

Possibilità, realtà e necessità del «male radicale»

(*Riflessioni su *La Religione nei limiti della semplice ragione* e la teoria dell'azione di Kant*

Marcus Köhler

Filosofo (Bologna)

Introduzione

Al centro della prima parte de *La Religione nei limiti della semplice ragione* (1793) di Immanuel Kant¹ grava la tesi che «l'uomo è cattivo per natura» (REL B26), e l'affermazione che per dimostrare la validità di questa proposizione «non occorre dare una prova formale, vista la grande quantità di esempi clamorosi che l'esperienza ci mette sotto gli occhi nelle faccende umane» (REL B27). Basta osservare, ad esempio, la ferocia con cui si commettono assassinî e stragi, le guerre fra Stati cosiddetti civilizzati, la derisione da parte dei cinici di chi «spera in uno stato di pace perpetua» (REL B31) e la «nascosta doppiezza che si insinua anche nell'amicizia più intima, tanto che la moderazione nelle confidenze reciproche è considerata una massima generale di prudenza anche con gli amici migliori» (REL B29). Tutto ciò non toglie, però, che si possa e debba chiarire il *significato* della tesi in questione. Perché bisogna capire in che senso l'uomo è cattivo per natura e se questa asserzione è conciliabile con l'etica kantiana in generale. L'ambiguità del termine «natura» è già sufficiente per comprendere quanto sia urgente un'accurata analisi della tesi. Che l'uomo sia cattivo per natura ha, per Kant, almeno due significati: ogni uomo è cattivo; l'uomo è cattivo a causa della sua libertà.

¹ *Antrop* = *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti Morali* (= SM), a cura di Pietro Chiodi, Torino 1970; *CG* = *Critica del Giudizio*, a cura di Alberto Bosi, Torino 1993; *CRP* = *Critica della ragion pura*, a cura di Pietro Chiodi, Torino 1967; *CRPR* = *Critica della ragion pratica*, in SM; *FMC* = *Fondazione della metafisica dei costumi*, in SM; *MC* = *Metafisica dei costumi* (*PMDD* = *Principi metafisici della dottrina del diritto*; *PMDV* = *Principi metafisici della dottrina della virtù*), a cura di Giovanni Vidari, Roma-Bari 1989; *PROL* = *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, a cura di Pantaleo Carabellese, Roma-Bari 1982; *REL* = *La religione nei limiti della semplice ragione*, in SM.

Il concetto principale del testo in esame è il *male radicale*, il quale non designa atti particolarmente sanguinosi o atroci, bensì un atteggiamento nei riguardi della legge morale che rende possibile ogni specifico male morale. A proposito di questo concetto si possono distinguere due giudizi: 1) il male radicale spiega il male morale dell'esperienza comune, riconducendolo al principio soggettivo di scelta dell'agente. Al pari del bene, il male non precede la legge morale, ma la segue². In quanto condizione della possibilità di esistenza del male morale il male radicale è reale. 2) Il male radicale non è solo reale, ma anche necessario e universale. Nell'usare la propria libertà l'uomo, inevitabilmente, cade nei lacci del male.

La prima parte di quest'articolo verterà sul primo giudizio, mettendo in risalto la particolare concezione autonomistica della libertà umana nella *Religione* (un'autonomia di fondo aperta all'autonomia morale così come all'eteronomia morale), la massima come principio fondamentale dell'agire razionale e le difficoltà riscontrate da Kant nell'affrontare fenomeni di irrazionalità quale la debolezza della volontà, nonché l'atemporalità delle decisioni morali. Nella seconda parte esamineremo, *con scetticismo*, il secondo giudizio; ci chiederemo se esso sia conciliabile con la libertà umana e se la sua validità possa esser dimostrata con una deduzione trascendentale³.

1. Possibilità e realtà del male radicale

1.1. Il problema di fondo: libertà come autonomia

Gerold Prauss critica la relazione analitica in cui furono posti i concetti di libertà trascendentale e di autonomia morale sin dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e, soprattutto, nella *Critica della ragion pratica* (1788)⁴. Tale rapporto di identità portò Kant a un'aporia da cui non seppe più uscire, benché dispo-

² I concetti di bene e male designano «sempre una relazione alla volontà in quanto determinata dalla legge razionale a fare di qualcosa il suo oggetto» (*CRPR* A105); «il concetto del bene e del male [...] non deve esser determinato prima della legge morale [...], ma soltanto [...] dopo di essa e mediante essa» (*CRPR* A110).

³ Tale scetticismo non implica alcun giudizio sul concetto teologico di *peccato originale*, bensì riguarda soltanto la coerenza interna della filosofia pratica di Kant.

⁴ Cfr. G. PRAUSS, *Kant über Freiheit als Autonomie* (di seguito: PRAUSS), Frankfurt a. Main 1983, 86; ID. – CH. SCHULTE, *Radikal böse: die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche* (di seguito: SCHULTE), München 1991, 28-32, 50-65. Tuttavia Schulte valuta positivamente l'approccio alla libertà della *Critica della ragion pura* (1781) e della *Religione*. Simile, M. A. PRANTEDA, *Il legno storto. I significati del male in Kant* (di seguito: PRANTEDA), Firenze 2002, 258-261, 296.

nesse dei mezzi filosofici necessari per farlo. Dato che il dovere non è altro che il volere ragionevole ostacolato dalle inclinazioni dell'agente, questi non compie liberamente né le proprie azioni morali, né quelle immorali, e non gli possono essere imputate né le une, né le altre, perché entrambi i tipi d'azione si sottraggono al controllo dell'agente. In assenza di inclinazioni egli compie *automaticamente* azioni morali, mentre la presenza di inclinazioni fa sì che egli compia con la stessa meccanicità azioni immorali. Di conseguenza, né la volontà morale né la volontà immorale dipendono dalla libertà trascendentale, ma, per assurdo, che sembri, dalla necessità naturale, cioè dall'efficienza delle cause empiriche fuori dal controllo dell'agente.

Stando all'interpretazione di Prauss, il problema delle suddette opere è che identificano la volontà libera con l'autonomia morale, il che crea non poche difficoltà, non per ultima l'impossibilità di violare liberamente la legge morale. Non intendo discutere in questa sede se il problema sollevato da Prauss e da altri colga davvero l'essenza dell'argomentazione di Kant. Vorrei, invece, dimostrare che il maggior contributo della *Religione* alla teoria dell'azione consiste nel chiarimento del fatto che è necessario pensare la libertà umana come qualcosa di aperto nei confronti della morale, nel senso che l'agente razionale riflette e delibera su tutto *alla luce* dell'imperativo categorico, senza però seguirlo necessariamente nel proprio comportamento.

1.2. I principi della teoria dell'azione kantiana

Nel testo della *Religione* si trova un'asserzione che è fondamentale per tutta la teoria kantiana dell'agire umano:

«La libertà del libero arbitrio ha un carattere del tutto particolare, cioè quello di poter essere determinata ad agire da un movente solo in quanto l'uomo l'ha accolto nella propria massima (facendosene una regola del proprio comportamento); solo a questo patto un movente, qualunque esso sia, è compatibile con la spontaneità assoluta del libero arbitrio (con la libertà)» (REL B11s.).

Questa tesi, che da Henry E. Allison⁵ è stata battezzata *Incorporation Thesis* (KTF 5s.), esprime uno dei principi più importanti del comportamento razionale. Esaminando i concetti di *libero arbitrio*, di *movente* e di *massima* vorrei mettere in

⁵ IF = *Idealism and Freedom*, Cambridge 1996; KTF = *Kant's theory of freedom*, Cambridge 1990; KTI = *Kant's transcendental idealism*, New Haven-London 1983.

evidenza i seguenti aspetti: non si può agire senza riflettere sul perché o affinché dei propri atti; tutti i moventi sono determinanti se e solo se vengono accolti in una massima; la scelta delle proprie massime implica una presa di posizione morale.

Il *libero arbitrio* è per definizione assolutamente spontaneo, vale a dire, non è determinato da cause aliene. Per questa sua caratteristica fondamentale viene distinto dall'*arbitrium brutum* degli animali, il quale risulta «patologicamente necessitato» (CRP A534/B562). Entrambi sono degli *arbitri sensitivi*, ma solo il secondo reagisce con necessità agli impulsi a cui è esposto. Il primo, invece, pur essendo «affetto patologicamente» (*ibid.*) nel ricevere tali impulsi dall'ambiente e dal proprio organismo, è spontaneo, «in quanto la sensibilità non rende necessaria la sua azione, perché c'è nell'uomo una facoltà di autodeterminazione, indipendente dalla costrizione degli impulsi sensibili» (*ibid.*)⁶. Tale autodeterminazione è un processo razionale, poiché il libero arbitrio è la «facoltà di appetire in base a concetti» (MS-PMDD AB4). Esso si autodetermina mediante la scelta delle proprie massime.

Il *movente* è il motivo per cui si compie l'azione; il movente è il perché dell'azione. Il perché dell'azione è anche il suo affinché. Il movente è il fine o lo scopo dell'azione. Senza un fine «non può esserci nell'uomo nessuna determinazione della volontà» (REL BVI)⁷. Questa asserzione è molto importante perché Kant dice presappoco la stessa cosa circa il movente: «il libero arbitrio non può determinarsi senza movente» (REL B32). Il fine è il «motivo materiale di determinazione del libero arbitrio» (REL BIV). Il motivo formale è la possibilità di universalizzare le proprie massime; il motivo materiale è ciò che s'intende realizzare con la propria azione. In modo analogo il movente è definito come «materia delle massime» (REL B34). La materia delle massime è quanto si desidera ottenere adottandole. Le massime «presuppongono un oggetto (materia) della facoltà di desiderare come motivo determinante della volontà» (CRPR A38), cioè un fine o un movente.

«Un fine è sempre oggetto di un'inclinazione, cioè del desiderio immediato di ottenere il possesso di una cosa per mezzo della propria azione» (REL BX). Il fine dipende quindi da un'inclinazione ed è empirico. Tuttavia, non esistono solamente fini empirici (soggettivi, relativi), ma anche fini non empirici (oggettivi, assoluti)⁸.

⁶ Cfr. CRP A801s./B829s.; CRPR A57.

⁷ Quanto «serve alla volontà come principio oggettivo per la sua autodeterminazione è il fine» (FMC BA63). Quindi «ogni azione ha [...] un proprio fine» (MC-PMDV A12); non vi possono essere «delle azioni senza scopo» (*ibid.*). Un fine (o scopo) non è in grado di determinare il libero arbitrio, a meno di non essere scelto liberamente (MC-PMDV A11).

⁸ Cfr. REL BXIss.; FMC BA63ss.; CRPR A198-215; MC-PMDV A7-18.

