essere* (del problema conoscitivo), anzi il dover essere costituisce l'ideale dell'essere, in modo che non il dover essere viene criticato dall'essere, ma solamente questo da quello, e quando si critica il dover-essere perché non effettivo in realtà si critica l'essere non effettivo del dover essere sulla base del *dover-essere*, appunto, effettivo. Ciò detto, allora, l'orizzonte pratico non solo non è sufficiente a negare la possibilità che le azioni non siano azioni in sé, ma, anzi, si costituisce in modo critico solo all'interno della consapevolezza

39. Ivi, p. 440.

40. Ivi, p. 438.

della *possibilità* – strutturale – che le azioni (in quanto *fenomeni*) non corrispondano alle azioni (*in sé*)<sup>41</sup>, così che l'azione in sé o il carattere noumenico indica, all'interno dell'orizzonte umano, piuttosto che un fondamento reale e una causa dei fenomeni, lo *scopo finale*, nel senso di una teleologia della ragione o di una ragione come *telos* dell'essere umano. Quello stesso "noi" infatti si configura come un'*esigenza*, non soggetto cui ineriscono dei predicati – cioè da un punto di vista conoscitivo – ma come soggetto la cui verità risiede solo nel valore. Proprio considerando le azioni dal punto di vista di un mondo intelligibile viene ad essere offerto il criterio regolativo tanto per una prassi, verso di cui le prassi empiriche devono tendere, tanto per un giudizio che commisura al dover essere le azioni esistenti.

Oppure, posta la tragicità come conflitto tra essere e dover essere (necessità e libertà), irrisolvibile nell'esperienza perché coestensivo ad essa, è necessario dire che né la libertà è sacrificabile ad un dominio esclusivamente oggettivo-naturale (fenomeni determinati dalla legge della causa e dell'effetto), né la libertà può essere affermata riducendo a nulla l'influsso o la partecipazione del piano naturale nelle azioni umane. La libertà, però, non si trova così confinata entro uno spazio di minore estensione, quasi che la relativizzazione di ciascun polo nel rapporto con l'altro, determini comunque degli spazi di validità della necessità e della libertà. Il conflitto è invece radicale al punto che la libertà di (affermata per la coscienza della legge morale) viene problematizzata nella sua effettiva moralità, come libertà da, vittoria definitiva della natura. L'effettualità è in generale il passare dell'universale nel particolare, così come diciamo che una legge non applicata ai casi particolari è ineffettiva. Avevamo visto che la determinazione di un'effettiva moralità resta problematica, ed in tal modo acquista significato l'*idea della fine del mondo*, intesa come l'impossibilità di decidere attraverso un giudizio che parta dall'esperienza, il carattere morale di questa invece che la semplice *conformità oggettiva* ad una legge. La responsabilità che ci resta è così la responsabilità di questa conformità oggettiva, non la responsabilità morale, ma la responsabilità "giuridica" intesa come l'imputabilità dei propri atti, ma non l'imputabilità di un certo carattere. In altre parole è non

41. "La Legge è legge *nella* massima: come dire la Legge non è, deve: deve sempre ancora comandare, sempre ancora avere ascolto, obbedienza. Qui la radicale differenza della morale dal diritto [...] è la massima che traduce, trans-pone la legge nel mondo [...] La massima, come l'arbitrio, è divisa in se stessa, tra la 'noumenicità' della legge, che fa sua seguendone l'*intento*, e la 'fenomenicità' del 'fatto' in cui volta a volta traduce il comando, dando alla 'forma' universale del comando la 'materia' fattuale del mondo sensibile. La massima quindi per la sua stessa fattualità mondana non esaurisce mai la forma universale della legge. Mai la libertà dell'arbitrio raggiunge la 'necessità' della volontà legislatrice; ove mai la raggiungesse, la negherebbe, perché negherebbe il dono che è la ragione stessa della Legge: il dono della libertà, e cioè l'arbitrio stesso". V. Vitiello, *Immanuel Kant. L'architetto della "Neuzeit"*, pp. 304-306.

solo possibile, ma anche necessario, giudicare gli atti di una persona senza che questo giudizio pretenda dire qualcosa sulla persona e, per lo stesso motivo non è possibile giudicare gli atti a partire dalla persona, presupponendo la conoscenza della moralità o non moralità della persona, moralità che informerebbe a priori tutti gli atti.

