

«STEIN DER WEISEN».

IL MOVENTE MORALE NELL'INDAGINE PRATICA KANTIANA

ABSTRACT

L'azione morale è soltanto la conclusione e il compimento di un più complesso e stratificato processo deliberativo. Uno dei passaggi cruciali riguarda il ruolo svolto dal «movente». Se da un lato occorre infatti giungere ad una chiara presa di posizione circa l'azione da ritenere realmente morale, dall'altro risulta necessario trovare lo sprone capace di spingerci ad agire in tal senso. L'indagine sul movente riguarda esattamente lo studio del ruolo e della natura di questo sprone.

A tematizzare con grande lucidità l'imprescindibile azione del movente morale fu Kant. Egli non soltanto lo distinse dall'individuazione delle ragioni di fondo atte a rendere giusta un'azione («*Bewegungsgrund* [motivo]»), ma cercò anche di inquadrarlo e caratterizzarlo nei propri scritti di filosofia pratica, presentandolo come l'impulso («*Triebfeder*») necessario per la conversione di una decisione morale in azione morale. Invero, il contributo offerto dal filosofo prussiano non è privo di difficoltà ed ambiguità. Nelle righe dei suoi testi sembrano emergere più soluzioni per la definizione e la comprensione del movente.

È proprio questa difficoltà a stimolare una ricerca più ampia, in cui il confronto fra l'indagine trascendentale e le ipotesi teoriche sul movente si chiarifichino vicendevolmente, testimoniando la lungimiranza filosofica dell'indagine kantiana e la profonda salienza del tema del movente.

The moral action is only the conclusion and the fulfilment of a more complex and stratified process. A crucial passage concerns the part played by the “incentive”. Hence, on the one hand it has to be outlined the moral action, on the other hand it's necessary to identify a spur able to foster that action. An investigation on the “incentive” tries exactly to clarify the role and the nature of that spur. This issue was brightly analyzed by Kant. He highlighted and distinguished the reasons which make right an action (*Bewegungsgrund*) and their difference from the impulse to realize that action (*Triebfeder*). Aim of the present article is to evaluate Kant's contribution and to characterize it as a pivotal element of the whole Kantian transcendental inquiry.

1. IL “CASO FABIO”: IL MOVENTE COME PROBLEMA MORALE

Prendiamo le mosse da un banalissimo esempio. Fabio si trova nella cucina della propria casa. Un languore spezza la sua concentrazione e gli suggerisce di mangiare del cioccolato. L'oggetto del suo appetito è alla portata di mano, ma mangiare il cioccolato va contro le indicazioni prescritte dal medico per via di un'intolleranza alimentare. Fabio sa perfettamente cosa *dovrebbe* fare, ma farlo gli è *difficile*.

Uscendo dal figurato quadretto che abbiamo appena immaginato, possiamo chiarire che il problema riguardante la nostra analisi è la trasformazione di una chiara consape-

volezza morale in un'azione ad essa rispondente. Esiste infatti uno iato evidente fra la conoscenza dell'azione giusta da fare e il compimento della medesima: Fabio sa che sarebbe bene non mangiare il cioccolato, ma – nonostante questo – ha mille difficoltà nel seguire questa chiara consapevolezza.

Il riempimento di questo spazio teorico è pertinenza di quello che in filosofia morale viene identificato come “movente morale”. Il movente è letteralmente quel fattore – di cui andrà chiarita la natura – in grado di muovere l'uomo dalla consapevolezza del giusto morale al suo effettivo compimento.

La necessità di soffermarsi su questo aspetto della riflessione pratica venne colta con sottigliezza da Kant. Il filosofo prussiano non solo colse e caratterizzò questa difficoltà, ma la pose anche in un discorso molto più ampio ed articolato, la cui finalità era indagare le condizioni generalissime di possibilità del discorso morale. In questo senso, seguendo le argomentazioni di Kant e tentando di chiarirne alcune criticità, si cercherà di mostrare tutta la portata del presente problema, suggerendo anche una possibile interpretazione delle analisi kantiane.

Affrontare la questione del movente nella prospettiva del teorico di Königsberg significa così inserirsi in una prospettiva critica ad ampio raggio, ricercando cioè quali sono i punti comuni a tutti gli uomini tali per cui – da sempre – le domande etiche costituiscono uno sfondo indelebile del nostro mondo.

Per addentrarci nel discorso lasciamoci alle spalle una serie di ambiguità derivanti dall'esempio elementare dal quale si sono prese le mosse. Si potrebbe innanzitutto dire che la situazione in questione risulta piuttosto minimale per poter parlare di un problema morale, finendo così per allontanare la questione del movente dalle pertinenze della filosofia morale. La questione sembra infatti presentare la morale come una gabbia asfissiante: certe scelte non dovrebbero rientrare nel difficile discernimento fra il moralmente giusto e il moralmente sbagliato; la morale starebbe estendendo la propria giurisdizione in un territorio non suo. Scegliere per esempio se leggere un libro o andare al cinema non cela – se si esclude la presenza di particolari implicazioni – nessuna divaricazione fra moralmente giusto e moralmente sbagliato.

