

Kant, «Critica della ragion pratica»*

1 La ragion pratica è pura

Vi è un'apparente asimmetria nel titolo delle due prime Critiche kantiane. Perché Critica della ragion pratica e non allora Critica della ragione teoretica? Perché la prima Critica evidenzia il carattere "puro" messo invece da parte nel titolo della seconda? Perché, se esiste una ragion pura, essa è essenzialmente pratica, in quanto dalla moralità vengono necessariamente espunti i moventi sensibili. La ragion pratica, in quanto tale da determinare correttamente il regno dei fini, è necessariamente pura: qui non si tratta pertanto di limitare il campo della ragione, come avveniva nella prima Critica, ma al contrario di affermare l'esistenza di tale ragione nel suo uso pratico puro.

Tutti i passi sono dati secondo la seguente edizione: I. Kant, Critica della ragion pratica, trad. it. di F. Capra riveduta da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1974.

La seguente trattazione spiega abbastanza il motivo per cui questa Critica non è intitolata Critica della ragion pura pratica, ma semplicemente Critica della ragion pratica in genere, benché il parallelismo di essa con la ragione speculativa sembri richiedere il primo titolo. Essa deve semplicemente dimostrare che vi è una ragion pura pratica, e a questo fine ne critica l'intera facoltà pratica. Se riesce in ciò, essa non ha bisogno di criticare la stessa facoltà pura, per vedere se la ragione non oltrepassi se stessa con questa facoltà, come con una semplice presunzione (come invero accade con la ragione speculativa). Poiché se essa, come ragion 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.

Con questa facoltà è ormai stabilita anche la libertà trascendentale e, invero, presa nel senso assoluto del quale aveva bisogno la ragione speculativa nell'uso del concetto di causalità, per scampare dall'antinomia in cui essa inevitabilmente cade quando vuol concepire l'incondizionato nella serie delle relazioni causali; il quale concetto però essa poteva stabilire in modo solamente problematico, come non impossibile a pensare, senza assicurargli la realtà oggettiva, soltanto per non esser attaccata nella sua essenza e precipitata in un abisso di scetticismo, mediante la pretesa impossibilità di ciò che essa deve lasciar valere almeno come pensabile.

Il 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, anche della speculativa, e tutti gli altri concetti (quelli di Dio e dell'immortalità), i quali, come semplici idee, nella ragione speculativa rimangono senza sostegno, ora si uniscono ad esso e ricevono con esso e per mezzo di esso la stabilità e la realtà oggettiva, ossia la loro possibilità è dimostrata dal fatto che la libertà è reale; poiché quest'idea si manifesta con la legge morale.

* Questo testo è stato composto con \LaTeX

Ma la libertà è anche 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. Le idee di Dio e dell'immortalità, invece, non sono condizioni della legge morale, ma soltanto condizioni dell'oggetto necessario di una volontà determinata mediante questa legge, cioè dell'uso semplicemente pratico della nostra ragion pura. Quindi noi possiamo affermare di non conoscere, né percepire, non dico semplicemente la realtà, ma neanche la possibilità di queste idee. Nondimeno esse sono le condizioni dell'applicazione della volontà determinata moralmente all'oggetto che le è dato a priori (il sommo bene). Perciò si può e si deve ammettere la loro possibilità in questa relazione pratica, senza però conoscerla né percepirla teoricamente. Per quest'ultima esigenza è sufficiente allo scopo pratico che esse non contengano impossibilità interna (contraddizione). Questo è il fondamento del consenso, semplicemente soggettivo in confronto con la ragione speculativa, ma di valore oggettivo per una ragione bensì pura, ma pratica, pel quale alle idee di Dio e della immortalità mediante il concetto della libertà son procurati la realtà oggettiva e il diritto, anzi la necessità soggettiva (bisogno della ragion pura) di ammetterle, senza che per ciò tuttavia la ragione sia estesa nella sua conoscenza teoretica; vien data soltanto la possibilità, che prima era solo un problema, e qui diventa asserzione, e così l'uso pratico della ragione è connesso con gli elementi dell'uso teoretico. E questo bisogno non è il bisogno quasi ipotetico di un intento arbitrario della speculazione, che si debba ammettere qualcosa, se si vuol salire alla perfezione dell'uso della ragione nella speculazione; ma è bisogno [avente forza] di legge ammettere qualcosa senza cui non può avvenire ciò che irremissibilmente si deve porre come scopo del proprio fare e permettere.

(*Prefazione*; trad. it. pp. 3–5)

2 Uso teoretico e uso pratico della ragione

Non vi sono due ragioni, una teoretica e una pratica, ma due diversi usi, uno teoretico e uno pratico, della ragione, che è sempre la medesima. Con le parole dello stesso Kant, «... se la ragion pura può esser pratica di per sé, e tale è realmente, come la coscienza della legge morale dimostra, essa è sempre una sola e medesima ragione che, sia sotto il rispetto teoretico sia sotto quello pratico, giudica secondo principi a priori» (Lib. II, Cap. II, § 3, trad. it. p. 147)

L'uso teoretico della ragione si applicava agli oggetti della sola facoltà della conoscenza, e una critica della ragione, relativamente a quest'uso, riguardava solo propriamente la facoltà pura della conoscenza, poiché questa faceva nascere il sospetto, che si confermava anche in seguito, che essa si perdesse facilmente oltre i suoi limiti, dietro oggetti inaccessibili o concetti affatto contraddittori. Con l'uso pratico della ragione accade ormai diversamente. In questo la ragione si applica ai motivi determinanti della volontà, la quale 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). Poiché qui almeno la ragione può bastare alla determinazione della volontà, ed ha sempre realtà oggettiva, in quanto si tratta solamente del volere. Ecco dunque la prima questione: 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. Ora qui si fa avanti un concetto della causalità giustificato mediante la Critica della ragion pura, sebbene non suscettibile di

rappresentazione empirica, cioè il concetto della libertà; e se noi ora possiamo trovar argomenti da dimostrare che questa proprietà appartiene veramente alla volontà umana (e così pure alla volontà di tutti gli esseri razionali), con ciò verrà messo in chiaro, non solo che la ragion pura può essere pratica, ma che essa solo, e non la ragione limitata empiricamente, è pratica in modo incondizionato. Perciò noi avremo da trattare una critica, non della ragion pura pratica, ma soltanto della ragion pratica in genere. Poiché la ragion pura, quando si sia dimostrato che vi è una tale ragione, non ha bisogno di critica. Essa stessa contiene la regola per la critica di tutto il suo uso. 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. L'uso della ragion pura, se è stabilito che essa esista, è solo immanente; invece l'uso empiricamente condizionato, che si arroga il potere dispotico, è al contrario trascendente, e si manifesta in pretese e precetti, che superano affatto il suo dominio. Il che è precisamente l'opposto di ciò che poteva esser detto della ragione pura nell'uso speculativo.

(Introduzione; trad. it. pp. 17–18)

3 I principi della ragion pratica

3.1 Definizione dei principi pratici

Viene qui posta la distinzione fra le determinazioni soggettive della volontà (dette massime), e le determinazioni oggettive o universali, che sono gli imperativi. Solo questi ultimi sono dettati dalla ragione. Kant muove dunque dall'assunto che in ambito etico non esiste esclusivamente l'arbitrio individuale o valori condivisi solo di fatto, ma è presente una legislazione universalmente valida.

I principi pratici sono proposizioni che contengono una determinazione universale della volontà, la quale ha sotto di sé parecchie regole pratiche. Essi sono soggettivi, ossia massime, se la condizione vien considerata dal soggetto come valida soltanto per la sua volontà; ma oggettivi, ossia leggi pratiche, se la condizione vien riconosciuta come oggettiva, cioè valida per la volontà di ogni essere razionale.