Ciò costituisce un'altra somiglianza strutturale tra il fine ed il movente: la suddivisione in *empirico* e *non empirico*. Difatti, il termine “movente” non è un mero sinonimo di “inclinazione”. Essa denota un motivo d’azione radicato nella sensibilità dell’agente (*REL* B31), il quale prova piacere o meno in relazione a determinati oggetti ovvero stati di cose. L’inclinazione richiede esperienza; non la si può avere senza la conoscenza empirica dell’oggetto da cui deriva (*REL* B21). Tutti i moventi dell’inclinazione sono guidati «dal principio tanto apprezzato della felicità» (*REL* B53). Questo principio è l’amore di sé. Infatti, alla base dei moventi dell’inclinazione sta un unico movente, l’egoismo. Ora, sia un’inclinazione che un movente (o fine) sono indubbiamente dei *fattori motivazionali*. Ma il concetto di movente, essendo iperonimo di “inclinazione”, risulta più ampio: qualsiasi motivo d’azione, empirico o non empirico che esso sia, può diventare un movente. Persino la legge morale può essere «per se stessa un movente sufficiente» (*REL* B12, cfr. B18). Il movente non dipende quindi necessariamente dall’esperienza del soggetto nel mondo, bensì può anche scaturire dalla sola ragione⁹.

La *massima* è una regola che l’agente dà a se stesso. Non si tratta di una regola oggettiva che dice quel che si deve fare per raggiungere un determinato fine o quel che si deve fare o non fare a prescindere dai propri fini. La massima esprime quanto l’agente *intende* fare in generale o in situazioni particolari. Essa non appartiene alla sfera del *dover fare*, bensì a quella del *voler fare*:

«Massima è il principio soggettivo del volere; il principio oggettivo [...] è la legge pratica» (*FMC* BA16).

«Massima è il principio soggettivo dell’agire che deve essere distinta dal principio oggettivo, ossia dalla legge pratica» (*FMC* BA52).

La massima è *soggettiva* in contrapposizione al principio oggettivo, la legge pratica, cioè l’imperativo categorico. Ma non solo. Nella seconda critica, pur sottolineando che solo l’imperativo categorico può esser considerato una legge pratica, Kant ammette che entrambi i tipi d’imperativo, quindi anche quegli ipotetici, sono dei *principi oggettivi*, opposti al principio soggettivo della massima (*CRPR* A35-38). Le massime sono radicalmente soggettive: senza di esse il soggetto non riuscirebbe ad affermarsi in azioni concrete. Esse sono più fondamentali dei principi oggettivi: solo a patto di venir accolti nelle massime dell’agente, tali principi possono determinare il suo comportamento. Le massime sono indispensabili: il soggetto non può

⁹ Il rispetto per la legge «è la moralità stessa vista soggettivamente come movente» (*CRPR* A134), cioè la moralità divenuta *massima* (suprema) dell’agente.

volere ed agire che sotto l'egida delle sue massime¹⁰. Ma quelle sue massime non le ha trovate “li”, pronte all’uso. Anzi, se l’è dovute formare ed imporre prima di metterle in atto¹¹.

La massima è espressione dell’identità dell’agente e *la condizione della possibilità che egli s’identifichi con ogni suo movente*. Perché un movente possa determinare un’azione, non basta che esso sia in qualche modo presente “in” lui, ma è necessario che egli lo consideri *suo*. Certo, un desiderio nasce spesso spontaneamente, fuori dal controllo della razionalità. Ma perché un qualsiasi desiderio possa essere *mio*, occorre che io ne divenga consci e consapevole, il che implica che lo giudichi in relazione agli altri moventi.

Nel linguaggio di Kant ciò significa che il desiderio viene rappresentato dall’intelletto o dalla ragione (*MC-PMDD AB3s.*). Fra movente e massima media *l’interesse*. Kant descrive una triade di concetti interconnessi: movente – interesse – massima (*CRPR A141*). L’atto di rappresentare un desiderio non è una semplice concettualizzazione, ma anche e soprattutto un atto di valutazione. L’interesse per una cosa non è sempre compatibile con quello per un’altra. Essere veramente interessati a qualcosa significa avere delle preferenze e operare una scelta. In altre parole, significa *volere*¹². Tra l’interesse e l’azione interferisce una massima che formula un particolare interesse dell’agente tenendo conto, nel migliore dei casi, anche degli altri suoi interessi, tra cui può figurare anche la volontà di seguire la legge morale. Idealmente la formulazione e adozione di una massima avviene alla luce della totalità degli interessi sia dell’agente razionale stesso che di tutte le persone.

Le massime quale principio di azione e di mediazione fra tutti i moventi ed interessi formano il cuore della ragion pratica¹³. Sono il filtro attraverso il quale devo-

¹⁰ Nella *Fondazione* il poter «agire secondo la rappresentazione delle leggi, ossia secondo principi» (*FMC BA36*) è considerato definiens dell'avere una volontà, la quale viene «pensata come una facoltà di auto-determinazione ad agire in conformità alla rappresentazione di certe leggi» (*FMC BA63*). Fra tali leggi o principi vanno annoverate anche le massime. Cfr. *KTF 86* e R. BITTNER, *Maximen* (di seguito: BITTNER), in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, a cura di G. Funke e J. Kopper, Berlin 1974, 491-496.

¹¹ Nella *Fondazione* le massime sono caratterizzate come «regole che noi stessi ci imponiamo» (*FMC BA84*). Allison (*KTF 88*) e BITTNER (486s.) enfatizzano giustamente questa caratteristica.

¹² «[È] la stessa cosa volere qualcosa e provare soddisfazione per la sua esistenza, cioè prendervi interesse» (*CG B14*).

¹³ Il significato esatto del termine “massima” è stato oggetto di una lunga e vivace discussione filosofica (cfr. *KTF 85-94*). Gli esempi di massime addotti da Kant hanno il carattere di regole generali della forma «Se mi trovo in una situazione del tipo *S* intraprendo un’azione del tipo *X*» (cfr. *FMC BA 53-55; CRPR A49-51; KTF 89s.*), e non di intenzioni specifiche. Si potrebbe quindi delimitare la formulazione di massime a scelte importanti, atte ad essere l’oggetto di riflessioni morali sulla base dell’imperativo categorico (cfr. p. es. BITTNER, 485-491). Allison (*KTF 93s.*) invece propone una concezione più ampia ed elastica, che riunisce

no passare tutti i motivi d'azione possibili ed immaginabili prima di poter determinare il comportamento dell'agente *razionale*. Neppure la legge morale diventa automaticamente movente; «la legge morale è per se stessa un movente sufficiente e chi la assume come massima è moralmente buono» (*REL* B12, corsivo nostro).

Nessuno può quindi agire senza riflettere sul *perché* o *affinché* dei suoi atti, in quanto ogni atto del libero arbitrio richiede, come presa di coscienza dei propri interessi, la formazione di una massima da parte della ragione che, pur sollecitandosi all'autonomia morale, pondera *tutti* i possibili moventi, tra cui anche quello morale, per determinarsi all'azione in maniera autonoma, benché non necessariamente nel modo eticamente giusto, operando in ogni caso una scelta morale.

1.3. La natura dell'uomo: libertà e intenzione

Il risultato fondamentale della seconda critica era che la «ragion pura è per sé sola pratica e dà (all'uomo) una legge universale che chiamiamo legge morale» (*CRPR* A56). L'imperativo categorico non è deducibile da altri principi. Esso è presente nella coscienza dell'agente razionale quale mero *fatto*, il «fatto della ragione» (*CRPR* A56; cfr. *REL* B16). Tale fatto non è altro che il *dovere* che implica, a sua volta, il *poder fare* ovvero l'assoluta spontaneità da parte dell'agente (*CRPR* A54; cfr. *REL* B59). Ora, se l'uomo fosse cattivo per natura, egli non potrebbe sperare di fare il bene, né prima né poi. Perché essere cattivi vuol dire far dispetto alla legge morale, preferendogli un comportamento improntato all'egoismo (*REL* B34). L'uomo non sarebbe quindi in grado di rispettare la legge morale e di formare le sue massime in conformità ad essa. Pertanto riscontreremmo nei testi di Kant una clamorosa contraddizione, l'affermazione che l'uomo è libero di fare il bene e che, nello stesso tempo, non lo è. Onde evitare un tale controsenso Kant deve spiegare cosa intende esattamente per "natura".

A scanso d'equivoci, Kant dichiara all'inizio della prima parte della *Religione* che il termine "natura" applicato al problema etico del male non mantiene il suo consueto significato, il quale sarebbe diametralmente opposto ai concetti di libertà e responsabilità, intrinsecamente collegati ai «predicati di moralmente buono e di moralmente cattivo» (*REL* B6). Qual è il consueto significato? Il concetto di natura è sostanzialmente critico, uno dei più importanti risultati della prima critica¹⁴. Lì Kant

i due tipi di massime, regole generali e intenzioni specifiche, in una gerarchia, conciliando due esigenze: a) le massime stanno alla base di ogni azione libera; b) le massime sono o appropriate per una riflessione morale o connesse con altre massime atte al test di universalizzazione.

¹⁴ Cfr. *CRP* A216/B263, A418-420/B446-448; *PROL*, A71-77 e A 109-113.

distingueva l'aspetto formale del termine da quello materiale. Formalmente ogni cosa essente parte della natura lo è in virtù delle categorie che la determinano e grazie alle quali diventa oggetto dell'esperienza intersoggettiva e scientifica. La categoria che più delle altre caratterizza il concetto formale di natura è quella della causalità. Pertanto tale concetto si riferisce all'ordinamento causale delle cose. Non vi è alcun oggetto dell'esperienza che non abbia delle proprietà causali e che non stia in relazione causale ad altri oggetti della medesima esperienza. Materialmente il concetto di natura designa «l'insieme dei fenomeni in quanto risultano universalmente connessi in base a un principio interno di causalità» (CRP A419). Il concetto materiale equivale al campo dell'esperienza oggettiva e scientifica nella sua totalità, in cui tutti i fenomeni, cioè sostanze ed eventi, vengono necessariamente rappresentati come causalmente interdipendenti. Conoscere i fenomeni singolarmente e nel loro insieme significa quindi non abbandonare mai la ricerca della causa lasciando inesplicato un avvenimento.

Questo concetto di natura non può certo essere quello di cui Kant si serve per affermare la naturale malvagità dell'uomo, dal momento che in tal caso qualsiasi azione risulterebbe determinata e, di conseguenza, non imputabile; essere liberi e responsabili significa che al momento della decisione sia l'azione che l'astensione sono in potere di chi agisce, al punto tale che si potrebbe agire anche diversamente (REL B59). Cosa significa dunque "natura" nel contesto della *Religione*?