L'obiezione sollevata appare pienamente sensata e ci permette immediatamente di fissare un primo punto: il territorio della morale risulta circoscritto a determinate scelte e preferenze, da cui – per esempio – il caso di Fabio sembra essere escluso.

Possiamo allora immaginare che l'intolleranza di Fabio alla cioccolata sia più grave di quello che potrebbe apparire: essa sarebbe in grado di causargli disordini ben poco piacevoli, compromettendo così il suo benessere per qualche giorno e minando la partecipazione a cene ben più luculliane e ad altri eventi lungamente attesi. In questo caso esistono almeno due appigli per poter leggere in questa situazione una problematica morale. Una prima ragione può essere fornita da un lettore utilitarista. Egli riterrebbe immorale la deliberazione di mangiare del cioccolato perché si tratterebbe di un calcolo felicifico assolutamente miope: oltre a farci del male nell'immediato, ci si priverebbe di un piacere ben più grande di quello garantito da una sola barretta di cioccolato. Potrebbe poi essere addotta anche una lettura di matrice kantiana – che

facciamo nostra – la quale insiste sull'immoralità dell'azione in sé in quanto contrastante la legge morale: mangiare il cioccolato sarebbe infatti lesivo per la nostra salute e farsi consapevolmente del male è una forma di immoralità nei confronti del proprio corpo. È possibile riscontrare delle eccezioni a questa prescrizione, ma tra queste non rientra certamente l'appello alla mera gola.

Ecco dunque porsi un problema morale, riscontrato da due differenti tradizioni normative. Anche altre ragioni potrebbero essere addotte per scorgere nella scelta di Fabio una problematica etica, ma non è qui la sede per analizzarle tutte.

Rincorrere la propria felicità in maniera smodata e dissennata non è affatto morale, sostiene l'utilitarista. Accantonare il benessere del proprio corpo per il soddisfacimento di un semplice ed immediato impulso non è conforme alla legge morale, arguisce il kantiano.

L'analisi delle ragioni morali – che Kant chiamerà «motivi» – passa però ora del tutto in secondo piano. Il punto della questione sta piuttosto nel modo in cui si sceglie di dare seguito alle posizioni morali di cui si è consapevoli. Vediamolo nel caso che abbiamo illustrato, concludendo la narrazione della vicenda.

Conscio di fare una scelta ben poco lungimirante e consapevole di mancare di rispetto al proprio corpo violando le indicazioni del medico, Fabio decide – nonostante tutto – di mangiare il cioccolato. Le conseguenze della sua scelta non sono una sorpresa: in preda ad un'indisposizione egli dovrà rinunciare a diverse leccornie, preferendo a loro pietanze leggere, rigeneranti ma ben poco saporite. Non solo. Il malessere sopraggiunto – da lui peraltro messo in conto – pregiudica la partecipazione a diversi eventi a cui Fabio voleva partecipare.

Ma non è solamente l'arezza delle rinunce ad angustiare Fabio. Egli si scopre profondamente avvilito dalla situazione in cui ha scelto di trovarsi. Il suo agire non ha solamente rovinato i suoi piani, ma lo ha messo faccia a faccia con la grave mancanza di rispetto nutrita verso il proprio corpo. Non seguire le indicazioni del medico è stata una pesante forma di irresponsabilità e di oltraggio verso il preziosissimo «mezzo» che veicola ogni sua azione, ogni suo pensiero, ogni suo progetto.

Insomma, sia l'utilitarista che il kantiano avevano ragione nei riguardi di Fabio: egli avrebbe dovuto desistere dal mangiare il cioccolato. Ma, di nuovo, il punto non è questo. La questione preponderante nel “caso Fabio” è il suo essere perfettamente consapevole di quale fosse la corretta risposta morale alla situazione in cui versava ma di aver scelto – liberamente e spontaneamente – la via opposta.