3.2 Le leggi pratiche

Lo Scolio approfondisce la distinzione fra massime e imperativi. Kant insiste inoltre sul fatto che le regole della moralità devono essere incondizionate (oppure risulterebbero imperativi ipotetici), e pertanto non devono prendere in considerazione i loro effetti pratici e nemmeno la concreta possibilità di essere realizzate. Ciò non significa che Kant non tenga in considerazione o addirittura non consideri l'attuazione effettiva dei comportamenti morali: quanto intende sottolineare è che il fondamento dell'azione morale non deve poggiare su determinanti esterni.

Se si ammette che la ragion pura possa contenere in sé un motivo pratico, cioè che basti alla determinazione della volontà, allora vi sono leggi pratiche; se no, tutti i principi pratici saranno semplici massime. Nella volontà affetta patologicamente di un essere razionale si può trovare un contrasto delle massime con le leggi pratiche riconosciute dalla stessa volontà. Per es., ciascuno può farsi una massima di non sopportare invendicata alcuna offesa, eppure nello stesso tempo vedere che questa non è una legge pratica,

ma soltanto una sua massima, mentre come regola per la volontà di ogni essere razionale non potrebbe andar d'accordo con se stessa in un'unica massima. Nella conoscenza della natura i principi di ciò che accade (per es., il principio dell'uguaglianza dell'azione e della reazione nella comunicazione del movimento) sono nello stesso tempo leggi della natura; poiché l'uso della ragione là è teoretico e determinato dalla natura dell'oggetto. Nella conoscenza pratica, cioè in quella che si occupa semplicemente dei motivi determinanti della volontà, i principi che c'imponiamo non sono ancora perciò delle leggi alle quali sia inevitabile sottostare, perché la ragione nell'uso pratico ha da fare col soggetto, cioè con la facoltà di desiderare, e secondo la disposizione particolare di questa facoltà si può adattare variamente la regola. La regola pratica è sempre un prodotto della ragione, perché prescrive l'azione come mezzo all'effetto come fine. Ma per un essere, per cui il motivo determinante della volontà non è unicamente la ragione, questa regola è un imperativo, cioè una regola che viene caratterizzata mediante un dovere esprime la necessità oggettiva dell'azione: essa significa che, se la ragione determinasse interamente la volontà, l'azione avverrebbe immancabilmente secondo questa regola. Gli imperativi hanno dunque valore oggettivo, e sono affatto differenti dalle massime, in quanto queste sono principi soggettivi. Quelli invece, o determinano le condizioni della causalità dell'essere razionale, come causa efficiente, semplicemente riguardo all'effetto e alla sufficienza ad esso, o determinano soltanto la volontà, sia questa sufficiente o no all'effetto. I primi sarebbero imperativi ipotetici, e conterrebbero semplici precetti dell'abilità; i secondi invece sarebbero imperativi categorici e soltanto leggi pratiche. Dunque le massime sono bensì principi, ma non imperativi. Ma gli stessi imperativi, se son condizionati, cioè se determinano la volontà non semplicemente come volontà, ma soltanto relativamente a un effetto desiderato, cioè se sono imperativi ipotetici, sono bensì precetti pratici, ma non leggi. Queste ultime devono determinare sufficientemente la volontà come volontà, ancor prima che io domandi se ho il potere necessario a un effetto desiderato, o che cosa debba fare per produrlo.

Quindi esse devono essere categoriche, altrimenti non sono leggi, perché manca loro la necessità che, se dev'essere pratica, dev'esser indipendente da condizioni patologiche, quindi da condizioni che aderiscano accidentalmente alla volontà. Se, per es., dite a qualcuno che deve lavorare e risparmiare nella giovinezza per non stentare nella vecchiezza: questo è un precetto pratico giusto, e nello stesso tempo importante, della volontà. Ma si vede facilmente che la volontà qui è diretta a qualche altra cosa, di cui si suppone in essa il desiderio; desiderio che dev'essere lasciato all'agente stesso, sia che egli preveda ancora altri mezzi oltre al patrimonio acquistato, o che non spera punto di diventar vecchio, o pensi che un giorno, in caso di povertà, potrà campare alla peggio. La ragione, dalla quale solamente possono derivare tutte quelle regole che contengono la necessità, pone bensì in questo suo precetto anche la necessità (poiché altrimenti esso non sarebbe un imperativo), ma la necessità è condizionata soltanto soggettivamente, e non può esser supposta nello stesso grado in tutti i soggetti. Affinché la ragione possa dare leggi, si richiede che essa abbia bisogno di presupporre semplicemente se stessa, perché la regola è oggettiva e universalmente valida solo quando vale senza condizioni accidentali e soggettive, che distinguono un essere razionale da un altro. Ora, se dite ad alcuno che egli non deve mai far promesse false, questa è una regola che riguarda semplicemente la sua volontà: i fini che l'uomo può avere possono venire o no conseguiti mediante essa; il semplice volere è ciò che dev'essere determinato interamente a priori mediante quella regola. Ora, se si trova che questa regola è praticamente giusta, essa è una legge, perché è un imperativo categorico. Dunque le leggi pratiche si riferiscono soltanto alla volontà, senza considerare ciò che vien effettuato mediante la causalità di essa; e si può astrarre dalla causalità (come appartenente al mondo sensibile), per aver

queste leggi pure.

(Libro I – *Analitica della ragion pura pratica*;
Cap I, *Dei principi della ragion pura pratica*, § 1 e Scolio; trad. it. pp. 23–25)

4 L'imperativo categorico

4.1 Il carattere formale dell'imperativo categorico

Se il primo carattere fondamentale dell'imperativo categorico è la sua incondizionatezza, il secondo è la sua formalità. L'imperativo categorico definisce non il contenuto dell'azione morale, ma la sua forma. Solo a questa condizione può salvaguardare la sua universalità. In parallelo, i moventi autentici e anzi esclusivi dell'azione morale non possono essere esterni (denominati per l'appunto «moventi esterni») come il piacere, la felicità, l'amore di sé, bensì il valore intrinseco di quanto prescritto.

Se un essere razionale deve concepire le sue massime come leggi pratiche universali, esso può concepire queste massime soltanto come principi tali che contengano il motivo determinante della volontà, non seconda la materia, ma semplicemente secondo la forma.

La materia di un principio pratico è l'oggetto della volontà. Questo è il motivo determinante della volontà, oppure non è. Se è il motivo determinante, la regola della volontà è soggetta a una condizione empirica (la relazione della rappresentazione determinante al sentimento del piacere e del dispiacere), quindi non è una legge pratica. Ora, di una legge, se si astrae da essa ogni materia, cioè ogni oggetto della volontà (come motivo determinante), non rimane che la semplice forma di una legislazione universale. Dunque un essere razionale, o non può affatto concepire nello stesso tempo i suoi principi soggettivamente pratici, cioè le sue massime, come leggi universali, oppure deve ammettere che la semplice forma di quelle massime secondo la quale esse sono atte alla legislazione universale, le faccia per sé sola leggi pratiche.

Quale forma nella massima si adatti alla legislazione universale, quale no, questo lo può distinguere, senza bisogno d'istruzione, l'intelletto più comune. Io mi son fatto, per es., una massima di aumentare con tutti i mezzi sicuri le mie sostanze. Ora è nelle mie mani un deposito, e il padrone di esso è morto e non ha lasciato nessuno scritto a questo riguardo. Naturalmente questa è il caso della mia massima. Ora, io voglio soltanto sapere se quella massima può anche valere come legge pratica universale. Io l'applico dunque al caso presente, e domando se essa può ricevere la forma di una legge, e quindi se io, mediante la mia massima, potrei nello stesso tempo fare una legge di questo genere: che ognuno può negare di aver un deposito, la cui consegna nessuno può provare. Io vedo subito che in tal principio, come legge, distruggerebbe se stessa, perché farebbe sì che non vi sarebbe più alcun deposito. Una legge pratica, che io riconosca per tale, deve rendersi atta alla legislazione universale; questa è una proposizione identica, e quindi chiara per sé. Ora, se io dico che la mia volontà è soggetta a una legge pratica, non posso addurre la mia inclinazione (per es., nel caso presente la mia cupidigia) come motivo determinante di essa, conveniente a una legge pratica universale; perché questa inclinazione, lungi da poter essere atta a una legislazione universale, deve piuttosto distruggere se stessa nella forma di una legge universale.