La natura dell'uomo è «il principio soggettivo dell'uso della libertà umana» (REL B6). Kant non dice «principio della libertà», ma «principio dell'uso della libertà». Cosa significa dunque «usare la libertà»? Nell'ambito della filosofia pratica l'espressione significa senz'altro *volere* ed *agire*. Orbene, del volere e dell'agire conosciamo già il principio soggettivo: la massima. Anche nella *Religione* Kant identifica il principio in questione con una *massima* «che il libero arbitrio dà a se stesso per l'uso della propria libertà» (REL B7). Il fatto che il libero arbitrio adotti una massima piuttosto che un'altra, è *inspiegabile*. Perché il principio soggettivo di scelta della massima è o «un semplice impulso naturale» (*ibid.*), o di nuovo una massima. Nel primo caso tale principio impedirebbe l'esercizio della libertà, il che sarebbe una contraddizione. Nel secondo caso si creerebbe un *regressus ad infinitum*, se non ci si fermasse ad una prima massima scelta per se stessa: essendo la scelta di un massima un atto libero, il principio della scelta non può che trovarsi in un'altra massima, che a sua volta rimanda a un'altra massima, e così via. Nel ripercorrere tutta la «serie dei principi soggettivi» (*ibid.*) non si giungerebbe mai al primo. Pertanto una massima, «il principio soggettivo primo dell'accettazione delle massime morali» (*ibid.*), risulta inspiegabile.

Nell'argomentazione emerge un'altra caratteristica della razionalità pratica: avere più d'una massima significa che una di esse è, dal punto di vista etico, *fondamentale*. Ogni agente è in possesso di almeno una massima che non ha accettato sulla base di altre, ma direttamente. Questa massima sta alla base di tutte le altre. In essa sono radicati il bene ed il male.

Kant identifica la natura dell'uomo anche con l'intenzione [*Gesinnung*]: la prima massima è l'intenzione dell'agente, la quale non può essere indifferente nei confronti del bene e del male. Kant dice che «l'uomo (per natura) è o moralmente buono o moralmente cattivo» (*REL* B8s.), caratterizzando la propria posizione come *rígorismo*, a differenza dell'*indifferentismo*, secondo cui l'uomo non è né buono né cattivo, e del *sincretismo*, il quale ritiene «che l'uomo sia al tempo stesso buono e cattivo» (*REL* B9). Il rigorismo sostiene che non esiste «alcuna neutralità morale tanto nelle azioni (*adiaphora*) come nei caratteri umani» (*ibid.*).¹⁵

Ecco l'argomento contro l'*indifferentismo* (cfr. *REL* B12s.): senza movente l'uomo non può agire. Ma senza accoglierlo nella propria massima egli non può agire *liberamente*. Ora, il movente della ragione è il rispetto per la legge morale. Se l'uomo, per compiere una qualsiasi azione, non lo accoglie nella sua massima, allora deve determinarsi per un altro movente. Ne segue che un'azione non motivata dalla legge morale è compiuta per un altro movente *opposto* alla legge morale. Ciò dimostra che l'intenzione dell'agente non è mai indifferente.

Un'obiezione: è vero che ad ogni azione può esser attribuito un valore morale, perché qualsiasi azione può diventare oggetto di riflessione etica. Ma le azioni *permesse* dall'imperativo categorico necessitano di un motivo per esser compiute, poiché il fatto che sono lecite non è un motivo sufficiente per compierle. Sebbene il loro motivo sia empirico, esse non saranno opposte alla legge.

Tuttavia, la scelta di ogni singola massima si opera sulla base di una prima massima. La scelta della massima di non fare mai una promessa a meno di non esser certo di poterla mantenere, che sta alla base, per esempio, dell'atto lecito di chiedere un prestito, può esser motivata o dal rispetto per la legge o da considerazioni consequenzialistiche. Nel primo caso la massima scelta è buona perché è buona la massima grazie alla quale si è operato tale scelta. Nel secondo caso succede il contrario. Avendo una prima massima con cui si obbliga o meno a compiere ogni sin-

¹⁵ Un *adiaphoron morale* (*REL* B10) è un'azione che non ha «alcun rapporto con la legge morale» (*ibid.*), per cui non risulta né prescritta, né vietata, né permessa. Esso è un mero fenomeno naturale sottostante a «leggi fisiche» (*ibid.*).

gola azione e a scegliere ogni singola massima *per il rispetto della legge*, l'uomo non può essere indifferente verso la morale.

Un'altra obiezione riguarda i casi di sovradeterminazione: se presto aiuto a qualcuno sia per *dovere* che per *simpatia*, agisco anche per un motivo non morale, ma per un motivo che, di per sé, *non è opposto al movente della legge morale*.

Kant potrebbe replicare che dipende dalla massima se il secondo movente, la simpatia, è opposto alla legge. Se la massima è quella di aiutare gli altri *anche* quando essi non m'ispirano simpatia, allora il movente della simpatia sopraggiunge alla realizzazione dell'atto senza nulla togliere al vigore del movente morale¹⁶. E la qualità di questa massima dipende, a sua volta, dall'intenzione con cui la scelgo, se per un motivo puramente razionale o in vista delle possibili ripercussioni negative che la linea di condotta opposta potrebbe avere su di me.

Passiamo ora all'argomento contro il *sincretismo*: l'intenzione non può essere eterogenea, cioè buona sotto un aspetto e cattiva sotto un altro. Se l'uomo è

«buono per un certo aspetto significa che ha accolto la legge morale nella sua massima, mentre se dovesse essere al tempo stesso moralmente cattivo sotto un diverso aspetto, ne verrebbe che (essendo la legge morale che ordina di adempire il dovere in generale unica e universale) la massima fondata su di essa sarebbe contemporaneamente universale e particolare, il che è contraddittorio» (REL B13).

Il ragionamento è basato sull'universalità della legge morale, che ci dice di agire *sempre* in modo tale che le nostre massime possano diventare leggi pratiche per ogni agente autonomo.

«Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere nello stesso tempo come principio di una legislazione universale» (CRPR A54).

Ora, un agente che fosse in parte buono e in parte cattivo avrebbe una massima logicamente *inconsistente*, del tipo: *talvolta* voglio agire *sempre* in modo che le mie massime possano valere come leggi pratiche per tutti. Ciò non significa che non vi siano agenti che abbiano la massima di obbedire *quasi* sempre alla legge. Ma la loro intenzione è già cattiva, e non solo eterogenea.

Il rigorismo è senz'altro un elemento tanto essenziale quanto discutibile della teoria del male radicale, simile al concetto di volontà buona nella *Fondazione*: «non

¹⁶ L'attribuzione di valore morale a un'azione doverosa compiuta *anche* per inclinazione implica il giudizio che l'agente avrebbe comunque fatto il suo dovere anche se gli fosse mancata l'inclinazione a farlo (KTF 111).

è concepibile nulla di incondizionatamente buono all'infuori di una volontà buona» (*FMC* BA1), la quale si distingue per il fatto che agisce *per dovere* (*FMC* BA8-15). Kant acuisce questo ragionamento nella *Religione*: il valore morale di ogni singola massima e azione dipende dall'intenzione dell'agente, che è o buona o cattiva¹⁷.

1.4. La natura dell'uomo: disposizione al bene

La natura dell'uomo in senso morale è la libertà che si esprime in azioni guidate e concertate dalle massime, le quali dipendono in ultima analisi da una prima massima suprema, detta intenzione, che è *radicalmente* buona o cattiva e da cui deriva ogni bene e male morale. Ma che l'uomo possa effettivamente optare per la virtù è garantito, innanzitutto, da una sua *naturale* disposizione al bene. Pertanto la natura dell'uomo consiste non solo nella libertà di scegliere fra il bene e il male, ma anche in una disposizione al bene.

Kant parla in realtà di *tre* disposizioni, quella all'*animalità*, quella all'*umanità* e quella alla *personalità* (*REL* B15). Le prime due «possono stare sotto il titolo generale dell'amor di sé fisico» (*REL* B17). Mentre l'amor di sé dell'*animalità* è «pura-mente meccanico, cioè tale da non richiedere la ragione» (*REL* B16), quello dell'*umanità*, invece, è «comparato (che richiede la ragione), perché ci si giudica felici o infelici solo paragonandosi agli altri» (*REL* B17). Il primo è l'istinto biologico di auto-conservazione e di riproduzione nonché l'impulso (sempre biologico) a socializzare con altri individui. I vizi opposti al fine naturale dell'*animalità* «sono l'intemperanza, la lussuria e il disprezzo selvaggio delle leggi (nei rapporti con gli altri uomini)» (*ibid.*).

La disposizione all'*umanità* concerne l'uomo come essere ragionevole. Avere dei concetti, che sono gli arnesi dell'intelletto, significa paragonare; l'intelletto li forma paragonando le cose e trovandovi somiglianze e differenze. In tal modo esso definisce i concetti di sedia, casa e mondo, ma anche di ricco, sano e felice. Ma non solo nel formare i concetti l'intelletto paragona. Lo fa anche quando arriva ad un giudizio: «questa casa è molto grande» è solo apparentemente un giudizio assoluto. Di nascosto si tratta di un giudizio relativo: «questa casa è più grande di quelle normali». Ora, Kant ritiene che anche una valutazione della propria felicità sia in fondo un giudizio relativo: «sono un uomo felice» significa quindi «sono più felice di te». Dall'inevitabile paragone con gli altri deriva la brama di essere stimati dagli altri. Il desiderio di essere quantomeno all'altezza degli altri è talmente forte che, per la

¹⁷ Cfr. SCHULTE, 67.

sola angoscia che essi ci superino, cerchiamo a nostra volta di superare loro, quasi fosse una misura di precauzione contro lo stato infelice dell'inferiorità. I vizi prodotti da questo atteggiamento sono, ad esempio, l'invidia, l'ingratitudine e la gioia maligna, che possono raggiungere un grado di malignità tale da meritarsi il titolo di vizi diabolici, il che non è poco visto che lo stesso Kant nega rigorosamente la possibilità di una volontà *diabolica*.

Il vero scopo della competitività dell'uomo è la *civiltà* [*Kultur*]: «la natura intendeva servirsi dell'idea di questa emulazione (che non esclude l'amore reciproco) come movente per promuovere la civiltà» (*REL* B18). L'uomo tende naturalmente alla civiltà, perché essa gli mette a disposizione i mezzi necessari per raggiungere i fini da lui scelti (cfr. *CG* §83). Il concetto di civiltà è ampio. Esso denota tutte le attività umane ideate al fine di render vivibile l'esistenza umana in un mondo pieno d'insidie. Pertanto non sorprende che un elemento della civiltà sia il diritto, il cui scopo finale è la moralità, e che agevola le azioni della buona volontà nel mondo sensibile (cfr. *CG* §84).

Infine vi è la disposizione alla personalità che «sta nel provare per la legge morale un rispetto che sia per se stesso un movente sufficiente per il libero arbitrio» (*REL* B18). Il provare rispetto è solo un sentimento morale e, come tale, non il fine ultimo della disposizione. Il fine ultimo è che il sentimento diventi un movente del libero arbitrio, previa incorporazione nelle massime dell'agente. La disposizione consiste quindi nell'incancellabile *ricettività* dell'agente per il richiamo della legge morale e nella sua incorruttibile *facoltà* di accogliere il rispetto per tale legge come movente delle sue azioni. È di fronte all'esortazione morale che si decide se imboccare la strada della giustizia e della virtù o optare per una vita all'insegna dell'e-gismo e del vizio. Pertanto occorre avere la capacità di *sentire* la voce della legge morale e di *risponderle*. Se questa capacità non ci fosse, non potremmo diventare né buoni né cattivi. Se la perdessimo definitivamente, non potremmo mai ridiventare buoni. In questo senso la personalità è una disposizione su cui non è «assolutamente inseribile nulla di cattivo» (*ibid.*), a differenza delle altre due disposizioni di cui l'uomo può servirsi «in modo contrario ai fini di esse» (*REL* B19).