2. MOTIVI E MOVENTI

Il banale esempio di Fabio ripropone un problema antico per la filosofia morale. Anche Platone aveva fatto cenno a questa possibilità nel *Protagora* asserendo però che «nessuno volontariamente si volge a ciò che è o che ritiene male; che, sembra, è contrario all'umana natura ricercare ciò che si ritiene male invece del bene; e che quando si è

costretti a scegliere tra due mali, nessuno preferirà il più grande potendo scegliere».¹ Questo celebre passo platonico allude alla concezione socratica dell'anima, caratterizzata da un monismo razionale. L'ottimismo socratico non sembra però difficile da smentire. Dice bene Juvalta, definendo l'esigenza pratica di dar seguito al bene morale individuato dalla ragione il «calvario dei sistemi morali».² Lo stesso Platone dovrà rendere la propria ricostruzione dell'anima maggiormente sofisticata, trovandosi così nella posizione di sondare con maggiore coerenza il problema da noi evocato con la vicenda di Fabio. La difficoltà messa a nudo dalla lettura del *Protagora* riguarda quindi qualsiasi discorso di giustificazione morale: per quanto solido e strutturato possa apparire, esso deve comunque affidarsi ad un discorso di secondo livello, in grado di portare all'esistenza le istanze giustificative che sono state addotte. Come detto, lo stesso Platone se ne era reso perfettamente conto, teorizzando di conseguenza un'alleanza fra i cavalli che guidano la ragione-auriga:³ senza l'apporto della componente sensibile le giuste mire della ragione rischiano di restare del tutto inattuato. Su questo punto torneremo a breve.

A mettere in risalto la necessità di un passo ulteriore è lo stesso Kant. Il rimando, di grande bellezza, è presente nelle *Lezioni di etica*. Scrive Kant: «L'intelletto, certo, può giudicare, ma conferire a tale giudizio dell'intelletto una forza, farne un impulso per spingere il volere a compiere l'azione, questo è la pietra filosofale».⁴ L'evocazione dello «*Stein der Weisen* (pietra filosofale)»⁵ consegna un'immagine penetrante del mutamento argomentativo resosi ora necessario. La pietra filosofale è un leggendario oggetto dell'alchimia, capace di mutare i metalli in oro. Come gli alchimisti, il nostro discorso è ora alle prese con la ricerca di una «pietra filosofale» capace di mutare, con Kant, il giudizio dell'intelletto su ciò che è moralmente buono in un'azione. La pietra filosofale costituisce cioè una «*Triebfeder*»,⁶ vale a dire un «impulso», che trasforma la corretta deliberazione morale della ragione in una condotta – e non più solamente in un'intenzione – conforme alla legge.

Ecco dunque emergere l'importante distinzione kantiana fra i termini «*Bewegungsgrund*» e «*Triebfeder*». È difficile restituire un esatto corrispettivo italiano; nelle traduzioni canoniche i due termini sono resi rispettivamente da «motivo» e «movente» (talvolta anche «sprone»). Questa distinzione terminologica riflette la presenza, nel pensiero kantiano, di una correlativa distinzione concettuale. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, troviamo espressa questa discriminazione in maniera piuttosto perspicua: «il fondamento soggettivo del desiderare è il movente [*Triebfeder*], il fondamento oggettivo della volontà è il motivo [*Bewegungsgrund*]; di qui la differenza tra fini soggettivi, che riposano su moventi, e fini oggettivi, che fan-

¹ PLATONE 1988, p. 127.

² JUVALTA 1991, p. 3.

³ PLATONE 2008, p. 47.

⁴ KANT 1984, p. 51.

⁵ KANT 2004, p. 69.

⁶ *Ibidem*.

no capo a motivi validi per ogni essere razionale». ⁷ Il «motivo» della morale – in Kant – è la conformità intenzionale alla legge morale, vale a dire la coerenza della nostra intenzione con l'universalità della legge stessa, incarnata dall'imperativo categorico. Va dunque chiarito che soltanto la ragione – per mezzo della legge morale – è il parametro con cui si stabilisce cosa è giusto e cos'è sbagliato: in questo ambito ogni altro «motivo» giustificativo deve essere espunto. Non viene assolutamente messa in crisi la visione kantiana esposta fin dalle prime battute della *Critica della ragion pratica*, per cui: «la ragione si applica ai motivi determinanti [*Bestimmungsgründen*] della volontà, la quale, è una facoltà [...] di determinare se stessa, cioè la propria causalità». ⁸ Il modo in cui la volontà deve agire è fissato dalla ragione, tanto che Fabio – per tornare al nostro esempio – sa bene qual è la situazione da *volere*. Quello che manca a Fabio è, guardando all'immagine delle *Lezioni di etica*, l'azione della pietra filosofale che lo spinge a seguire la «causalità» della volontà in accordo alla legge morale.

Scopriremo che Kant dà diverse connotazioni al movente morale, descrivendo in differenti modi la trasformazione del metallo in oro operato dalla pietra filosofale. Prima di entrare però nei meandri delle ipotesi kantiane, occorre collocare l'azione e la scaturigine del movente nel complesso quadro della filosofia morale del filosofo prussiano.