(Libro I – *Analitica della ragion pura pratica*;
Cap. I, *Dei principi della ragion pura pratica*, § 4, Teorema III e Scolio; trad. it. pp. 33–35)

4.2 La libertà

Vi è implicazione reciproca fra libertà e legge morale. Non avendo ancora enunciato la legge morale, Kant afferma per il momento in forma ipotetica che se la volontà è determinabile da un puro concetto razionale (cioè esclusivamente formale) come quello di forma legislativa, allora la volontà è del tutto affrancata dalla causalità, che è invece la legge naturale che governa le interazioni tra i fenomeni.

Supposto che la semplice forma legislativa delle massime sia il motivo determinante sufficiente di una volontà, trovare la natura di quella volontà che è determinata solo per questa forma.

Siccome la semplice forma della legge non può esser rappresentata se non dalla ragione, e quindi non è un oggetto dei sensi, e per conseguenza non appartiene nemmeno ai fenomeni; così la rappresentazione di essa come motivo determinante della volontà si distingue da tutti i motivi che determinano gli eventi naturali secondo la legge di causalità, perché in questi i motivi determinanti devono anche essere fenomeni. Ma, se nessun altro motivo determinante della volontà può servir di legge a questa, se non semplicemente quella forma legislativa universale: una tale volontà dev'esser considerata come affatto indipendente dalla legge naturale dei fenomeni, cioè dalla legge di causalità degli uni rispetto agli altri. Ma una tale indipendenza si chiama libertà nel senso più stretto, cioè trascendentale. Dunque una volontà, a cui la semplice forma legislativa delle massime può servir di legge, è una volontà libera.

(Libro I – *Analitica della ragion pura pratica*;
Cap. I, *Dei principi della ragion pura pratica*, § 5. Problema I; trad. it. p. 36)

4.3 La determinazione della volontà libera

La nostra consapevolezza della legge morale è la ratio cognoscendi della libertà, laddove la libertà è la ratio essendi della moralità. La libertà non è infatti oggetto di possibile constatazione empirica o di una qualche forma di conoscenza diretta. D'altro canto, richiedere una dimostrazione della libertà è un controsenso, poiché ciò che è libero non può vincolarsi a null'altro. L'uomo può acquisirne consapevolezza solo e proprio considerando il suo agire morale e cogliendone nella libertà il fondamento.

Supposto che una volontà sia libera, trovar la legge che sola è atta a determinarla necessariamente.

Siccome la materia della legge pratica, cioè un oggetto della massima, non può mai essere data se non empiricamente, ma la volontà libera, come indipendente dalle condizioni empiriche (cioè appartenenti al mondo sensibile), deve nondimeno esser determinabile; così una volontà libera, indipendente dalla materia della legge, deve tuttavia trovare un motivo determinante nella legge. Ma, oltre la materia, nella legge non è contenuto altro che la forma legislativa. Dunque la forma legislativa, in quanto è contenuta nella massima, è ciò che solo può costituire un motivo determinante della volontà libera.

La libertà e la legge pratica incondizionata si corrispondono dunque reciprocamente. Ora io qui non domando se esse siano anche differenti in realtà, e se una legge incondizionata non sia piuttosto semplicemente la coscienza di sé di una ragion pura pratica, e questa sia affatto identica col concetto positivo della libertà; ma donde comincia la nostra conoscenza dell'incondizionato pratico, se dalla libertà, o dalla legge pratica. Dalla libertà non può cominciare; infatti noi non possiamo né divenir consci di essa

immediatamente, perché il suo primo concetto è negativo, né dedurla dall'esperienza, perché l'esperienza ci manifesta soltanto la legge dei fenomeni, e quindi il meccanismo della natura, il quale è affatto l'opposto della libertà. Dunque è la legge morale ciò di cui diveniamo consci immediatamente (appena formiamo la massima della volontà), ciò che ci si presenta anzitutto, e che, poiché la ragione ci presenta quella legge come un motivo determinante sopra cui le condizioni sensibili non possono prevalere, ma che è affatto indipendente da esse, ci conduce direttamente al concetto della libertà. Ma come è anche possibile la coscienza di quella legge morale? Noi possiamo divenir consci delle leggi pure pratiche, come siamo consci dei principi teoretici puri, se poniamo mente alla necessità con cui la ragione ce li prescrive, e all'astrazione da tutte le condizioni empiriche che essa ci indica, il concetto di una volontà pura deriva da quelle leggi, come la coscienza di un intelletto puro deriva da quei principi. Che questa sia la vera subordinazione dei nostri concetti, e che soltanto la moralità ci riveli il concetto della libertà, e quindi solamente la ragion pratica in questo concetto presenti alla ragione speculativa il problema più insolubile, per metterla mediante esso nel più grande imbarazzo, appare già da questo: che, siccome niente può venir spiegato nei fenomeni per il concetto della libertà, ma qui il meccanismo naturale deve sempre costituire il filo conduttore; e inoltre anche l'antinomia della ragion pura, se nella serie delle cause vuol salire all'incondizionato, s'involge nell'incomprensibile, tanto con un concetto come coll'altro, mentre l'ultimo (il meccanismo) è almeno atto alla spiegazione dei fenomeni; non si sarebbe mai venuti all'impresa pericolosa d'introdurre la libertà nella scienza, se la legge morale, e con essa la ragion pratica, non vi fossero pervenute e non ci avessero imposto questo concetto. Ma anche l'esperienza conferma quest'ordine dei concetti in noi. Supponete che qualcuno asserisca della sua inclinazione lussuriosa, che essa gli è affatto invincibile quando gli si presentano l'oggetto amato e l'occasione propizia; e domandate se, qualora fosse rizzata una forza davanti alla casa dove egli trova quest'occasione, per impiccarvelo non appena avesse goduto il piacere, in tal caso egli non vincerebbe la sua inclinazione. Non ci vuol molto a indovinare ciò che egli risponderebbe. Ma domandategli se, qualora il suo principe, con minacce della stessa pena di morte immediata, pretendesse che egli facesse una falsa testimonianza contro un uomo onesto, che il principe volesse rovinare con speciosi pretesti, se allora egli, per quanto grande possa essere il suo amore alla vita, crederebbe possibile vincerlo. Forse egli non oserebbe assicurare se lo vincerebbe o no; ma che ciò gli sia possibile, lo deve ammettere senza difficoltà. Egli giudica dunque di poter fare qualche cosa, perché è conscio di doverlo fare, e conosce in sé la libertà che altrimenti, senza la legge morale, gli sarebbe rimasta incognita.

(Libro I – *Analitica della ragion pura pratica*;

Cap. I, *Dei principi della ragion pura pratica*, § 6. Problema II e Scolio; trad. it. pp. 36–38)

4.4 La formulazione principale dell'imperativo categorico

È questa la prima e fondamentale formulazione dell'imperativo categorico, che però si integra con quella secondo cui il soggetto morale deve agire in modo da risultare, mediante le sue massime, come una volontà universalmente legislatrice. La legge fondamentale della ragion pratica pone dunque l'accento sull'autonomia del soggetto, tema che sarà ripreso e sviluppato poco sotto.

LEGGE FONDAMENTALE DELLA RAGION PURA PRATICA

Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale.