Tutte e tre le disposizioni sono *buone*, «non soltanto (negativamente) buone (nel senso di non essere opposte alla legge morale), ma sono anche disposizioni al bene (nel senso di promuoverne la esecuzione)» (*REL* B19). Il fine naturale di cercare la compagnia di altri esseri umani, ad esempio, promuove la messa in pratica del dovere di perseguire la felicità altrui. Kant sembra avere più stima per la sensibilità dell'uomo, le cui inclinazioni naturali sono dette buone (*REL* B69s.; cfr. *KTF* 149).

Le disposizioni al bene sono, infine, *originarie*. Ciò significa che non è possibile pensare la natura umana priva di esse. Ecco il modo in cui Kant mitiga l'idea radicale della natura umana come libertà incondizionata: la libertà umana, lungi dall'essere assoluta indifferenza, si manifesta nell'orizzonte del bene, sotto l'idea della felicità e dell'*autonomia morale*, cioè di un *regno dei fini*.

1.5. La tendenza al male

Abbiamo visto fino ad ora che l'uomo si auto-determina liberamente tramite l'assunzione di massime, senza le quali non sarebbe imputabile né per il bene né per il male che produce. La sua natura è libertà, libero arbitrio, ma non inteso come *liberum arbitrium indifferentiae*. Anzi la sua è una libertà radicalmente predisposta al bene, mentre il male viene in un secondo momento, quale decisione di fare le proprie scelte non nell'orizzonte dell'imperativo categorico, ma nell'ottica dei soli interessi personali.

La tendenza al male è definita come «principio soggettivo su cui poggia la possibilità di deviazione delle massime dalla legge morale» (REL B21). Essa è contingente in quanto origina dalla libera volontà dell'agente. Una tendenza al male o al bene non può che essere fondata sull'uso della libertà. Bisogna infatti distinguere fra una tendenza fisica e una tendenza morale. La prima «si fonda su un impulso sensibile» (REL B25), dal quale scaturisce con necessità. Soltanto la seconda, essendo fondata sull'uso della libertà, può rivelarsi una tendenza al male.

Ciò che può essere imputato all'agente è un suo *atto* (*ibid.*; cfr. MC-PMDD BA22). Ora, una tendenza non è un atto, ma «un principio di determinazione soggettiva del libero arbitrio che precede ogni atto» (REL B25). Pertanto si concluderebbe che una tendenza, non essendo un atto, bensì soltanto una *predisposizione* a tale, non rappresenta nulla di imputabile, né un bene né un male. Onde evitare tale aporia basta differenziare, secondo Kant, due accezioni della parola «atto». Essa può «riferirsi sia a quell'uso della libertà per cui si accoglie nel libero arbitrio la massima suprema (conforme o contraria alla legge), sia all'altro uso per cui sono compiute in conformità alla massima le azioni stesse (in base alla loro materia, cioè in riferimento agli oggetti del libero arbitrio)» (REL B25). La tendenza al male è per Kant un atto nel primo significato, cioè *l'accogliere la massima suprema contraria alla legge* quale «principio formale» (*ibid.*) di ogni singola massima o azione contraria alla legislazione dell'imperativo categorico. Tale atto è «intelligibile, conoscibile soltanto dalla ragione, senza alcuna condizione temporale» (REL B26), a differenza degli atti nel secondo significato, che appartengono al mondo empirico e sono compiuti nel tempo.

In cosa consiste dunque la tendenza al male esattamente? Dato che essa è un atto intelligibile e che la libertà del libero arbitrio può «essere determinata ad agire da un movente solo in quanto l'uomo l'ha accolto nella propria massima» (*REL* B12), la sua causa non può esser riposta nella «sensibilità dell'uomo e nelle inclinazioni naturali che da essa derivano» (*REL* B31). Le inclinazioni come tali non sono imputabili. Nessuno può essere rimproverato per aver avuto, ad esempio, il forte desiderio di reagire ad una offesa ingiusta con cattiveria, ma solo per averne fatto il motivo del suo comportamento vendicativo: «la sensibilità contiene troppo poco per costituire la causa del male morale nell'uomo, perché essa, sopprimendo i moventi che possono derivare dalla libertà, trasforma l'uomo in un semplice animale» (*REL* B32). Un animale non è moralmente responsabile dei suoi atti; mai gli si potrebbe imputare alcun male morale¹⁸.

Una ragione «perversa [...] contiene invece troppo» (*ibid.*). La causa del male radicale non può consistere nel «pervertimento della ragione moralmente legislatrice» (*REL* B31). Tale pervertimento si avrebbe se la ragione «potesse distruggere in sé l'autorità della legge e rinnegare l'obbligatorietà che ne consegue» (*ibid.*). Ma la ragione non potrebbe mai arrivare a tanto, «perché in tal caso l'opposizione alla legge verrebbe innalzata a movente [...], facendo così del soggetto un essere diabolico» (*REL* B32)¹⁹.

Come giustifica Kant questa affermazione? La sua argomentazione si rifà alla tesi della reciprocità tra libertà e morale (cfr. *KTF* 201-213), sostenuta in particolar modo nei §§ 5-8 della *Critica della ragion pratica*, secondo la quale l'uso della libertà implica la presenza di una legge formale che determina la volontà come tale, a prescindere dai fini che questa si pone:

«Ritenersi un essere fornito di libertà d'azione e tuttavia sciolto dalla legge propria di un essere siffatto (dalla legge morale) equivarrebbe a concepire una causa che agisce al di fuori di ogni legge (perché la determinazione di questo essere mediante leggi fisiche non è possibile a causa della sua libertà): il che è contraddittorio» (*REL* B32).

Questo argomento presuppone una forte concezione nomologica della causalità,

¹⁸ L'insistenza di Kant sul fatto che la sensibilità non può essere la causa del male, è per PRAUSS (94) un segno evidente di autocritica. Finalmente egli ammetterebbe che l'uomo può decidersi autonomamente per l'eteronomia.

¹⁹ «[L']uomo non approva mai il male in sé, quindi non si può mai parlare di una malvagità di principio, ma solo per abbandono dei principi» (*Antrop* B267).

mettendo a repentaglio la libertà dell'agente di auto-determinarsi non solo al bene, ma anche al male. Tuttavia è possibile attutirne l'impatto e l'apparente contraddizione alla *Incorporation Thesis*. Kant dice «ritenersi», non «essere». Si tratta quindi di un argomento epistemologico: non posso concepirmi come agente libero se non sotto la legge morale. Il *fatto della ragione*, non dimentichiamolo, è solo la *ratio cognoscendi*, non la *ratio essendi* della libertà (CRPR A5). Ma come *ratio cognoscendi*, come coscienza della scelta morale, esso riguarda anche colui che deciderà di non agire per rispetto della legge morale (CRPR A54; REL B59). Perciò è plausibile interpretare l'argomento nel seguente modo: «agire al di fuori di ogni legge» significa «agire senza coscienza» o, meglio, «agire senza la consapevolezza di *dover scegliere* tra la legge morale e l'egoismo», il che non è possibile²⁰. Il carattere causale dell'azione non consiste pertanto nella diretta applicazione dell'imperativo categorico, bensì nell'autodeterminazione tramite una massima *alla luce* di esso.

Schulte obietta che Kant non giustifica abbastanza la tesi secondo cui il male radicale non può consistere in una volontà diabolica. Dato che la volontà umana è determinabile soltanto da quei moventi che essa stessa accoglie nelle sue massime, essa è libera di accogliere *qualsiasi* movente²¹.

Tale argomento a favore della possibilità di fare «il male in quanto male» (REL B36) non mi pare convincente. La premessa riguarda solo le condizioni della possibilità dell'agire libero. La conclusione, invece, è la constatazione di un fatto, del presunto fatto che l'uomo possa agire per qualsivoglia motivo. La premessa lascia in sospeso se la volontà sia dotata di criteri per operare una scelta. Da ciò non segue, però, che essa non disponga di criteri.

Schulte fa comunque anche un'altra obiezione: dato che la legge può essere un movente sufficiente per se stesso, non è da escludere che anche la mera ribellione contro essa possa diventare un movente sufficiente per se stesso; visto che l'agente può obbedire al dovere per puro rispetto, sembra plausibile che egli possa anche disobbedire al dovere *per puro dispetto*. Allison sottolinea che Kant, ad ogni modo, non intendeva parlare di una impossibilità psicologica (KTF 150; IF 173 s.). L'esclusione categorica della volontà diabolica è basata sulla concezione della tendenza alla personalità e riguarda le condizioni dell'imputabilità in generale. Per essere imputabile occorre che l'agente riconosca la validità della legge morale. Un agente

²⁰ La coscienza morale è il fatto della ragione. Essa è talmente *fondamentale* che sarebbe vano il dovere di acquisirla; chi non l'avesse, non potrebbe nemmeno cercarla (cfr. MC-PMDV A37-39).

²¹ Cfr. SCHULTE, 103ss.

che non la riconoscesse, essendo privo d'ogni sentimento morale, rispetto e coscienza, non sarebbe più un essere umano, né responsabile delle sue scelte, per cui non potrebbe nemmeno esser considerato una volontà diabolica.

Se non nella sensibilità e neppure in una ragione perversa, in cosa consiste allora la tendenza al male? Nell'atto intelligibile di formare la massima suprema in modo tale che «i moventi della sensibilità» (*REL* B33) accolti in essa «per il principio soggettivo dell'amor di sé» (*ibid.*) fungono da «condizione suprema» (*REL* B34) di tutte le altre massime e di ogni singola azione, relegando il movente del rispetto per la legge al secondo posto nell'ordine d'importanza dei possibili motivi d'azione. Il male radicale non consiste pertanto nei moventi come tali ovvero nella «materia delle massime» (*ibid.*), ma nella *subordinazione* del movente morale al movente dell'amor di sé, cioè nella «forma delle massime» (*ibid.*). La tendenza al male sta nel prendere «il movente dell'amor di sé e delle inclinazioni che da esso derivano come condizione dell'osservanza della legge morale» (*ibid.*).