Un primo punto problematico sembra emergere dal passo precedentemente citato della *Fondazione*. Il «movente» pare avere, rispetto al «motivo», una declinazione soggettiva. La riscontrata contrapposizione fra soggettivo e oggettivo va reinserita nell'ambito del discorso trascendentale. Mentre il «motivo» è oggettivo in quanto ancorato al soggetto trascendentale, cioè a quel denominatore comune fra tutti gli uomini che consente loro di edificare il proprio mondo teoretico e pratico, il «movente» risulterebbe soggettivo, ancorato cioè ad un substrato non trascendentale e – ipotesi da vagliare – forse addirittura non razionale. Questo discrimine fra oggettivo e soggettivo segna un punto di svolta e anche di non ritorno; senza però omettere le dovute specificazioni. Siamo usciti dal regno del «motivo», dove imperava l'autoevidenza e l'universalità della legge morale. Il discorso sul «movente» avrà pertanto differenti peculiarità: non verrà meno un suo legame con la ragione, ma non potremo riscontrare la stessa prossimità di quanto avveniva con la legge, discendente diretta della nostra «attività stessa del ragionare». ⁹ Chiediamoci dunque che ruolo gioca la ragione umana nella formulazione del movente.

3. INTERNALISMO DEL GIUDIZIO MORALE

È ora opportuno chiedersi se la conclusione del processo deliberativo e la messa in atto dell'azione sono in qualche modo imparentati con la ragione (senza negare la diversità di livello rispetto alla legge che si è appena messa in evidenza) o devono la propria effettuazione ad altre forze extra-razionali.

⁷ KANT 2015, p. 89.

⁸ KANT 2006¹, p. 27.

⁹ BAGNOLI 2013, p. 12.

In un certo senso possiamo ancora salvare la tesi del *Protagora*. Diviene certo difficile esprimere la posizione che abbiamo riportato con lo stesso candore socratico; sembra tuttavia persistere uno spazio argomentativo per constatare la dipendenza del movente dalla ragione. Potremmo dire che la motivazione ad agire in maniera morale discende dalla accuratezza del ragionamento attraverso cui giudichiamo morale una determinata azione. Torniamo al caso di Fabio. La decisione di mangiare il cioccolato si accosta alla consapevolezza che agire in quel modo non sia moralmente corretto (sia per l'utilitarista che per il kantiano, come abbiamo visto). Nonostante la ragione di Fabio lo conduca a scorgere il giusto «motivo» morale, essa non suggerisce il «mover» necessario. Questo però potrebbe essere spiegato non tanto come un limite della ragione, un argine invalicabile delle sue funzioni, quanto come un difetto del ragionamento di Fabio. Percorrendo questa via non si estrinsecerebbe il movente dalla razionalità, smentendo di conseguenza l'incapacità della ragione di fornire l'impulso e mutare il metallo della conoscenza morale nell'oro dell'azione morale. Come testé ribadito, il movente della ragione non può in ogni modo essere posto allo stesso livello della legge morale. La legge è la figlia prediletta della ragione, il «fatto della ragione» – coerentemente con quanto sostenuto da Kant.¹⁰ La nostra struttura di esseri razionale è cioè innanzitutto orientata a restituirci la presenza di un fatto normativo, del fondamentale parametro morale che chiamiamo “dovere”. Solo in seconda battuta la nostra architettura razionale sa rilanciare – secondo questa prospettiva – l'azione conforme alla legge come la via più coerente a quanto moralmente conosciuto e riconosciuto. Nel primo caso, quello della legge, possiamo a tutti gli effetti parlare di trascendentale: la legge è cioè il patrimonio a partire dal quale edificiamo il nostro mondo pratico, il fattore che rende possibile l'esperienza morale. Non sarebbe lo stesso nel caso della movente fornito dalla ragione. Esso non costituisce una condizione di possibilità del nostro mondo morale, ma soltanto la via maestra con cui l'agente rimane coerente rispetto all'universalità del fatto normativo da cui muove i propri passi. Secondo questa teoria – alla quale a breve dovremo dare nome – il movente è dunque legato alla ragione. Il nostro Fabio avrebbe dunque potuto trovare ragionando la giusta motivazione per non mangiare la cioccolata e agire di conseguenza. Sapere infatti di non attuare nella maniera migliore il calcolo felicifico e di oltraggiare il proprio corpo (i due «*Bewegungsgründe*», di diversa matrice, con cui abbiamo classificato immorale la scelta di mangiare il cioccolato) costituisce solamente un primo livello di appropriazione delle ragioni che fanno del mangiare il cioccolato una scelta moralmente erronea. Fabio, in quanto agente razionale, potrebbe procedere in maniera ancora più verticale, facendo proprio non solo la verità ma anche la gravità delle ragioni che ha saputo discernere con chiarezza. Secondo questa ipotesi interpretativa Fabio avrebbe potuto maturare la saggia e motivante prospettiva di ascoltare quanto arguito dalla propria ragione non soltanto dopo aver compiuto l'azione e averne saggiato l'erroneità, ma anche prima. Fabio insomma avrebbe potuto prevedere in maniera realistica tutto il peso del mangiare il cioccolato: avrebbe potuto focalizzarsi sul senso di svilimento e di insoddisfazione già racchiuso nelle pieghe di un ragionamento attento e penetrante.