La geometria pura ha dei postulati come proposizioni pratiche, le quali però non contengono se non la supposizione che si possa fare qualcosa, e, se mai si richiedesse, si debba farla; e queste sono le sole sue proposizioni che riguardino un'esistenza. Sono adunque leggi pratiche sotto una condizione problematica della volontà. Ma qui la regola dice che si deve assolutamente operare in un certo modo. La regola pratica è dunque incondizionata, e quindi rappresentata a priori come una proposizione pratica categorica, mediante la quale la volontà viene assolutamente e immediatamente (per la regola pratica stessa, la quale qui è dunque legge) determinata oggettivamente. Poiché qui la ragion pura pratica in sé è immediatamente legislativa. La volontà è concepita come indipendente dalle condizioni empiriche, e quindi come volontà pura, determinata mediante la semplice forma della legge; e questo motivo determinante è considerato come la condizione suprema di tutte le massime. La cosa è abbastanza singolare, e non ha l'uguale in tutta la conoscenza pratica rimanente, Poiché il pensiero a priori di una legislazione universale possibile, il quale dunque è semplicemente problematico, vien presentato incondizionatamente come legge, senza prender in prestito qualcosa dall'esperienza o da una volontà esterna. Ma esso non è neanche un precetto secondo il quale deve avvenire un'azione per cui è possibile un effetto desiderato (poiché allora la regola sarebbe sempre condizionata fisicamente), ma è una regola che determina a priori semplicemente la volontà rispetto alla forma delle sue massime; e allora una legge, la quale serve semplicemente allo scopo della forma soggettiva dei principi, non è impossibile, almeno a concepirsi, come motivo determinante mediante la forma oggettiva di una legge in genere. La coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto [*Factum*] della ragione, non perché si possa dedurre per ragionamento da dati precedenti della ragione, per es., dalla coscienza della libertà (perché questa coscienza non ci è data prima), ma perché essa ci s'impone per se stessa come proposizione sintetica a priori, la quale non è fondata su nessuna intuizione né pura né empirica; mentre essa sarebbe analitica, se si presupponesse la libertà della volontà, per la quale però, come concetto positivo, si richiederebbe un'intuizione intellettuale, la quale qui non si può affatto ammettere. Eppure, per riguardare senza falsa interpretazione questa legge come data, si deve ben notare che essa non è empirica, ma è il fatto particolare della ragion pura, la quale per esso si manifesta come originariamente legislativa (*sic volo, sic iubeo*).

(Libro I – *Analitica della ragion pura pratica*;
Cap. I, *Dei principi della ragion pura pratica*, § 7. *Legge fondamentale della ragion pura pratica* e Scolio; trad. it. pp. 39–40)

5 Autonomia, libertà e natura

5.1 L'autonomia

Il concetto di autonomia è l'elemento chiave dell'etica kantiana. Finora Kant ha prodotto un concetto semplicemente negativo della libertà come indipendenza dalla materia. Ora passa a una sua definizione positiva, che si incarna per l'appunto nel concetto di autonomia. È la ragione pura pratica a dover stabilire le leggi della moralità: qualunque altra soluzione fa ricadere la ragion pratica nell'eteronomia.

L'autonomia della volontà è l'unico principio di tutte le leggi morali e dei doveri che loro corrispondono: invece ogni eteronomia del libero arbitrio, non solo non è la base di alcun obbligo, ma piuttosto è contraria al principio di questo e alla moralità della volontà. Cioè il principio unico della moralità consiste nell'indipendenza da ogni

materia della legge (ossia da un oggetto desiderato), e nello stesso tempo nella determinazione del libero arbitrio mediante la semplice forma legislativa universale cui una massima dev'esser capace, Ma quell'indipendenza è la libertà nel senso negativo; invece, questa legislazione propria della ragion pura e, come tale, pratica, è la libertà nel senso positivo. Dunque la legge morale non esprime nient'altro che l'autonomia della ragion pura pratica, cioè della libertà; e questa è anche la condizione formale di tutte le massime, alla quale condizione soltanto esse possono accordarsi con la legge pratica suprema. Se dunque la materia del volere, la quale non può esser altro che l'oggetto di un desiderio unito con la legge, entra nella legge pratica come condizione della possibilità di essa, allora ne deve seguire l'eteronomia del libero arbitrio, cioè la dipendenza dalla legge naturale, da un impulso o da un'inclinazione, e la volontà non si dà essa stessa la legge, ma soltanto il precetto dell'osservanza razionale delle leggi patologiche; ma la massima, che in questo modo non può mai contenere la forma legislativa universale, in tal maniera non solo non è la base di alcun obbligo, ma è anzi contraria al principio di una ragion pura, e quindi anche all'intenzione morale, se pur l'azione che ne risulta dovesse esser conforme a legge.

(Libro I – *Analitica della ragion pura pratica*;

Cap. I, *Dei principi della ragion pura pratica*, § 8. Teorema IV; trad. it. pp. 42–43)

5.2 Moralità e natura

La libertà è per la ragione un fatto che non si conosce e non si dimostra. Mentre la volontà di un essere razionale si riconosce soggetta all'ordine naturale all'interno della natura, in ambito pratico si trasforma e riesce a dare essa le sue leggi al mondo. Questo mondo è tuttavia quello intelligibile, dove la categoria di causa viene mantenuta, ma in una diversa accezione rispetto a quella presente nella Critica della ragion pura. Infatti qui l'uomo non tanto si conosce come causa, quanto si pensa come causa.

L'analitica dimostra che la ragion pura può esser pratica, cioè può determinare per sé, indipendentemente da ogni elemento empirico, la volontà; — e invero dimostra ciò mediante un fatto in cui la ragion pura appare a noi realmente pratica, cioè l'autonomia nel principio della moralità mediante il quale essa determina la volontà all'azione. — Nello stesso tempo questa analitica mostra che questo fatto è legato inseparabilmente con la coscienza della libertà della volontà, anzi è a quella identico; e mediante esso la volontà di un essere razionale, che come appartenente al mondo sensibile si riconosce soggetto necessariamente come le altre cause efficienti alle leggi di causalità, ha nel pratico, pero nello stesso tempo, da un altro lato, cioè come essere in sé, coscienza della sua esistenza determinabile in un ordine intelligibile delle cose, invero non conforme a un'intuizione particolare di se stesso, ma a certe leggi dinamiche che determinano la causalità di esso nel mondo sensibile; poiché è stato abbastanza dimostrato altrove che la libertà, se ci è attribuita, ci trasporta in un ordine intellegibile delle cose.

Ora, se noi confrontiamo con ciò la parte analitica della Critica della ragion pura speculativa, appare un notevole contrasto delle due analitiche l'una rispetto all'altra. Là non erano dei principi, ma l'intuizione sensibile pura (lo spazio e il tempo) il primo dato che faceva possibile la conoscenza a priori, e invero solo per gli oggetti dei sensi. Principi sintetici derivati da semplici concetti senza intuizione erano impossibili, anzi potevano esistere soltanto in relazione alla intuizione, che era sensibile, e quindi anche soltanto in relazione agli oggetti di un'esperienza possibile, perché i concetti dell'intelletto, legati con quest'intuizione, rendevano possibile soltanto quella conoscenza che chiamiamo esperienza. Oltre gli oggetti dell'esperienza, e quindi delle cose come

noumeni, di pieno diritto era negata alla ragione speculativa ogni conoscenza positiva. Pure questa faceva tanto da porre al sicuro il concetto dei noumeni, cioè la possibilità, anzi la necessità di pensarli, e, per es., salvava da ogni obbiezione l'ammetter la libertà, considerata negativamente, come affatto compatibile con quei principi e quelle limitazioni della ragion pura teoretica, senza però far conoscere di tali oggetti qualcosa di determinato e di estensivo, ché anzi toglieva ogni veduta di essi.