Kant tiene a sottolineare il fatto che la differenza fra un'intenzione buona e una cattiva non può esser ridotta «alla differenza dei moventi» (*ibid.*). Ecco il suo argomento (cfr. *REL* B33s.): sia il movente morale che il movente egoistico, una volta assunti nella massima dell'agente, sarebbero di per sé sufficienti per determinare il libero arbitrio. È l'opposizione all'altro movente che li priva di tale autosufficienza. Poiché l'uomo accoglie nella sue massime *naturalmente* entrambi i moventi, c'è da chiedersi perché egli non sia, al tempo stesso, buono e cattivo? La risposta è che la qualità morale della sua intenzione deriva dalla *subordinazione* dei moventi; in altre parole, «tutto dipende da quale dei due moventi egli fa la condizione dell'altro» (*REL* B34). Egli «è cattivo perché nelle sue massime capovolge l'ordine morale dei moventi nel momento in cui li accetta» (*ibid.*).

Ciò che colpisce maggiormente nell'argomentazione di Kant è l'affermazione che *naturalmente* l'uomo accoglie nelle sue massime non solo il movente dell'amor di sé, ma anche quello del rispetto per la legge. Se con «naturalmente» egli volesse dire che l'uomo non può fare altrimenti, allora contraddirà appieno la propria *Incorporation Thesis*. Pertanto è opportuno applicare anche qui il *principio di carità interpretativa*. Poiché l'uomo non può perdere le disposizioni al bene, egli non può nemmeno far a meno di accogliere i principi di esse – egoismo e rispetto – nelle sue massime, perché altrimenti le disposizioni al bene *non* sarebbero disposizioni ad agire, il che sarebbe un evidente controsenso. Pur non avendo libertà di scelta nei riguardi dei due moventi di fondo, spetta tuttavia a lui definire l'ordine nel quale intende accoglierli nella massima suprema.

La ferma convinzione che il malvagio non disprezzi e ripudi la legge al cento per

cento, emerge chiaramente da un passo dove Kant dice che l'uomo cattivo «è consapevole della legge morale e, tuttavia, ha accettato nella sua massima di allontanarsi (a volte) da tale legge» (*REL* B26s.). Il male radicale da cui deriva ogni male morale sembra quasi banale. È l'atteggiamento di chi decide – in linea di massima – di prendersi ogni tanto delle brevi vacanze dalla moralità (*KTF* 151), cioè di far dipendere le proprie decisioni da motivi di utilità. Il punto cruciale qui è che lo stesso agente, che per motivi di utilità non esclude azioni contrarie all'imperativo categorico, per motivi di razionalità non disapproverebbe mai del tutto la legge morale in quanto garante di un certo ordine e di un comportamento regolare. Nella *Fondazione* Kant aveva descritto tale atteggiamento ambiguo come l'atto di trasformare l'universalità del principio morale «in una semplice generalità» (*FMC* BA58).

«Ora, benché ciò non possa esser giustificato dal nostro giudizio imparziale, comprova tuttavia che noi riconosciamo realmente la validità dell'imperativo categorico e che (nel pieno rispetto per esso) semplicemente ci permettiamo alcune eccezioni a cui non conferiamo grande importanza e consideriamo quasi inevitabili» (*FMC* BA58s.).

La tendenza al male consiste, in sintesi, nel «capovolgimento dei moventi (contrario all'ordine morale) nella massima adottata» (*REL* B34). Poiché tali moventi non sono altro che i principi delle disposizioni al bene, possiamo anche dire che la tendenza al male consiste nel capovolgimento dell'ordine delle disposizioni al bene. Pensando al concetto di sommo bene (cfr. *CRPR* A198-215), possiamo infine dire che la tendenza al male consiste nel capovolgimento del rapporto di supremazia fra i due elementi contenuti in esso, virtù e felicità, cioè nella massima di cercare la virtù a patto di essere felice, invece che la felicità a patto di essere virtuoso. Si tratta di un rovesciamento dell'ordine prestabilito dalla ragione in quanto «la felicità non solo non è la prima cosa, ma neppure è un oggetto incondizionato delle nostre massime; l'oggetto incondizionato è il merito di essere felice, cioè l'accordo fra tutte le nostre massime e la legge morale» (*REL* B52).

1.6. Tre gradi nella tendenza al male

Kant distingue tre gradi nella tendenza al male: fragilità, impurità e malvagità. Fragile è un uomo che, pur avendo accolto la legge morale nella sua massima, non riesce a seguirla quando la dovrebbe mettere in pratica. Nonostante essa sia «oggettivamente [...] un movente invincibile, soggettivamente [...] è il motivo più debole (paragonato all'inclinazione)» (*REL* B22). Una volontà debole non riesce a passare dalla regola in generale all'applicazione di essa nel caso concreto, cioè dall'idea alla

prassi. Non perché le manchi la facoltà di giudizio pratico, ma perché all'improvviso intervengono altri motivi ben più forti e convincenti che la persuadono a compiere azioni contrarie alla sua massima. L'uomo dalla volontà debole non ha la massima di agire, al limite, anche contro la legge, bensì, suo malgrado, si trova a fare quello che ritiene, in generale, sbagliato. Pertanto i suoi atti contro la legge morale non sono da considerarsi premeditati.

Kant dice due cose che sembrano incompatibili. Da una parte l'uomo fragile è moralmente responsabile delle sue manchevolezze, dall'altra sembra sopraffatto dall'inclinazione. Pare che sia un movente non morale a *impedirgli* di agire conformemente alla sua massima morale. A rigor di logica Kant può aver pensato a due tipi di antagonismo fra massima e inclinazione. O tale antagonismo è netto e l'agire per inclinazione non avviene sulla base di una massima. O tale antagonismo è mediato dalla ragione e l'agire per inclinazione avviene comunque sulla base di una massima. Nel primo caso, a causa della mancata mediazione da parte della ragione, l'agente compie un'azione che *non* nasce dalla sua volontà libera tramite una massima e che *non* gli può essere imputato. Ora, il male morale è imputabile per definizione. Ne consegue che la fragilità non è un male morale, per cui non può essere nemmeno un grado, e fosse solo il primo, nella tendenza al male che è, essa stessa, un male. Nel secondo caso, invece, l'agente adotta la massima di agire per inclinazione, cioè di soddisfare un determinato desiderio, nonostante il fatto che la realizzazione di tale desiderio sia contraria alla massima suprema del rispetto per la legge morale. In questo caso abbiamo un antagonismo fra *due* massime, di cui una sola può aver la meglio. Ciò garantisce la libertà e l'imputabilità dell'agente. Ne consegue che la fragilità è un male morale.

Purtroppo, risolvendo un problema Kant ne crea un altro. L'agente ha ormai due massime (in realtà ne ha tantissime!) – quella di agire sempre per rispetto della legge morale e quella di soddisfare un desiderio la cui realizzazione è contraria alla medesima legge. Nella prima egli pone al di sopra di tutto il movente morale, nella seconda, per contro, il movente dell'amor di sé. Memori del rigorismo di Kant, di cui abbiamo trattato sopra, dobbiamo ora constatare una contraddizione nel suo ragionamento: un agente non può avere entrambe le massime, perché la seconda renderebbe nulla la prima²². Perciò la fragilità non è distinta dalla malvagità; e se lo fosse,

²² Il problema è aggravato dal fatto che l'acquisizione della massima suprema a favore della moralità dovrebbe avvenire «mediante una decisione unica e immutabile» (REL B55).

sarebbe infondato il rigorismo. Sembra che Kant debba o abbandonare il concetto di fragilità o allentare il rigorismo²³.

Una via d'uscita da questa impasse viene indicata da Allison, il quale propone come chiave di soluzione il concetto di auto-inganno²⁴. Stando all'interpretazione di Allison (cfr. KTF 159; IF 120 s.), la fragilità è compatibile con la libertà, a patto che la si identifichi con la propensione verso il male. In tal modo la facilità con cui l'incontinento soccombe alla tentazione può esser vista come diretta conseguenza della massima suprema a favore delle inclinazioni: la mancata perseveranza nel seguire il supremo principio morale in concreto non è altro che il mancato impegno a porre il rispetto per la legge al di sopra di tutti gli altri motivi nella massima di fondo. Con l'unica differenza che la persona cui manca l'autocontrollo mentisce anche a se stessa, illudendosi di agire in preda a degli impulsi irresistibili. Qui entra in gioco l'auto-inganno, il quale porta l'agente a confondere il proprio giudizio di valore con una debolezza che si sottrae alla sua responsabilità.

Sulla base dell'argomentazione di Allison si può pensare, grossomodo, a due tipi di auto-inganno: a) l'agente *sa* di aver adottato la massima di preferire i propri interessi alla legge morale, *ma* s'illude di avere un'intenzione buona e di essere vittima delle sue inclinazioni; b) l'agente *non sa* di aver adottato tale massima, *e* s'illude sia di avere un'intenzione buona che di essere vittima delle sue inclinazioni. Il caso (a) solleva più problemi di quanti ne risolve. Come può l'agente, da una parte, (credere di) sapere di essere cattivo e, dall'altra, cercare seriamente di convincersi del contrario? Si tratta di una situazione paradossale: al fine di compiere l'atto dell'auto-inganno, l'agente deve (credere di) sapere il vero; chi mentisce, anche se a se stesso, sa di non dire il vero²⁵.

Per quanto riguarda il caso (b), invece, l'obiezione di base si poggia sull'improbabilità, se non impossibilità, che il soggetto rimanga all'oscuro delle proprie scelte. La massima, il principio soggettivo di ogni volere ed agire, sorge da un *atto cosciente*, da una *decisione*. In quanto tale però essa pertiene alla coscienza di sé. Perciò sembra impossibile che il soggetto di tale coscienza non sappia quale scelta

²³ Che una concezione meno rigorosa della volontà buona sia possibile, è la tesi che Karl AMERIKS difende nel suo saggio *Kant on the Good Will*, in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*, a cura di Otfried Höffe, Frankfurt a. Main 1989, 45-65. Avere una buona volontà significa essere virtuosi nell'insieme, cioè possedere un alto grado di resistenza alla tentazione (*ibid.* 62).

²⁴ Cfr. KTF 158-161 e IF 178-181, dove Allison sottolinea che tale concetto è legato a tutti e tre i gradi, a dispetto di quanto afferma Kant, che lo associa solamente alla *malvagità*.

²⁵ Kant era comunque perfettamente consapevole di questo paradosso (cfr. MC-PMDV A85; PRANTEDA, 341-347).

abbia fatto. Malgrado ciò, Allison insinua esattamente una situazione epistemica di questo tipo: l'agente non è (fino in fondo) consapevole della sua scelta radicale a sfavore del bene, credendosi nel giusto al punto tale da colpevolizzare la propria sensibilità per ogni trasgressione della legge morale. Pare che Allison, pur di rendere il testo della *Religione* il più coerente e convincente possibile, sia disposto a concedere un significato di “massima” e “atto intelligibile” che si scosta dall'intellettualismo kantiano – ma forse si tratta di un limite della razionalità, intesa come auto-trasparenza, che ha intravisto anche lo stesso Kant²⁶.