¹⁰ KANT 2006¹, p. 67.

Come detto, è possibile dare un nome a questa teoria della motivazione, che connette il movente alla nostra ragione. Essa è noto con il nome di «internalismo del giudizio morale».

Una chiarissima formulazione dell'internalismo viene formulata da Ceri:

Si può sostenere che la relazione tra i giudizi che esprimiamo e la motivazione ad agire coerentemente con questi giudizi è una relazione interna, derivante dal significato dei giudizi stessi; dunque, non è possibile esprimere (o accettare) sinceramente un giudizio morale e non essere motivati a compiere l'azione conforme ad esso. L'impossibilità in questione non è un'impossibilità logica, di natura concettuale, poiché dipende dal significato del giudizio stesso. Perciò le considerazioni morali ci motivano necessariamente ad agire in un certo modo. Questo modo di intendere la relazione tra i giudizi morali e la motivazione ad agire moralmente è stato definito "internalismo del giudizio morale".¹¹

Questa posizione trova dunque il suo cardine nella forza movente della ragione. L'accettazione di un simile presupposto può avvenire però in diversi modi. È possibile leggere nelle ragioni morali una spinta potente, anzi, decisiva all'azione: la sola ragione saprebbe fornire argomenti che fungono da moventi. Questa versione dell'internalismo può essere classificata come «internalismo forte». Nel nostro caso, Fabio troverebbe il movente a rinunciare al cioccolato proprio nello svolgimento del ragionamento. Quando le ragioni vengono dispiegate in tutta la loro complessità, l'agente viene accompagnato all'azione a prescindere dai desideri e dalle inclinazioni pregresse.

Si può però anche riporre una fiducia condizionata nella ragione-movente. Non si vuole con questo negare la sua capacità di costituire un movente morale; si intende però ridimensionarla. La ragione sa muovere all'azione, ma non in via definitiva. Esiste insomma un qualcosa di diverso dalla ragione, un qualcosa di non razionale (ma non per forza di irrazionale) che agisce accanto ad essa. La ragione può dunque riscoprirsi non sufficiente – diversamente da quanto argomentato dall'internalismo forte – alla messa in atto dell'azione. Essa quindi gioca sì un ruolo, che può tuttavia non essere dirimente: questa è la tesi nota come «internalismo debole». Sposando questa versione dell'internalismo potremmo ritenere Fabio capace di intendere i «motivi» della ragione, ma non per questo alieno da moventi di altra natura. Fabio insomma sa il giusto, vuole il giusto, ma potrebbe finire per non compierlo. Possiamo dunque concludere la disamina dell'internalismo teorizzandone due varianti. Guardiamo ancora al contributo di Ceri:

della tesi internalistica possiamo distinguere una forma debole e una forma forte. Secondo l'*internalismo debole*, dalle considerazioni morali ricaviamo un motivo per agire, ma questo motivo non è necessariamente più forte dei motivi che abbiamo per agire altrimenti; perciò è possibile che, pur giudicando giusta una certa azione, il motivo per compierla non abbia la meglio sui motivi che abbiamo per fare qualcos'altro e, quindi, non ci spinga a compiere quell'azione. Secondo l'*internalismo forte*, invece, la motivazione ad agire che deriva dalle considerazioni morali è più forte di tutte le altre motivazioni che abbiamo ed è sufficiente per determinare l'azione.¹²

¹¹ Ceri 2008, p. 34.

¹² Ivi, p. 45.

4. ESTERNALISMO DEL GIUDIZIO MORALE

Il rapporto tra ragione e movente può però essere letto anche in maniera del tutto differente. Se la tesi internalista cerca in qualche modo di salvare l'ottimismo socratico espresso nel *Protagora*, esiste una lettura intenta a smentirla. Questa lettura sembra radicalizzare – per rimanere in ambito platonico – una particolare dinamica presente nel mito del carro e dell'auriga narrato nel *Fedro*. La forza movente starebbe tutta nel cavallo della sensibilità, che imporrebbe il proprio dinamismo alla pariglia e quindi al carro. Il ruolo dell'auriga, cioè della ragione, andrebbe quindi ripensato. Essa potrebbe comunque mantenere un peso significativo – lo vedremo – ma eserciterà il proprio ruolo partendo da una posizione di debolezza. Percorrendo questa via, il rapporto fra movente e ragione può essere pensato in accordo ai canoni fissati in maniera statuaria da Hume. Per il filosofo scozzese la ragione è di fatto incapace di motivare nel concreto le azioni, restando del tutto inerte ed impotente nella loro determinazione. Scrive Hume: «poiché la morale ha un'influenza sulle azioni e sulle affezioni, ne consegue che essa non può derivare dalla ragione, e ciò in quanto la sola ragione [...] non può mai avere un'influenza del genere».¹³