Invece la legge morale, quantunque non se ne dia nessuna veduta, pure presenta un fatto assolutamente inesplicabile con tutti i dati del mondo sensibile e con tutto l'ambito dell'uso teoretico della nostra ragione, un fatto che ci indica un mondo dell'intelletto puro, anzi lo determina in modo affatto positivo e ce ne fa conoscere qualcosa, e cioè una legge.

Questa legge deve procurare al mondo dei sensi, come a una natura sensibile (per quanto riguarda gli esseri razionali), la forma di un mondo dell'intelletto, cioè di una natura soprasensibile, senza però recar danno al suo meccanismo. Ora la natura nel senso più generale è l'esistenza delle cose sotto leggi. La natura sensibile degli esseri razionali in genere è l'esistenza di essi sotto leggi condizionate empiricamente; quindi, per la ragione, è eteronomia. La natura soprasensibile degli stessi esseri è invece la loro esistenza secondo leggi, le quali sono indipendenti da ogni condizione empirica, e quindi appartengono all'autonomia della ragion pura. E siccome le leggi secondo le quali l'esistenza delle cose dipende dalla conoscenza sono pratiche, così la natura soprasensibile, in quanto ci possiamo fare un concetto di essa, è nient'altro che una natura sotto l'autonomia della ragion pura pratica. Ma la legge di questa autonomia è la legge morale, la quale è dunque la legge fondamentale di una natura soprasensibile e di un mondo puro dell'intelletto, la copia del quale deve esistere nel mondo sensibile, per altro nello stesso tempo, senza danno delle leggi di questo. Si potrebbe chiamare archetipa quella natura (*natura archetypa*), che noi conosciamo solamente nella ragione; e questa invece che contiene l'effetto possibile dell'idea della prima come motivo determinante della volontà, si potrebbe chiamare ectipa (*natura ectypa*). Poiché invero la legge morale ci trasporta in modo ideale in una natura in cui la ragion pura, se fosse accompagnata dal potere fisico conveniente, produrrebbe il sommo bene; e determina la nostra volontà a dar la forma al mondo sensibile, come a un insieme di esseri razionali.

Che quest'idea serva realmente come modello alle determinazioni della nostra volontà, è confermato dalla più comune osservazione su se stessi.

Se la massima, seguendo la quale io ho intenzione di dare una testimonianza, viene esaminata mediante la ragion pratica, io guardo sempre com'essa sarebbe, se valesse quale legge universale della natura. È chiaro che, in questo modo, essa costringerebbe ciascuno alla sincerità. Poiché non è compatibile con l'universalità di una legge naturale far valere come prove delle testimonianze false di proposito. Così la massima che io prendo riguardo alla libera disposizione della mia vita, vien determinata appena mi domando come essa dovrebbe essere, perché una natura si conservi secondo una legge di questa massima. Evidentemente in una natura simile nessuno potrebbe per fine arbitrariamente alla sua vita, poiché una tale situazione non costituirebbe un ordine naturale permanente, e così in tutti gli altri casi. Ma nella natura reale, in quanto questa può essere un oggetto dell'esperienza, la volontà libera non è determinata da se stessa a tali massime, capaci di stabilire per se stesse una natura secondo leggi universali, oppure di adattarsi da sé in una natura ordinata secondo esse; sono piuttosto inclinazioni particolari, che costituiscono un insieme naturale secondo leggi patologiche (fisiche), ma non una natura che sarebbe possibile solo mediante la nostra volontà secondo leggi pure pratiche. Tuttavia, mediante la ragione, noi siamo consci di una legge, alla quale

sono soggette tutte le nostre massime, come se mediante la nostra volontà dovesse aver origine un ordine naturale. Quindi questa legge dev'essere l'idea di una natura non data empiricamente, eppur possibile mediante la libertà, perciò soprasensibile, alla quale noi diamo realtà oggettiva, almeno nel rispetto pratico, perché la consideriamo come oggetto della nostra volontà in quanto siamo esseri razionali puri.

Dunque la differenza tra le leggi di una natura a cui la volontà è soggetta, e quelle di una natura che è soggetta a una volontà (rispetto alla relazione di questa volontà con le sue azioni libere), consiste in ciò che in quella gli oggetti devono esser cause delle rappresentazioni che determinano la volontà, in questa invece la volontà dev'esser causa degli oggetti, sicché la causalità di essa ha il suo motivo determinante soltanto nella facoltà razionale pura, la quale perciò può anche esser chiamata una ragion pura pratica.

Quindi sono assai diversi i due problemi: come da una parte la ragione può conoscere oggetti a priori, e come d'altra parte essa può esser immediatamente un motivo determinante della volontà, cioè della causalità dell'essere razionale rispetto alla realtà degli oggetti (semplicemente mediante il pensiero del valore universale delle sue massime come legge).

Il primo problema, appartenendo alla Critica della ragion pura speculativa, richiede che si spieghi anzitutto come sono possibili a priori intuizioni, senza le quali non ci può esser dato assolutamente alcun oggetto, e quindi neanche ne può esser conosciuto alcuno sinteticamente. La soluzione di questo problema riesce a ciò: che le intuizioni sono tutte soltanto sensibili, quindi neppure rendono possibile una conoscenza speculativa che vada oltre l'esperienza possibile, e che perciò tutti i principi di quella ragion pura speculativa non fanno altro che render possibile l'esperienza, o degli oggetti dati, o di quelli che posson esser dati in infinito, ma non sono mai dati completamente.

Il secondo in quanto appartenente alla Critica della ragion pratica, non richiede che si spieghi come sono possibili gli oggetti della facoltà di desiderare, poiché questo, come problema della conoscenza teoretica della natura, è lasciato alla Critica della ragione speculativa; ma soltanto come la ragione può determinare la massima della volontà, se ciò avviene solo mediante rappresentazioni empiriche come motivi determinanti, ovvero se la ragion pura sia pratica, e legge di un ordine naturale possibile che non si può affatto conoscere empiricamente. La possibilità di una tale natura soprasensibile, il concetto della quale possa essere nello stesso tempo, mediante la nostra volontà libera, il fondamento della realtà di essa, non ha bisogno di alcuna intuizione a priori (di un mondo intelligibile) che, in questo caso, come soprasensibile, dovrebbe anche essere impossibile per noi. Poiché si tratta soltanto del motivo determinante del volere nelle sue massime, cioè se sia empirico o concetto della ragion pura (della conformità alla legge della ragion pura in genere), e come possa essere un concetto. Se la causalità della volontà pervenga o no alla realtà dell'oggetto, devono giudicare i principi teoretici della ragione, come ricerca della possibilità degli oggetti del volere, la cui intuizione perciò non costituisce alcun momento del problema pratico. Qui non si tratta del risultato, ma soltanto della determinazione della volontà e del motivo determinante della massima di questa, in quanto essa è una volontà libera. Infatti, posto che per la ragion pura la volontà sia conforme alla legge, di quel che avviene del potere di essa nell'attuazione e se ne risulti realmente o no una natura secondo queste massime della legislazione di una natura possibile, di ciò non si occupa punto la critica, la quale ricerca soltanto, se e come la ragion pura può esser pratica, cioè determinante immediatamente la volontà.

In quest'affare dunque la critica può, senza errore, e deve cominciare dalle leggi pure pratiche e dalla loro realtà. Ma invece dell'intuizione essa pone a base di queste leggi il concetto della loro esistenza nel mondo intelligibile, cioè della libertà. Poiché

questo concetto non significa nient'altro, e quelle leggi sono soltanto possibili in relazione alla libertà della volontà, ma nella supposizione di questa libertà sono necessarie; o, inversamente, questa è necessaria perché quelle leggi, come postulati pratici, sono necessarie. Ora, come sia possibile questa coscienza delle leggi morali, o, che è lo stesso, quella della libertà, non si può spiegare di più, e soltanto si può difender bene la loro ammissibilità nella critica teoretica.