La soluzione di Allison non convince, innanzitutto perché non rende giustizia al testo di Kant dove l'incontinente è descritto come una persona che, *pur avendo la massima buona, intenzionalmente e volontariamente fa il male*. Ma la soluzione di Allison non rende nemmeno giustizia al fenomeno dell'acrasia in generale: *acrasia* significa compiere un'azione *x* (p. es. dire una bugia), credendo che un'altra azione *y* (p. es. dire la verità) sia possibile e, tutto sommato, preferibile a *x*²⁷. Sulla base dell'interpretazione di Allison, però, *y* non sarebbe affatto preferibile per un agente che si è permesso, in linea di principio, di non fare ciò che richiede la morale qualora non gli risulti utile farlo.

Prendiamo ora in esame il fenomeno dell'impurità. Impuro è un uomo che, pur avendo deciso di mettere in pratica l'imperativo categorico, non ha la massima «moralmente pura», in quanto «non ha accolto in sé [...] soltanto la legge come movente sufficiente, ma assai spesso (e forse sempre) richiede altri moventi, oltre la legge, per determinare il libero arbitrio come esige il dovere» (*REL* B22). A differenza di una persona colpita da arsia, l'uomo impuro riesce sì a seguire le sue massime morali, ma solo a condizione che il motivo morale venga rinforzato da altri moventi non morali. Egli agisce «conformemente al dovere, ma non esclusivamente per il dovere» (*ibid.*). Ad ogni modo, l'impuro non si autorizza in precedenza a trasgredire la legge qualora occorra farlo per salvare i propri interessi. Pertanto i suoi atti contro la legge morale non sono premeditati.

Si nota un tentennamento nell'argomentazione che tradisce l'insicurezza di Kant nello stabilire la natura morale dell'impurità: l'uomo impuro richiede altri moven-

²⁶ L'espressione più forte dello scetticismo, peraltro non nuovo nelle opere di Kant (cfr. *CRP* A551/B579; *FMC* BA25s.), verso la possibilità di riconoscere la propria intenzione morale è contenuta nel passo della *Religione* in cui il filosofo dice dell'uomo che «la profondità del suo cuore (il fondamento soggettivo supremo delle sue massime) resta impenetrabile a lui stesso» (*REL* B61), senza spiegare però il perché di tale imperscrutabilità.

²⁷ Cfr. D. DAVIDSON, *Com'è possibile la debolezza della volontà?*, in *Azioni ed eventi*, Bologna 1992.

ti, e lo fa «assai spesso (e forse sempre)» (*ibid.*). Forse sempre? Perché l'esitazione da parte di Kant? Forse perché intuiva che il «sempre» difficilmente si poteva conciliare con la presunta intenzione buona. Chi richiede *sempre* un movente non morale, non è mai disposto ad agire solo per dovere. Il che significa che il rispetto per la legge morale *dipende* dall'opportunità di perseguire i propri interessi. Il movente morale viene quindi subordinato all'amor di sé. Ma questo è quanto Kant definiva come *malvagità*.

Anche questa volta Allison tenta di salvare il fenomeno, richiamandosi all'irrazionalità dell'agente (cfr. *KTF* 159). L'impuro *s'illude* di agire per dovere, mentre in realtà non fa altro che assecondare i propri interessi. La sua tendenza al male consiste nella propensione a non riconoscere la propria slealtà nei riguardi della legge morale. Se il fragile si appella a una presunta debolezza per giustificare le proprie manchevolezze, l'impuro interpreta i suoi motivi d'azione in modo tale da nascondere a se stesso il fatto che essi non sono morali.

Poiché le obiezioni fatte a Allison a proposito della sua interpretazione della fragilità sono perfettamente reiterabili riguardo al presente argomento, mi limito qui a ribadire le estreme conseguenze della sua esegesi. L'impurità viene considerata un male all'insegna dell'irrazionalità che abbina la mancata trasparenza verso se stessi, sia alla volontà di non mettersi in cattiva luce, che al rifiuto di indagare sui veri motivi che spingono alla propria azione. Tale irrazionalità limita considerevolmente la libertà dell'uomo, la quale, se concepita in termini di autocoscienza e di autocontrollo, sta nell'incorporare l'effettivo movente dell'azione nella massima relativa a questa, cioè in una decisione consapevole.

Il terzo grado, la *malvagità* consiste nella «tendenza del libero arbitrio a massime che pospongono i moventi tratti dalla legge morale ad altri moventi (non morali)» (*REL* B23). La malvagità corrisponde alla tendenza al male vera e propria, il cui concetto è stato definito nel capitolo precedente. Essa «va considerata colpa pre-meditata» (*REL* B37). E non potrebbe essere diversamente, visto che non si tratta di un capriccio, bensì di una decisione consapevole.

Il malvagio, quando non si lascia andare a vizi, si accontenta di essere «un uomo di buoni costumi» (*REL* B23) anziché «un uomo moralmente buono» (*ibid.*). Per salvare le apparenze egli si preoccupa soltanto di non oltrepassare i limiti della legalità. Kant dice addirittura che «la perversità di cuore [...] può coesistere con una volontà genericamente buona» (*REL* B36). Il concetto di buona volontà qui adoperato non è quello della *Fondazione* (cfr. *FMC* BA1). La buona volontà a cui allude Kant nel passo citato è la legalità del comportamento contrapposta alla moralità dell'intenzione. L'uomo, sebbene non possa avere l'intenzione buona, può conformare

le proprie azioni e massime all'imperativo categorico. Evidentemente tale conformità non è più motivata dal rispetto per la legge morale, bensì da altro, cioè dall'amore di sé; «per esempio, se prendiamo la veracità come principio, siamo liberati dall'ansietà di mantenere l'accordo fra le nostre menzogne e di non smarrirci nelle loro pieghe ingannevoli» (REL B35). La malvagità non porta necessariamente ad azioni contrarie alla legge o alla tendenza verso tali azioni, che sono i vizi; «tuttavia la mentalità secondo cui la semplice assenza del vizio è come tale giudicata conformità dell'intenzione alla legge del dovere [...] dev'esser detta perversità radicale del cuore umano» (REL B36).

Tale mentalità è caratterizzata dal fatto che essa «trae l'uomo in inganno rispetto alle proprie buone o cattive intenzioni» (REL B37), facendo sì che questi scambi la fortuna morale per coscienziosità, non rendendosi conto che è stato tenuto lontano dai vizi dal puro caso, «dall'impotenza, dal temperamento, dall'educazione, dalle circostanze di tempo e di luogo che inducono in tentazione» (*ibid.*). L'atteggiamento dell'uomo da se stesso gabbato e truffato è slealtà. «Questa slealtà, questo non voler vedere [...] ha le sue manifestazioni esterne nell'ipocrisia e nell'inganno verso gli altri [...] e trova il suo fondamento nel male radicale [...]» (REL B38) Ecco di nuovo il motivo dell'*auto-inganno*, il quale nasce dalla mancata volontà di riconoscere la verità sulle proprie intenzioni. Il male radicale distorce il giudizio morale, rendendo possibile l'*auto-inganno* e, conseguentemente, «incerta l'imputazione» (*ibid.*). Si badi che l'*auto-inganno* è un effetto, non la causa del male radicale²⁸. Inoltre esso non viene concepito, nel passo citato, come un paradossale mentire a se stessi, bensì come un oscuro desiderio di non riconoscersi fino in fondo. Tuttavia, qui come prima, non è ben chiaro come la consapevolezza delle proprie massime e l'*auto-inganno* possano essere conciliati. Insomma, l'uomo pervertitore dell'ordine morale interiore è consapevole del suo misfatto? Dato che la colpevolezza del malvagio è considerata premeditata, l'insistenza sull'*auto-inganno* suscita qualche perplessità: com'è possibile ignorare e negare l'ovvio, cioè la propria intenzione morale?

Man mano il tono di Kant s'inasprisce. Se il malvagio è convinto che l'assenza del vizio basti per essere moralmente buono, non la pensa così per ignoranza, bensì per *ipocrisia* (cfr. KTF 160).

²⁸ PRAUSS (98s.) obietta che Kant cade in un circolo vizioso, in quanto la spiegazione del male presupporrebbe già il male quale *ipocrisia*. I testi qui esaminati smentiscono però questa critica; il male radicale è la causa dell'*ipocrisia*.

«Tutti gli attestati di rispetto verso la legge morale – che le rifiutano, però, come movente sufficiente per se stesso, la preponderanza nella propria massima su tutti gli altri motivi di determinazione del libero arbitrio – sono ipocrisia, e la tendenza a tali attestati rivela falsità interiore, cioè la tendenza a mentire a se stessi nell'interpretazione della legge morale a tutto svantaggio di questa [...]» (REL B45).

Ora, l'ipocrisia è più che altro un'espressione di falsità nei confronti altrui, che implica una per quanto lieve coscienza dei propri intenti. Come si può dunque essere ipocriti verso se stessi, cioè mentire a se stessi? Una risposta a questa domanda, Kant non ce la dà, benché insista sulla mendacità del paradossale auto-inganno quale ingrediente del male radicale, arrivando, a tratti, a *identificare* la bugia interiore con il male radicale (cfr. MC-PMDV A83-88; IF 179)²⁹.

1.7. La tendenza al bene: rivoluzione dell'intenzione e riforma dei costumi

La tendenza al male è radicale, ma non tanto da impedire il ristabilimento delle disposizioni originarie al bene. Tale ristabilimento consiste nell'atto opposto alla tendenza al male, cioè nella restaurazione della supremazia del movente morale (REL B52). Tale atto non è da concepirsi come un processo graduale. Anzi, perché l'uomo possa uscire dallo stato di malvagità, «è necessaria una rivoluzione dell'intenzione» (REL B54), la quale avviene «mediante una decisione unica e immutabile» (REL B55). Così l'uomo riconquista la propria bontà, la *virtus noumenon* (REL B54).

Ma la «santità delle massime» (REL B52) non basta; tutt'al più essa avvia l'uomo «verso la santità secondo un progresso indefinito» (REL B53), il quale consiste nell'acquisire oltre all'intenzione buona anche la *virtus phaenomenon* (*ibid.*). Oltre a mutare la sua intenzione da cattiva in buona, l'uomo deve cambiare anche i suoi costumi, cioè cercare la massima «conformità dei suoi atti alla legge» (*ibid.*); oltre che della *moralità* delle proprie massime egli deve preoccuparsi della *legalità* delle sue azioni. Il progresso verso la santità dello *homo phaenomenon* è una lunga «riforma graduale» (REL B54), durante la quale l'agente dovrà ripercorrere all'inverso i tre gradi o stadi del male. Partendo dalla prima massima nuova, cioè dall'intenzione buona (= superamento della malvagità), egli cercherà di non far dipendere più le

²⁹ PRAUSS (99) sostiene che Kant abbandona la concezione *autonoma* dell'etica nell'affermare l'ipocrisia dell'uomo. A mio avviso, questa obiezione sarebbe valida, se e solo se l'ipocrisia fosse o la condizione di possibilità della tendenza al male o identica con essa. Anche Allison (IF 175) ritiene che la malvagità non sia possibile senza l'ipocrisia. Nella *Religione* però Kant non si esprime in questo senso (cfr. PRANTEDA, 339). Tuttavia il latente problema dell'auto-inganno rende difficile, se non impossibile, l'analisi esaustiva delle condizioni dell'imputabilità. La questione della responsabilità morale rimane pertanto incerta (cfr. PRANTEDA, 347-350).

sue decisioni dagli incentivi dell'inclinazione (= superamento dell'impurità) e di non farsi più tentare da situazioni che lo possano indurre ad azioni contrarie alla massima suprema (= superamento della fragilità).