Coerentemente con la posizione espressa icasticamente da Hume, è possibile determinare il perimetro dei moventi morali muovendo su una superficie non razionale. Ecco dunque l'ipotesi teorica destinata a porsi agli antipodi dell'internalismo, che prende infatti il nome di «esternalismo del giudizio morale». Seguiamo ancora la delineazione data da Ceri:

all'internalismo si contrappone l'*esternalismo del giudizio morale*, ossia la tesi per cui la motivazione ad agire conformemente ai giudizi morali che esprimiamo non è interna ai giudizi stessi, ma dipende da fattori esterni al loro contenuto ed è, quindi, una relazione *contingente*: i motivi che ci spingono a fare ciò che giudichiamo di dover fare non hanno alcuna relazione necessaria con il giudizio che abbiamo espresso; si può giudicare giusto o moralmente obbligatorio qualcosa senza, tuttavia, avere alcun motivo per farlo o senza sentirsi motivati a farlo. Il giudizio, in se stesso, non è in grado di motivarci all'azione.¹⁴

È opportuno registrare una particolare declinazione dell'esternalismo di scuola humeana, proposta dal filosofo inglese Bernard Williams. Richiamandosi esplicitamente a Hume,¹⁵ Williams definisce la sua posizione come una forma di internalismo. La prospettiva però è del tutto cambiata e non ha nulla a che vedere con il tipo di internalismo che abbiamo teorizzato in precedenza. Questa posizione sostiene infatti che un'azione è portata a compimento solamente se delle ragioni sostengono un particolare desiderio nutrito dall'agente morale. Williams ribalta dunque completamente la prospettiva: il punto di partenza sono i desideri, i quali costituiranno poi dei moventi effettivi se salvati dal vaglio della ragione. Il differente modo con cui vengono usati i termini «interno» ed «esterno» ha grande significato, in quanto segna il mutamento del sistema di riferimento: non più la ragione ma i desideri. La posizione di Williams

¹³ HUME 1992, p. 483.

¹⁴ CERI 2008, p. 34.

¹⁵ WILLIAMS 1981, pp. 101-103.

è di conseguenza esternalista (tornando alla nostra terminologia) perché riconosce nei desideri – «esterni» alla ragione in quanto elementi psicologici non cognitivi¹⁶ – il necessario punto di partenza dell'azione; allo stesso tempo però Williams sostiene con coerenza di basare la propria teoria del movente su un'interpretazione di tipo internalista, in quanto la ragione non viene privata di un ruolo nel parto dell'azione, ma tale ruolo rimane *interno* alla gamma di possibilità percorribili in accordo al nostro desiderio. Quello di Williams è quindi un «esternalismo del giudizio morale», ma un «internalismo delle ragioni» rispetto al primato del desiderio.¹⁷

Sembra dunque riaprirsi la faglia di cui avevamo già constatato l'esistenza nel pensiero kantiano, ovvero lo stacco fra il riconoscimento dei «motivi» e la spinta ad agire propria del «moverte». Se però in Kant la distanza fra il discorso motivante e quello moverte appariva reinserita – e quindi anche mitigata – nella dimensione trascendentale, non avviene lo stesso nella tesi esternalista. Guardando a Hume, l'esternalismo non solo distingue nettamente i circuiti teorici dei motivi e dei moverti, ma legge anche la loro differente articolazione come più o meno parallela. Ci troviamo quindi ad un bivio difficile. Dalla risposta che decideremo di dare sulla posizione della morale kantiana in merito alla questione del moverte dipenderà non solo il ruolo che affideremo alla ragione, ma più complessivamente la designazione del fattore protagonista nell'effettuazione del giudizio morale.

Non è possibile fare ulteriori passi avanti senza aver prima fatti i conti con le concrete soluzioni proposte da Kant per l'individuazione dello «*Stein der Weisen*». Solo allora potremo rispondere alla questione appena aperta, collocando la teoria kantiana fra le fila dell'internalismo o dell'esternalismo.

5. ALLA RICERCA DEL MOVENTE: IL SENTIMENTO

Abbiamo accennato alla suggestiva immagine kantiana dello «*Stein der Weisen*» per introdurre e chiarire il tema del moverte morale. Si tenterà ora di restituire le caratterizzazioni datene da Kant. Il percorso sarà particolarmente tortuoso perché, a dispetto dell'immagine nitida proposta per introdurre la questione, il filosofo di Königsberg dimostrerà assai minore lucidità nel fissarne una teorizzazione chiara ed esaustiva. Cerchiamo innanzitutto di seguire Kant, estrapolando dai suoi scritti un ritratto del moverte morale. Si dovrà poi collocare l'ipotesi ricavata nel variegato complesso delle teorie dei moverti (di cui si è parlato nel paragrafo precedente).