(Libro I – *Analitica della ragion pura pratica*;
Cap. I, *Dei principi della ragion pura pratica*, I. *Della deduzione dei principi della ragion pura pratica*; trad. it. pp. 53–58)

5.3 L'oggetto della ragion pratica

Il bene (come il male) non riguarda, ancora una volta, la materia della volontà, ma il suo determinante. L'etica kantiana è un'etica dell'intenzione, ma naturalmente ha anche degli oggetti. Se dal punto di vista soggettivo l'elemento fondamentale è l'intenzione buona, da un punto di vista oggettivo l'azione presenta comunque un fine, cioè, in qualche modo, una materia. Gli oggetti della ragion pratica, il bene e il male, non sono però dei sentimenti, che sorgerebbero dalla considerazione di un oggetto e dunque non sarebbero principi a priori, ma sono invece idee poste dalla ragione-

I soli oggetti di una ragion pratica sono dunque il bene e il male. Col primo s'intende un oggetto necessario della facoltà di desiderare, col secondo un oggetto necessario della facoltà di aborrire, ma tutti e due secondo un principio della ragione [...]

5.4 Il paradosso della ragion pratica

La legge morale non prescrive un'azione perché essa risulta eticamente buona, ma essa risulta buona in quanto prescritta dalla legge morale. Se infatti la legge morale non dovesse che riflettere un bene predeterminato, in primo luogo resterebbe oscuro il principio che ha determinato il bene e il male, e in secondo luogo tutti gli imperativi, formulando le loro prescrizioni in vista del rispetto di questo bene, risulterebbero ipotetici e imposti da un'autorità esterna alla ragione.

Ecco qui il luogo di spiegare il paradosso del metodo di una Critica della ragion pratica: che cioè il concetto del bene e del male non deve esser determinato prima della legge morale (a cui esso in apparenza dovrebbe esser posto a base), ma soltanto (come anche qui avviene) dopo di essa e mediante essa. Cioè, anche se non sapessimo che il principio della moralità è una legge pura a priori che determina la volontà, pure dovremmo, per non ammettere dei principi del tutto gratuiti (*gratis*), lasciar indeterminato, almeno inizialmente, se la volontà abbia solo motivi determinanti empirici, o anche puri a priori; poiché e contro tutte le regole fondamentali del procedimento filosofico ammettere come già risolto ciò che si deve ancora risolvere. Posto che ora volessimo cominciare dal concetto del bene, per far derivare da esso le leggi della volontà, questo concetto di un oggetto (come buono) darebbe nello stesso tempo quest'oggetto come l'unico motivo determinante della volontà. Ora, siccome questo concetto non avrebbe nessuna legge pratica a priori per sua regola; così la pietra di paragone del bene o del male non potrebbe consistere in altro che nella concordanza dell'oggetto col nostro sentimento del piacere e del dispiacere, e l'uso della ragione potrebbe consistere solo in questo, nel determinare questo piacere o dispiacere nella connessione completa con tutte le sensazioni della mia esistenza, e

così, pure i mezzi di procurarmi l'oggetto di esso. Ora, siccome può esser determinato solo mediante l'esperienza ciò che è conforme al sentimento del piacere; e la legge pratica, secondo il dato, dovrebbe esser tuttavia fondata su questo sentimento come su condizione; sarebbe così esclusa affatto la possibilità di leggi pratiche a priori; perché si crederebbe necessario trovare prima un oggetto della volontà, il concetto del quale, come concetto di un bene dovrebbe costituire il motivo determinante universale, benché empirico, della volontà. Ma pure era necessario ricercare prima, se non vi sia anche un motivo determinante a priori della volontà (il quale non si sarebbe mai trovato altrove che in una legge pura pratica, e invero in quanto questa prescrive alle massime la semplice forma di legge senza riguardo a un oggetto). Ma siccome si era già posto a base di ogni legge pratica un oggetto determinato secondo i concetti del bene e del male, senza una legge precedente; e siccome esso poteva esser pensato soltanto secondo concetti empirici, così si era già tolta la possibilità anche solo di pensare una legge pura pratica; mentre invece, se si fosse ricercata prima analiticamente questa legge, si sarebbe trovato che non è il concetto del bene, come concetto di un oggetto, che determina e rende possibile la legge morale, ma al contrario è la legge morale che anzitutto determina e rende possibile il concetto del bene, in quanto esso meriti davvero questo nome.

(Libro I – *Analitica della ragion pura pratica*;

Cap. II. *Del concetto di un oggetto della ragion pura pratica*; trad. it. pp. 72–73 e 78–79)

5.5 Il dovere

Il dovere è lo strumento mediante cui la moralità, valida per tutti gli esseri razionali, diviene il movente per la volontà dell'uomo. Facendo ingresso nell'ambito della razionalità pura, l'uomo si rende conto che non può mai trattare gli altri uomini e nemmeno se stesso come mezzo, non può asservirli né farsi asservire. L'umanità diviene pertanto un obiettivo, e non indica la mera somma degli uomini, bensì il principio a priori del loro agire razionale.

Dovere! nome sublime e grande, che non contieni niente di piacevole che implichi lusinga, ma chiedi la sommissione; che, tuttavia, non minacci niente donde nasca nell'animo naturale ripugnanza e spavento che muova la volontà, ma esponi soltanto una legge che da sé trova adito nell'animo, e anche contro la volontà si acquista venerazione (se non sempre osservanza); innanzi alla quale tutte le inclinazioni ammutoliscono, benché di nascosto reagiscano ad essa; — qual è l'origine degna di te, e dove si trova la radice del tuo nobile lignaggio, che ricusa fieramente ogni parentela con le inclinazioni? radice da cui deve di necessità derivare quel valore, che è il solo che gli uomini si possono dare da se stessi.

Non può essere niente di meno di quel che innalza l'uomo sopra se stesso (come parte del mondo sensibile), ciò che lo lega a un ordine delle cose che soltanto l'intelletto può pensare, e che contemporaneamente ha sotto di sé tutto il mondo sensibile e, con esso, l'esistenza empiricamente determinabile dell'uomo nel tempo e l'insieme di tutti i fini (il quale solo è conforme a leggi pratiche incondizionate, come la legge morale). Non è altro che la personalità, cioè la libertà e l'indipendenza dal meccanismo di tutta la natura, considerata però nello stesso tempo come facoltà di un essere soggetto a leggi speciali, e cioè a leggi pure pratiche, date dalla sua propria ragione; e quindi la persona, come appartenente al mondo sensibile, è soggetta alla sua propria personalità, in quanto appartiene nello stesso tempo al mondo intelligibile. Non è dunque da meravigliarsi se l'uomo, come appartenente a due mondi, non debba considerare la sua propria essenza,

in relazione alla sua seconda e suprema determinazione, altrimenti che con venerazione, e le leggi di questa determinazione col più grande rispetto.

Su queste origini si fondano parecchie espressioni che denotano il valore degli oggetti secondo le idee morali. La legge morale è santa (inviolabile). L'uomo è bensì abbastanza profano, ma l'umanità, nella sua persona, per lui, dev'essere santa. In tutta la creazione tutto ciò che si vuole, e su cui si ha qualche potere, può esser adoperato anche semplicemente come mezzo, soltanto l'uomo, e con esso ogni creatura razionale, è fine a se stesso. Vale a dire esso è il soggetto della legge morale, la quale è santa in virtù dell'autonomia della sua libertà. Appunto per quest'autonomia ogni volontà, anche la volontà propria di ciascuna persona, rivolta verso la persona stessa, è condizionata dall'accordo con l'autonomia dell'essere razionale: è limitata cioè dalla condizione di non assoggettare quest'essere a nessun proposito, che non sia possibile secondo una legge la quale possa derivare dalla volontà dello stesso soggetto passivo; perciò di non adoperar mai questo semplicemente come mezzo, ma, nello stesso tempo, anche come fine. Questa condizione noi la attribuiamo giustamente persino alla volontà divina rispetto agli esseri razionali nel mondo come sue creature, perché essa si fonda sulla loro personalità, per la quale soltanto essi sono fini in se stessi.