Cosa garantisce però la possibilità di cambiare radicalmente la propria intenzione? Non si tratta forse di un'impresa impossibile?

«La caduta dal bene nel male (se si tiene presente che il male proviene dalla libertà) non è qualcosa di più comprensibile del risollevamento dal male al bene» (REL B49).

E così, visto che la prima è stata possibile, dovrebbe essere attuabile anche il secondo. L'adesione al bene o al male è un atto di libertà e in quanto tale inspiegabile. Se è possibile aderire all'uno, allora anche all'altro. Perché negare questa alternativa significherebbe negare la libertà e quindi anche, *ex post*, l'esistenza stessa del male morale. Né può la libertà dell'uomo, rimanendo intrinsecamente legata alla disposizione al bene, corrompersi al punto tale da non venire più raggiunta dalla voce del dovere. Il dovere però comanda soltanto quello che è possibile fare (REL B50, B54s.).

1.8. Il carattere nomologico e l'atemporalità dell'atto intelligibile

La tendenza al male, così come la rivoluzione dell'intenzione, «è un atto intelligibile, conoscibile soltanto dalla ragione, senza alcuna condizione temporale» (REL B26). L'origine di un effetto, ovvero la sua causa, può essere o razionale o temporale (REL B40). Nel primo caso si considera pertinente al tempo soltanto l'effetto, nel secondo anche la causa. Nel primo caso «l'effetto è riferito a una causa con esso congiunta mediante leggi di libertà» (*ibid.*); il libero arbitrio non è determinato da uno o più eventi temporali, ma da una «rappresentazione razionale» (*ibid.*). Nel secondo caso l'effetto segue «da uno stato anteriore» (*ibid.*). Cercare l'origine temporale di un atto libero o morale sarebbe quindi una contraddizione in termini.

Tutta l'argomentazione ricorda molto la soluzione dell'antinomia fra libertà e determinismo della prima critica (cfr. CRP A532-558/B559-586), cioè la distinzione

³⁰ Tradizionalmente si riassume tale soluzione nel seguente modo: l'uomo in quanto appartenente al mondo sensibile ovvero fenomenico è determinato; l'uomo in quanto appartenente al mondo intelligibile ovvero noumenico è libero. La doppia cittadinanza è comunemente considerata *ontologica* (cfr. SCHULTE, 56-65; anche M. MORI, *Libertà, necessità, determinismo*, Bologna 2001, 35-45 presenta Kant come dualista ontologico). Allison (KTI 3-61, 310-329; KTF 11-53) opta per un dualismo *epistemologico*: l'uomo in quanto *considerato o descritto* facente parte del mondo fenomenico è determinato; in quanto *considerato o descritto* facente parte del mondo noumenico è libero.

tra *carattere intelligibile* e *carattere empirico*³⁰. Difatti Kant prosegue con un esempio che sembra essere una versione breve del caso del bugiardo esaminato nella prima critica (cfr. *CRP* A554-557/B582-585).

«Quando si cerca l'origine razionale di una cattiva azione bisogna vedere in essa un fallo in cui l'uomo è caduto da uno stato di innocenza immediatamente precedente. Infatti, qualunque sia stata la sua condotta precedente e quali che siano le cause naturali che agiscono su di lui, così dall'interno come dall'esterno, la sua azione è libera e non determinata da nessuna di queste cause; di conseguenza essa può e deve sempre essere considerata come un uso originario del suo libero arbitrio. Egli avrebbe dovuto non compierla, qualunque sia stata la circostanza o la condizione in cui sia venuto a trovarsi, perché nessuna causa al mondo può far sì che egli cessi di essere un soggetto che agisce liberamente» (*REL* B42).

L'atemporialità dell'azione morale è dovuta all'idea di un inizio radicale, come se il condizionamento del passato (educazione, ambiente, carattere, esperienze) e del presente (desideri, credenze), le cosiddette «concause occasionali» (*CRP* A554/B582), non esistesse più. Ciò non vuol dire che l'uomo agisca senza motivo. Significa che agisce *come se* lo scegliesse – *ex novo* – al momento della decisione (*CRP* A555/B583).

La spiegazione scientifica è basata sul concetto di causalità e su leggi empiriche; l'ascrizione di libertà e responsabilità, per contro, avviene in un contesto *normativo*. Il biasimo verso il bugiardo è fondato su «una legge della ragione, in base alla quale la ragione è assunta come una causa che, al di fuori di tutte le suddette condizioni empiriche, aveva la possibilità e il dovere di determinare il comportamento dell'uomo in modo diverso» (*ibid.*).

Il concetto kantiano di causalità è nomologico, sia che venga applicato alla sfera fenomenica, sia al potere dell'agente di produrre spontaneamente un effetto nel mondo empirico: «ogni causa efficiente deve avere un carattere, ossia una legge della sua causalità, senza la quale non sarebbe causa» (*CPR* A539/B567). Il *carattere* della ragione è costituito dalle regole pratiche che essa si prescrive, dagli imperativi, dal «dover essere» (*CPR* A547/575). L'esempio citato sopra mette in evidenza che Kant pensa, in primo luogo, agli imperativi *etici*. Talvolta, però, egli chiama in causa anche gli imperativi prudenziali quali garanti della libertà umana (cfr. *CRP* A548/B576, A802/B830). In base a quanto è stato detto circa l'importanza della *Incorporation Thesis*, ormai non resta alcun dubbio che sia gli uni che gli altri debbano la loro causalità al principio soggettivo d'ogni volere ed agire, cioè alle massime. Perché in ultima analisi gli imperativi sarebbero pratici solamente *in teoria*, se

l'agente non li accogliesse nelle sue massime per poi metterli *in pratica*.

Basta la distinzione tra contesto descrittivo e contesto normativo per giustificare la pretesa atemporalità delle azioni libere? Certo, la relazione intercorrente tra motivi in forma di premesse all'interno di un sillogismo pratico e le rispettive azioni in forma di conclusioni è di natura *logica* e, in questo senso, non primariamente temporale (KTF 48). Ma si potrebbe essere a conoscenza di un ragionamento che non avvenisse nel tempo? Ogni decisione in generale consiste nel formulare una massima, che è un atto cosciente. Ora, il buon senso direbbe che l'agente può essere cosciente solo di qualcosa che accade nel tempo. Un atto atemporale sembra pertanto un controsenso.

Senza andare troppo nei particolari, possiamo dire che le decisioni dell'agente sono atemporali solo in uno specifico senso: il concetto di causalità, il fondamento della natura, è per Kant la condizione di possibilità del tempo *oggettivo* (cfr. CRP A189-A211/B232-256). Il tempo oggettivo si stabilisce applicando la categoria di causa ed effetto ai fenomeni. Ogni evento nel tempo oggettivo, anche un'azione umana, è causato da un altro evento; la successione causale garantisce la successione temporale. Ora, le decisioni dell'agente risultano atemporali in quanto non fanno parte del tempo *oggettivo*, perché se ne facessero parte, non sarebbero più spontanee (cfr. KTF 52). Ciò non toglie però che le stesse decisioni siano temporali in quanto attinenti al tempo *soggettivo* del senso interno non strutturato dalla categoria di causa ed effetto. «Il tempo non è altro che la forma del senso interno, ossia dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno» (CRP A33/B49).

Un agente *P*, in un determinato momento *t*, prende la decisione *D* di fare *x*, per un insieme di motivi *M* (desideri e credenze). *M* è emerso prima di *t*, diciamo a *t*⁻¹. L'azione, invece, si compie a *t*⁺¹. Dal punto di vista scientifico-empirico, che è l'ottica della spiegazione causale e, in genere, la *prospettiva della terza persona*, l'oggettività della sequenza temporale $(M/P)t^{-1} \rightarrow (D/P)t \rightarrow (x/P)t^{+1}$ è garantita dalle relazioni causali intercorrenti fra *M*, *D* e *x*. Dal punto di vista morale, che è l'ottica della valutazione (giustificazione) e, in genere, la *prospettiva della prima persona*, tale oggettività non viene garantita, ma nemmeno ambita. *P* ha una percezione temporale di tutte le fasi precedenti a *x*. Il più delle volte la sua percezione corrisponde alla sequenza causale. Ma non potendo applicare il concetto di causa ed effetto al processo decisionale vissuto da lui in prima persona, egli dà solo relativa importanza all'effettivo susseguirsi delle tre fasi indicate nella sequenza oggettiva. Anzi, forse è lecito parlare di una specie di *nunc stans deliberationis* quale fulcro dell'azione. La valutazione definitiva di *M* avviene al momento di *D*, e *D* è un'autentica inten-

zione di P se e solo se P tenta subito di realizzarla, cioè di fare x , oppure, nel caso P abbia preso una decisione per $t^{n>1}$, di fare tutto quanto necessario per essere poi in grado di fare x a $t^{n>1}$.

2. Realtà e necessità del male radicale

2.1. L'universalità del male radicale

Colpisce la radicalità con cui Kant afferma la presenza del male radicale negli uomini. Esso è «strettamente connesso con la natura umana» (REL B23). Pertanto la tendenza al male «è attribuita all'uomo, compreso il migliore» (*ibid.*). Ciò significa che l'esperienza del male, esteriore o interiore che sia, è solo il punto di partenza per una generalizzazione senza limiti: «l'uomo (anche il migliore) è cattivo perché nelle sue massime capovolge l'ordine morale dei moventi nel momento in cui li accetta» (REL B34). Il male radicale negli uomini è *universale* (cfr. REL B39).

Il passaggio dal male radicale quale condizione del male morale al giudizio universale sull'innata malvagità degli uomini si mostra irto di incongruenze: il bene o il male nell'uomo sono innati, ma nello stesso tempo anche imputabili. Essi sono detti innati nel senso che precedono «ogni uso della libertà nel campo dell'esperienza (risalendo alla primissima giovinezza e fino alla nascita) e sono rappresentati come presenti nell'uomo fin dalla nascita, senza che la nascita ne sia la causa» (REL B8). Avere l'intenzione buona o cattiva significa «che la sua acquisizione non è avvenuta nel tempo (cioè che l'uomo è fin dalla fanciullezza, costantemente, o buono o cattivo). [...] E siccome non ci è possibile ricavare questa intenzione [...] da qualche atto temporale originario del libero arbitrio, noi la diciamo una costituzione del libero arbitrio, derivante all'uomo dalla natura (benché essa, in effetti, sia fondata sulla libertà)» (REL B14).