La pietra filosofale del moverte sembra poter assumere – con Kant – quattro forme differenti: il sentimento, l'autocrazia, l'educazione e la religione.

Fa un certo effetto tematizzare questi aspetti come possibili moverti, quando i medesimi erano stati risolutamente esclusi dallo stesso Kant come possibili motivi della moralità. Questa suggestione va però accostata al marcato cambio di direzione della

¹⁶ CER1 2008, p. 128.

¹⁷ Mi avvalgo nuovamente della terminologia di Ceri per concludere questa tassonomia delle diverse nature dei moverti morali, cfr. CER1 2008, p. 98.

nostra ricerca. Un'ultima volta: la moralità continua ad essere conformità intenzionale alla legge morale; è l'obbedienza al comando puro e formale dell'imperativo categorico ad offrire l'autentico parametro del giusto e dello sbagliato. Diversamente, questi fattori non fondano la morale, ma permettono – è ancora da chiarire come e in che misura – all'uomo che è morale nel proprio cuore di esserlo anche nelle proprie opere.¹⁸

Un primo movente sembra poter essere individuato nel sentimento. Kant evoca in differenti luoghi questa possibilità. Nelle *Lezioni di etica* il nostro torna sulla significativa distinzione fra motivo e movente, scorgendo nel sentimento un'esplicitazione delle istanze razionali; vediamo di seguito il passo kantiano: «Se però questo motivo [*Bewegungsgrund*] dell'intelletto riuscisse a indurre la sensibilità all'accordo e a sollecitarne i moventi [*Triebfeder*], ciò costituirebbe allora il sentimento morale. [...] Solo la sensibilità, invece, prova disgusto: ora, quando la sensibilità aborrisce ciò che l'intelletto considera come disgustoso, ecco sorgere il sentimento morale».¹⁹ Il sentimento morale scaturirebbe dall'accordo fra deliberazione razionale e sensibilità. Un sentimento di tal fatta, sulla cui presenza nell'uomo molto è stato scritto, saprebbe muovere all'azione. A questa conclusione sembra infatti pervenire Kant nella *Fondazione* e nella seconda *Critica*. Nella *Fondazione* il ruolo del sentimento morale viene considerato a partire da una sua particolare declinazione, che Kant chiama «interesse»:

l'impossibilità soggettiva di spiegare la libertà della volontà è tutt'uno con l'impossibilità di rendere manifesto e concepibile un *interesse* che l'uomo potrebbe prendere per le leggi morali; e tuttavia realmente egli prende per queste un interesse, il cui fondamento in noi chiamiamo sentimento morale, falsamente considerato da alcuni come il criterio del nostro giudicare di moralità, poiché esso deve piuttosto essere considerato come l'effetto soggettivo che la legge esercita sulla volontà, a cui soltanto la ragione dà fondamenti oggettivi.²⁰

Questo passaggio risulta senz'altro maggiormente denso e composito del precedente. Cerchiamo di sviscerarne con ordine i punti cruciali. Il sentimento non fonda la morale; la specificazione polemica di Kant è rivolta ai moralisti inglesi teorici del «*moral sense*»: una morale che muove i propri passi da un simile presupposto sarebbe colpevolmente eteronoma. Il sentimento svolge semmai un altro ruolo, quello di suscitare nell'uomo un particolare interesse nei riguardi della legge morale. La legge scopre così nel sentimento un alleato inaspettato, capace di fare da ponte fra la purezza delle sue istanze e la volubilità della volontà umana. È fondamentale chiarire questo aspetto. L'interesse suscitato dal sentimento non è semplicemente l'energia impulsiva data dagli stimoli sensibili; l'interesse è un sentimento proprio dell'uomo, in quanto strettamente connesso alle nostre dote di razionalità. «Interesse è ciò attraverso cui la ragione diventa pratica, ossia diventa una causa che determina la volontà. Perciò solo di un essere razionale si dice che esso abbia un interesse; le creature prive di ragione sentono solo stimoli sensibili».²¹ Come detto, questo sentimento dell'interesse, in

¹⁸ KANT 1984, p. 41.

¹⁹ *Ivi*, p. 52.

²⁰ KANT 2015, pp. 155-157.

²¹ *Ibidem*.

grado di fungere da movente rendendo la ragione a tutti gli effetti pratica (cioè dotandola di una forza movente), è un connotato distintivo degli esseri razionali, fra i quali rientra appieno l'uomo. C'è però un passo in più da fare. L'interesse sentimentale che avvicina l'uomo alla legge consente alla ragione stessa di fare della legge un motivo determinante della volontà, fino all'esecuzione dell'azione ritenuta morale. Detto con Kant, l'interesse – quindi un sentimento – svolgerebbe un ruolo trascendentale. Esso sarebbe infatti la condizione di possibilità pura e a priori del movente morale.