Inoltre, nella misura in cui la verità di ciò che siamo è qualcosa che noi dobbiamo essere, il soggetto di questo desiderio contiene in se stesso tanto la presenza – ideale – di ciò che è veramente (da un punto di vista pratico), quanto la sua assenza – fattuale –. In altre parole, ogni giudizio che riguarda l'essere non è mai un giudizio sull'essere da un punto di vista pratico (dover essere), il quale può essere pensato tramite uno specifico dispositivo teorico, proiettando in un'ideale fine del tempo il giudizio sul carattere di una persona (o di una civiltà), cioè in un punto in cui l'essere verrebbe a coincidere con il dover essere, o meglio in un punto in cui il dover essere ha interamente esplicitato se stesso e si è depositato in un risultato. Secondo il nostro avviso, infatti, in questo modo si riesce ad evitare che il rispetto pratico si risolva da ultimo in un dogmatismo teorico e che, viceversa, il rispetto teorico si risolva in uno scetticismo pratico. Attraverso la morale (in quanto *scopo finale*) viene ad essere pensata infatti la convergenza della natura e della libertà, dell'essere e del dover essere, riconoscendo all'essere umano una facoltà di giudizio essenzialmente coinvolta nella differenza tra essere ed apparire, contesto originario e ineludibile di ogni filosofare, e nonostante ciò orientata verso quell'unità di cui la filosofia rappresenta il desiderio.

### Riferimenti bibliografici

- Aristotele, *Elenchi Sofistici*, a cura di E. Nobile, Laterza, Bari 1923.  
 — *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2014.  
 — *Poetica*, in *Retorica e Poetica* a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 2004.  
 Kant, I., *Critica della Ragion pura* (1787<sup>2</sup>), trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, 2 voll., Laterza, Bari 1987<sup>4</sup>.  
 — *Critica della Ragion pratica* (1788), trad. it. di F. Capra, Laterza, Bari 1986<sup>3</sup>.  
 — *Critica del Giudizio*, (1799<sup>3</sup>), trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Bari 1987<sup>4</sup>.  
 — *La religione entro i limiti della semplice ragione* (1793), trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2001.  
 — *La fine di tutte le cose*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flavis, Laterza, Bari 1991.

- Schelling, F., *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo* (1795-1796), a cura di G. Semerari, Laterza, Bari 1995.
- Sofocle, *Edipo Re* in *Antigone, Edipo Re, Edipo a Colono*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 1982.
- Szondi, P., *Saggio sul tragico* (1961), trad. it. di G. Garelli, a cura di F. Vercellone, Einaudi, Torino 1997.
- Stella, A., *La relazione e il valore*, Guerini e Associati, Milano 1995.
- *Il concetto di relazione: costruito o atto?*, in «Giornale di Metafisica», 1, 2014, pp. 259-273.
- Vitiello, V., *Immanuel Kant. L'architetto della "Neuzeit". Dall'abisso della ragione il fondamento della morale e della religione*, Inschibboleth, Roma 2021.

## In questo numero

### SAGGI

Del maestro ministro, o dell'insigne insegnante. Prolegomeni a una filosofia dell'insegnare

Piergiorgio Sensi

### ANNOTAZIONE TEORETICO-CRITICA

Riflessioni sull'idea della fine del mondo, sul tragico e sulla ragione pratica nella filosofia di Kant

Michele Lo Piccolo

### ANALISI D'OPERA

Mattia Cardenas, *La filosofia come attualità della storia. Sul concetto di storia della filosofia nell'Italia del Novecento*

Aldo Stella

ISSN 2612-4629

[www.morlacchilibri.com](http://www.morlacchilibri.com) | 15,00 euro

ISBN/EAN



9 788893 925204 >