(Libro I – *Analitica della ragion pura pratica*;
Cap. III. *Dei moventi della ragion pura pratica, Del concetto di un oggetto della ragion pura pratica*; trad. it. pp. 106–107)

6 I postulati della ragion pratica

6.1 Il sommo bene

Rendersi degni della virtù non equivale di per sé a ottenerla; tanto meno alla virtù corrisponde indefettibilmente la felicità. Eppure la ragione pensa a una dimensione in cui ciascuno attui il proprio bene incondizionato concepito come distribuzione di felicità. È questo il sommo bene. Per gli esseri finiti come l'uomo la felicità risulta essere l'accordo fra moralità e natura. E questo è ciò a cui aspira chi si trovi nella condizione umana.

Il concetto di sommo contiene già un equivoco, che, se non si fa attenzione, può cagionare dispute inutili. Sommo può significare supremo (*supremum*) o anche perfetto (*consummatum*). Il primo è quella condizione che è essa stessa incondizionata, e cioè non è subordinata a nessun'altra condizione (*originarium*); il secondo è quel tutto che non è parte alcuna di un tutto più grande e della stessa specie (*perfectissimum*). Nell'Analitica si è dimostrato che la virtù (come merito di esser felice) è la condizione suprema di tutto ciò che ci può sembrare soltanto desiderabile, quindi anche di ogni nostra ricerca della felicità; e quindi è il bene supremo. Ma non per questo essa è il bene intero e perfetto come oggetto della facoltà di desiderare degli esseri razionali finiti: poiché per questo bene si richiede anche la felicità, e invero non semplicemente agli occhi interessati della persona che fa di se stessa lo scopo, ma anche al giudizio di una ragione disinteressata che considera la virtù in genere nel mondo come fine in sé. Poiché aver bisogno di felicità, ed esserne anche degno ma tuttavia non esserne partecipe, non è adatto compatibile col volere perfetto di un essere razionale, il quale nello stesso tempo avesse l'onnipotenza, solo che tentiamo di rappresentarci un tale essere. Ora, in quanto virtù e felicità costituiscono insieme in una persona il possesso del sommo bene, per questo anche la felicità, distribuita esattamente in proporzione della moralità (come valore della persona e suo merito di esser felice), costituisce il sommo bene di

un mondo possibile; questo bene significa il tutto, il bene perfetto, in cui però la virtù è sempre, come condizione, il bene supremo, perché essa non ha nessuna condizione al di sopra di sé, e la felicità è sempre qualcosa che per colui che la possiede è bensì piacevole, ma non è buona per sé sola assolutamente e sotto ogni rispetto, e suppone sempre come condizione la condotta morale conforme alla legge.

Due determinazioni necessariamente legate in un concetto, devono esser connesse come principio e conseguenza; e inverso in modo che questa unità venga considerata o come analitica (connessione logica), o come sintetica (legame reale): quella secondo la legge dell'identità, questa secondo la legge della causalità. La connessione della virtù con la felicità può dunque esser intesa o in modo che lo sforzo di esser virtuoso e la ricerca razionale della felicità siano due azioni non già differenti ma affatto identiche, perché allora per la prima non occorrerebbe nessun'altra massima che quella posta a base della seconda; oppure quella connessione è posta per il fatto che la virtù produce la felicità come qualcosa di diverso dalla coscienza della prima, a quella guisa che la causa produce un effetto. [...]

Ma dall'analitica risulta chiaramente, che le massime della virtù e quelle della propria felicità sono affatto differenti rispetto al loro principio pratico supremo, e ben lungi dall'esser concordi, benché appartengano a un sommo bene e lo rendano possibile, nello stesso soggetto si limitano assai e si recano pregiudizio. Dunque, la questione; com'è praticamente possibile il sommo bene, rimane ancor sempre un problema insoluto, nonostante tutti i tentativi di composizione sin qui fatti. Ma ciò che lo rende un problema difficile a risolvere, è dato nell'Analitica, e cioè che la felicità e la moralità sono due elementi del sommo bene affatto diversi specificamente, ed il loro legame non può quindi esser conosciuto analiticamente (quasi colui il quale cerca la sua felicità, in questo suo procedere si trovasse virtuoso mediante la semplice soluzione dei suoi concetti, o colui che segue la virtù, nella coscienza di un tale procedere si trovasse già felice *ipso facto*), ma è una sintesi di concetti. Poiché per altro questo legame è conosciuto come a priori, quindi praticamente necessario, e perciò non come derivato dall'esperienza, onde la possibilità del sommo bene non si fonda su nessun principio empirico, la deduzione di questo concetto dovrà essere trascendentale. È necessario a priori (moralmente) produrre il sommo bene mediante la libertà della volontà; dunque anche la condizione della possibilità di esso deve fondarsi soltanto su principi della conoscenza a priori.

(Libro II – *Dialettica della ragion pura pratica*;
Cap. II, *Della dialettica della ragion pura nella determinazione
del concetto del sommo bene*; trad. it. pp. 135–138)

6.2 L'immortalità dell'anima

Il secondo postulato della ragion pratica, dopo quello della libertà, è l'immortalità dell'anima. Non si tratta però dell'inserzione di tematiche di natura religiosa, quanto, esattamente all'opposto, della riconduzione di un concetto religioso alla sua più autentica natura, che è di tipo razionale. L'intenzione morale si configura infatti come un tendere infinito, e dunque deve pensare il tempo per il raggiungimento del suo obiettivo come illimitato. Non si tratta perciò in Kant di una diverso tipo di vita individuale post mortem, ma di una necessità trascendentale

L'attuazione del sommo bene nel mondo è l'oggetto necessario di una volontà determinabile mediante la legge morale. Ma in questa volontà la conformità completa delle intenzioni con la legge morale è la condizione suprema del sommo bene. Dunque

questa condizione dev'esser tanto possibile come il suo oggetto, perché e contenuta nello stesso precetto di promuover questo. Ma la conformità completa della volontà con la legge morale è la santità, una perfezione di cui non è capace nessun essere razionale del mondo sensibile, in nessun momento della sua esistenza. Poiché essa, mentre nondimeno viene richiesta come praticamente necessaria, può esser trovata soltanto in un progresso che va all'infinito verso quella conformità completa, e, secondo i principi della ragion pura pratica, è necessario ammettere un tale progresso pratico come l'oggetto reale della nostra volontà.

Ma questo progresso infinito è possibile solo supponendo un'esistenza che continui all'infinito, e una personalità dello stesso essere razionale (la quale si chiama l'immortalità dell'anima). Dunque il sommo bene, praticamente, e soltanto possibile con la supposizione dell'immortalità dell'anima; quindi, questa, come legata inseparabilmente con la legge morale, è un *POSTULATO* della ragion pura pratica (col che io intendo una proposizione *teoretica*, ma come tale non dimostrabile, in quanto inerisce inseparabilmente ad una legge pratica che ha un valore incondizionato a priori).