Ora, sulla base di quanto è stato detto sopra circa l'atemporalità dell'atto intellegibile, sembra ragionevole che l'intenzione, non avendo alcuna causa nel tempo ed essendo una scelta talmente fondamentale che non dipende da altre massime dell'agente, venga concepita come *atemporale* relativamente al tempo oggettivo, e *innata* nel senso che appartiene alla libertà dell'agente ancor prima che essa si manifesti nel tempo oggettivo. Molto meno ragionevole, invece, pare il fatto che Kant insista sull'atemporalità e naturalità dell'intenzione anche relativamente al tempo soggettivo, sottolineando che l'uomo è costantemente buono o cattivo *fin dalla nascita*. Non vedo come si possa conciliare questa asserzione con la *Incorporation Thesis*: la formazione di una massima è un atto razionale, certamen-

te non attribuibile a lattanti o bambini piccoli. Forse si potrebbe giustificare questa visione fin troppo “agostiniana”, ponendo l’enfasi sul kantiano *come se*: il bene e il male sono rappresentati *come se* fossero innati – effettivamente Kant si dichiara contrario a qualsiasi concezione *ereditaria* del male (*REL* B41s.).

Ma i problemi non finiscono qui. Qualche pagina dopo leggiamo che la tendenza morale, «pur potendo essere innata, non richiede tuttavia di esser pensata tale, ma può esser considerata acquisita (se è buona), o contratta dall’uomo stesso (se è cattiva)» (*REL* B21). Qui il *come se* di prima, che è stato aggiunto alle parole di Kant nell’estremo tentativo di renderle plausibili e compatibili con il resto della sua teoria, viene ribaltato; l’uomo non è rappresentato come se fosse cattivo per natura, pur non essendolo, ma come se egli non lo fosse, pur potendolo essere.

L’uomo che ha l’intenzione cattiva esprime, per mezzo delle sue massime, «oltre al proprio carattere, anche quello della specie» (*REL* B8). Ciò significa che l’esperienza del male negli altri o in noi stessi ci induce al giudizio secondo cui la specie umana in quanto tale è corrotta.

«Ma che noi, quando diciamo che l’uomo è per natura buono o cattivo, intendiamo, a buon diritto, per uomo non l’individuo singolo (perché in tal caso equivalebbe ad ammettere che l’uno è buono e l’altro cattivo per natura) ma l’intera specie umana, è cosa che potrà essere dimostrata soltanto in seguito, qualora dall’indagine antropologica risulti che le ragioni che ci autorizzano ad attribuire a un uomo come innato uno dei due caratteri, sono tali da non ammettere l’esclusione di un solo individuo, sicché ciò che è detto dell’uomo vale per l’intera specie umana» (*REL* B14s.).

Come si può giustificare un giudizio di questa portata? Per la prova empirica Kant ci fornisce una serie di osservazioni (cfr. *REL* B27-31). Kant intende per «indagine antropologica» tali osservazioni empiriche? Se fosse così, il giudizio in questione risulterebbe ingiustificato, dato che la sola esperienza non basta per dimostrare la validità di un giudizio sintetico a priori, che è universale e apodittico. Ad ogni modo, sembra che per «indagine antropologica» Kant intenda tutto quanto detto sulla tendenza al male (cfr. *REL* B39, nota). Ma anche così la situazione non si sblocca. Perché dal fatto che tale tendenza sia un concetto di notevole forza esplicativa non segue automaticamente la validità della rispettiva proposizione universale.

Il culmine della dialetticità è raggiunto esattamente quando Kant, riassumendo quanto ha detto circa la tendenza al male, introduce il concetto di male radicale.

«La proposizione “l'uomo è cattivo” non può avere altro significato, per ciò che precede, che questo: l'uomo è consapevole della legge morale e, tuttavia, ha accettato nella sua massima di allontanarsi (a volte) da tale legge. Sostenere che egli è cattivo per natura, significa che ciò vale per l'intera specie umana: non però nel senso che tale qualità possa esser ricavata dal concetto della specie umana (dal concetto di uomo in generale) perché in tal caso sarebbe necessaria; ma nel senso che l'uomo, per quanto se ne sa per esperienza, non può essere giudicato diversamente, o anche che è possibile supporre la tendenza al male in ogni uomo, anche nel migliore, come soggettivamente necessaria. Ma siccome questa tendenza deve essere considerata, a sua volta, come moralmente cattiva, quindi non come una disposizione naturale, bensì come qualcosa di imputabile all'uomo, perciò tale da dover consistere in determinate massime del libero arbitrio contrarie alla legge; e siccome queste massime, a causa della libertà, devono essere ritenute per sé contingenti – carattere, questo, incompatibile con l'universalità di tale male, a meno che il principio soggettivo supremo di tutte le massime non sia in qualche modo strettamente congiunto con l'umanità e, per così dire radicato in essa – questa tendenza potrà esser considerata una tendenza naturale al male; e poiché è tale da dover sempre esser riprovevole essa stessa, la potremo definire un male radicale e innato nella natura (e tuttavia procurato a noi da noi stessi)» (REL B26s.).

Kant tenta invano di conciliare due caratteristiche del male radicale diametralmente opposte tra di esse: *universalità e necessità* da una parte e *libertà e imputabilità* dall'altra. Pur di riuscire nell'ardua impresa, egli introduce una terminologia tutt'altro che chiara: cosa significa *soggettivamente necessario*? Che la necessità non derivi da un concetto? Da cosa allora? Dall'impossibilità di *pensare* il contrario? Ebbene, cosa ci impedisce di pensare il contrario, l'esperienza, una barriera psicologica, un argomento trascendentale? Uno spunto offre forse la *Fondazione* con la distinzione tra una volontà determinata dalla sola ragione, in cui coincidono la necessità oggettiva e soggettiva del bene, e una volontà non sufficientemente determinata dalla ragione, per la quale «le azioni riconosciute oggettivamente necessarie, sono soggettivamente contingenti» (FMC BA36). Partendo da questa distinzione, il male radicale consiste, al rovescio, in azioni e massime oggettivamente contingenti, in quanto non scaturiscono dalla sola ragione, ma soggettivamente necessarie, cioè necessarie per l'uomo, in quanto egli opta sempre per il male. Chiediamoci ancora: è la sola esperienza a dirci che l'uomo si decide sempre per il male, oppure è una certezza aprioristica ch'egli non può non farlo – *non posse*

non peccare? Nel primo caso la proposizione in questione non passa di essere un giudizio sintetico a posteriori. Nel secondo caso la proposizione contraddice il fatto che *l'uomo è libero di scegliere fra il bene e il male*.

Per dimostrare l'universalità del male radicale, l'esperienza, per quanto evidente e veritiera, è *troppo poca*, visto che potrebbero esistere anche degli uomini moralmente buoni. E un argomento aprioristico, che Kant comunque non fornisce, sarebbe *troppo*, perché contraddirrebbe il principio fondamentale della teoria dell'agire, la *Incorporation Thesis*: se l'uomo, a priori, non potesse usare la propria libertà se non per fare, almeno inizialmente, il male, allora non avrebbe scelta e la formazione delle massime avverrebbe suo malgrado, invece di essere un atto di autodeterminazione. Si può concludere che Kant si sbaglia quando dice che «non occorre dare una prova formale» (*REL* B27). Perché sarebbe *impossibile* dare tale prova sulla base della sua stessa filosofia pratica³¹.

2.2. La deduzione trascendentale del male radicale

Allison tenta nientemeno di ricostruire una deduzione trascendentale del male radicale (cfr. *KTF* 154-157). Il giudizio sintetico a priori in questione seguirebbe da due premesse: a) l'intenzione morale di un agente non è mai indifferente (= rigorismo); b) è impossibile attribuire una tendenza al bene ad un agente finito e patologicamente affetto. La premessa (a) è stata esaminata e, pur con qualche riserva, difesa in precedenza. La premessa (b), invece, va giustificata.

Un essere che si decidesse spontaneamente per il bene, non sarebbe esposto a tentazioni, né percepirebbe il supremo principio morale come imperativo. Un essere finito come l'uomo, invece, non si decide spontaneamente per il bene; il supremo principio morale rimane *soggettivamente contingente* e *oggettivamente necessario*. Nella seconda critica Kant sostiene che la perfezione morale, la santità, non è raggiungibile per l'uomo (*CRPR* A220); «lo stato morale in cui può trovarsi è la virtù, cioè l'intenzione morale in lotta, non la santità nel presunto possesso di una perfetta purezza delle intenzioni della volontà» (*CRPR* A151). La perenne tentabilità dell'uomo non gli impedisce di sottomettere i propri desideri e interessi ai comandamenti della legge morale. Ma gli impedisce di fare il suo dovere con cuore lieto. Che l'uomo sia cattivo per natura significa quindi ch'egli non potrà mai avere una volontà santa. Il punto cruciale è che l'uomo obbedisce alla legge con riluttanza, il

³¹ Cfr. SCHULTE, 87.

che non dimostra solo una mancanza di santità, ma una reale tendenza a subordinare le considerazioni morali ai propri interessi, cioè una tendenza a lasciarsi indurre in tentazione dall'inclinazione di violare la legge morale.

Allison ontologizza il male radicale, quasi si trattasse di un *male metafisico*. Pur ammettendo che l'uomo, per via della sua sensibilità, sia perennemente tentabile, non ne segue ch'egli abbia una tendenza al male. Nella stessa *Religione* leggiamo che l'uomo può rivoluzionare la propria intenzione morale per riformare, in seguito, progressivamente, anche i suoi costumi (*REL* B52-54). Durante tale processo di riforma l'uomo rimarrà suscettibile alla tentazione, perché non sarà mai perfettamente razionale. Tuttavia, se Allison avesse ragione, l'uomo non potrebbe mai rivoluzionare o perseverare la propria intenzione. La mera sensibilità del suo essere lo condannerebbe alla malvagità. Infine, anche se una certa riluttanza a fare il proprio dovere è segno di depravazione morale, ciò dimostra soltanto che l'uomo, *tale quale appare nell'esperienza*, tende a mettere il proprio ego al di sopra della morale, ma non che non avrebbe mai potuto comportarsi diversamente.

«More precisely, since this openness to temptation is not a mere consequence of the fact that we have a sensuous nature but reflects an attitude that we take toward this nature or, better, a value we place on its requirements, it may be imputed. And since this evaluation stems from a concern with our well-being that is inseparable from our nature as *rational* animals, it is “rooted in humanity itself” (the predisposition to humanity) and is, therefore, universal» (*KTF* 157).

Sono perfettamente d'accordo con la prima frase, ma altrettanto convinto che la seconda contenga un *non sequitur*. Perché dal fatto che la preoccupazione per la propria felicità appartenga alla natura dell'agente razionale, non segue che l'egoismo prenda *universalmente* il sopravvento sulle considerazioni morali. Certo, la tendenza al male è resa *possibile* dalla disposizione all'umanità. Ma non ne scaturisce di necessità. Altrimenti avremmo una disposizione al bene che sarebbe, di per sé, una tendenza al male, il che sarebbe una contraddizione di termini.