La proposizione della destinazione morale della nostra natura, di poter giungere alla conformità completa con la legge morale soltanto in un progresso che va all'infinito, è della più grande utilità, non semplicemente per supplire presentemente all'impotenza della ragione speculativa, ma anche rispetto alla religione. In mancanza di questa proposizione, o la legge morale viene completamente degradata dalla sua santità, poiché essa è rappresentata come tollerante (indulgente) e così conforme alla nostra comodità; oppure si estende la sua vocazione, e nello stesso tempo l'aspettazione, a una determinazione irraggiungibile, cioè alla speranza di un acquisto completo della santità della volontà, e si erra in sogni teosofici stravaganti, che contraddicono affatto alla conoscenza di sé. In ambedue i casi viene soltanto impedito lo sforzo incessante dell'osservanza esatta e continua di una legge razionale stretta e inflessibile, e tuttavia non ideale, ma reale. A un essere razionale, ma finito, e possibile soltanto il progresso all'infinito dai gradi inferiori ai superiori della perfezione morale. L'infinito, per cui la condizione di tempo è niente, vede in questa serie, per noi senza fine, l'intera conformità alla legge morale, e la santità, che il suo comandamento esige inflessibilmente per esser conforme alla sua giustizia, nella parte che assegna a ciascuno nel sommo bene, è da trovare completamente in un'unica intuizione intellettuale dell'esistenza degli esseri razionali. Ciò che, soltanto, può toccare alla creatura relativamente alla speranza di questa partecipazione, sarà la sicura coscienza della propria intenzione, onde sperare dal progresso avvenuto finora dal peggiore al moralmente migliore, e dal proposito immutabile che essa ha perciò conosciuto, un'ulteriore continuazione ininterrotta di tale progresso finché la sua esistenza può durare, e anche oltre questa vita; e così una piena adeguazione alla volontà di Dio (senza indulgenze o remissioni, che non si accordino con la giustizia), e non mai, a dir vero, qui, o in un momento avvenire immaginabile dell'esistenza, ma soltanto nell'infinità (comprensibile solo a Dio) della propria durata.

(Lib. II. Dialettica, Cap. II *Della dialettica della ragion pura nella determinazione del concetto del sommo bene*, § 4. *L'immortalità dell'anima come postulato della ragion pura pratica*; trad. it. pp. 148–150)

6.3 L'esistenza di Dio

Se la felicità consiste nell'accordo fra moralità e natura, è evidente anche che l'uomo non è in alcun modo l'artefice della seconda. È allora necessario postulare l'esistenza di una connessione fra queste due dimensioni: un essere che da un lato è artefice della

natura e dall'altro contiene i principi della moralità. Dio è visto allora come condizione della possibilità del raggiungimento del sommo bene.

La legge morale ha condotto nell'analisi precedente al problema pratico che, senz'alcun intervento di moventi morali, viene prescritto semplicemente mediante la ragion pura, cioè alla completezza necessaria della parte prima e principale del sommo bene, la MORALITÀ e, poiché questo problema non può esser risolto completamente se non in un'eternità, al postulato dell'IMMORTALITÀ. Questa stessa legge deve anche condurre alla possibilità del secondo elemento del sommo bene, cioè alla FELICITÀ proporzionata a quella moralità, con tanto disinteresse come prima, per semplice e imparziale ragione, vale a dire alla supposizione dell'esistenza di una causa adeguata a questo effetto; cioè deve postulare l'esistenza di Dio, come appartenente necessariamente alla possibilità del sommo bene (il quale oggetto della nostra volontà è legato necessariamente con la legislazione morale della ragion pura). Vogliamo esporre in modo convincente questa connessione.

La felicità è la condizione di un essere razionale nel mondo, a cui, in tutto il corso della vita, tutto avviene secondo il suo desiderio e la sua volontà, e si fonda quindi sull'accordo della natura col fine totale di esso, e così pure col motivo determinante essenziale della sua volontà. Ora la legge morale, come legge della libertà, comanda mediante motivi determinanti, che devono essere affatto indipendenti dalla natura e dall'accordo di essi con la nostra facoltà di desiderare (come moventi); ma l'essere razionale agente nel mondo non è tuttavia nello stesso tempo causa del mondo e della natura stessa. Dunque, nella legge morale non vi è il minimo principio di una connessione necessaria fra la moralità e la felicità, ad essa proporzionata, di un essere che appartenga al mondo come parte, e perciò dipenda da esso, il quale essere appunto perciò non può esser causa di questa natura mediante la sua volontà, e, per quel che riguarda la sua felicità, non può con le proprie forze produrre continuamente l'accordo di questa natura coi suoi principi pratici. Tuttavia, nel problema pratico della ragion pura, cioè nel lavoro necessario pel sommo bene, una tale connessione vien postulata come necessaria: noi dobbiamo cercare di promuovere il sommo bene (che quindi deve tuttavia esser possibile). Dunque viene anche postulata l'esistenza di una causa di tutta la natura, differente dalla natura, la quale contenga il principio di questa connessione, cioè dell'accordo esatto della felicità con la moralità. Ma questa causa suprema deve contenere il principio dell'accordo della natura, non solamente con una legge della volontà degli esseri razionali, ma con la rappresentazione di questa legge in quanto questi esseri la pongono a motivo determinante supremo della volontà, e quindi non semplicemente coi costumi quanto alla forma, ma anche quanto alla loro moralità, come motivo determinante di essi, cioè con la loro intenzione morale. Dunque, il sommo bene nel mondo è possibile soltanto in quanto viene ammessa una causa suprema della natura che ha una causalità conforme all'intenzione morale. Ora un essere, il quale è capace di azioni secondo la rappresentazione di leggi, è un'intelligenza (essere razionale), e la causalità di un tale essere secondo questa rappresentazione delle leggi è la sua volontà. Dunque, la causa suprema della natura, in quanto dev'esser presupposta pel sommo bene, è un essere che mediante l'intelletto e la volontà è la causa (perciò l'autore) della natura, cioè Dio. Per conseguenza, il postulato della possibilità del sommo bene derivato del mondo ottimo) e nello stesso tempo il postulato della realtà di un sommo bene originario, cioè dell'esistenza di Dio. Ma era dovere per noi promuovere il sommo bene; e quindi è non solo un diritto, ma anche una necessità legata come bisogno col dovere, supporre la possibilità di questo sommo bene; il quale, avendo luogo soltanto con la condizione dell'esistenza di Dio, lega inseparabilmente la

supposizione di quest'esistenza col dovere; ossia è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio.

Qui si deve ben notare, che questa necessità morale è *soggettiva*, cioè un bisogno, e non *oggettiva*, cioè anche un dovere; poiché non vi può esser punto un dovere di ammettere l'esistenza di una cosa (perché ciò riguarda semplicemente l'uso teoretico della ragione). Nemmeno s'intende con questo, che sia necessario ammettere l'esistenza di Dio come principio di ogni obbligo in genere (poiché questo principio, come si è dimostrato abbastanza, si fonda soltanto sull'autonomia della ragione stessa). Al dovere qui appartiene soltanto di lavorare alla produzione e al promuovimento del sommo bene nel mondo, di cui quindi la possibilità può esser postulata, ma che la nostra ragione non trova concepibile se non col supporre un'intelligenza suprema. Quindi l'ammettere l'esistenza di questa intelligenza è così legata con la coscienza del nostro dovere, benché questo fatto stesso dell'ammetterla appartenga alla ragion teoretica, rispetto alla quale soltanto essa, considerata come principio di spiegazione, può esser chiamata ipotesi; ma in relazione all'intelligibilità di un oggetto (il sommo bene) dato a noi tuttavia mediante la legge morale, e quindi di un bisogno nel rispetto pratico, può chiamarsi fede, e invero fede razionale pura, perché semplicemente la ragion pura (tanto secondo il suo uso teoretico, come secondo quello pratico) è la sorgente da cui deriva.

(Lib. II. Dialettica, Cap. II *Della dialettica della ragion pura nella determinazione del concetto del sommo bene*, § 5. *L'esistenza di Dio, come postulato della ragion pura pratica*; trad. it. pp. 150–153)