Riconoscere nel sentimento un fattore trascendentale appare un azzardo. Risulta infatti inappropriato aggrapparsi alla *littera* kantiana per sostenere una conclusione opposta alla strutturazione complessiva della sua filosofia. Il quadro viene tuttavia ulteriormente complicato da alcune argomentazioni dello stesso Kant. Nella seconda *Critica*, riprendendo il ruolo svolto dal sentimento in ambito morale, egli sembra allinearsi con quanto affermato nel menzionato passo della *Fondazione*, aggiungendo inoltre che il sentimento – proprio per il ruolo che sembra poter essere connotato come trascendentale – sarebbe a priori. «Possiamo vedere *a priori* che la legge morale, come motivo determinante della volontà, perché reca danno a tutte le nostre inclinazioni, deve produrre un sentimento che può essere chiamato dolore; e qui ora abbiamo il primo, e forse anche l'ultimo caso nel quale, con i concetti *a priori*, possiamo determinare la relazione di una conoscenza [...] col sentimento». ²² La legge morale farebbe scaturire un sentimento di dolore che danneggia le nostre inclinazioni, rendendoci così maggiormente capaci di udire la voce del dovere che si incarna nella legge medesima. Questo «danno» alla nostra controparte sensibile, viene inferto dal sentimento che non viene più connotato come «interesse», ma come «rispetto». È il sentimento del rispetto a costituire il movente alla legge morale, e tale sentimento viene da noi conosciuto a priori. Prosegue Kant: «il rispetto alla legge morale è un sentimento che vien prodotto mediante un principio intellettuale; e questo sentimento è il solo che noi conosciamo affatto *a priori*, e di cui possiamo vedere la necessità». ²³ Se il sentimento veniva precedentemente tratteggiato come trascendentale, ora viene esplicitamente connotato come a priori. Ponderando la forza di questi passaggi con l'architettura generale del pensiero kantiano, sembra tuttavia non esserci il margine per definire il sentimento a priori e nemmeno trascendentale. Cerchiamo di chiarire perché.

Soprattutto sulla natura a priori del sentimento rimane certo un fatto: Kant la asserisce apertamente. Di nuovo, sarebbe pretestuoso legare a doppio filo alla *littera* kantiana un'affermazione da cui dipende il respiro dell'intero disegno critico. Comprendere Kant significa a volte dover andare contro determinate pieghe del suo stesso testo, in nome dei presupposti teorici da lui posti e difesi. Sembra anche questo il caso. Dire che il sentimento è a priori vorrebbe dire introdurre elementi psicologici nel discorso puro che ricerca le condizioni trascendentali. Verrebbe meno la natura pura (cioè incontaminata da elementi empirici) della ricerca kantiana. L'insistenza sull'a priori del sentimento sembra invece riassorbibile nella collocazione di Kant nel campo

²² KANT 2006¹, p. 159.

²³ Ivi, p. 161.

dell'internalismo del giudizio morale. Su questo torneremo quando sarà il momento del bilancio. Per ora limitiamoci a connotare il rapporto fra la legge e il sentimento che riavvicina ai suoi comandi.

Sia come interesse, che come rispetto, il sentimento morale deriva direttamente dalla legge, afferma Kant. In forza della sua razionalità, l'uomo si immette così in un preciso percorso di costruzione del proprio mondo pratico: il «fatto» di una legge morale che pone un dovere assoluto, la sua declinazione in differenti forme di imperativo, la risposta nell'intenzione e la contaminazione della sensibilità per mezzo di un sentimento morale. In questo senso possiamo leggere l'affermazione di Kant, secondo cui il sentimento del rispetto «viene prodotto mediante un principio intellettuale». Esso rimane intrinseco al percorso morale, nonostante tale percorso muova i suoi passi da una base non sentimentale e non sensibile. La sensibilità non può infatti rimanere estranea al processo con cui si perviene alla morale, altrimenti la proposta etica che si starebbe tratteggiando riguarderebbe l'ampia categoria degli esseri razionali, senza però coinvolgere l'uomo, che lega la sua razionalità ad una dimensione sensibile. Kant non può dunque permettersi di elaborare il proprio discorso buttando via pezzi di umanità. Ciò che comincia con la legge della ragione si conclude, ad un livello e con un ruolo del tutto distinto, con la forza della sensibilità che prende il nome di «sentimento morale».

È fondamentale non trascurare la derivazione del sentimento dalla legge morale. Il ruolo del sentimento deve necessariamente essere inserito, in coerenza con il disegno di Kant, nell'azione della legge morale e quindi della ragione. Se si trascura un passaggio del genere, si finisce per proporre una teorizzazione della morale in cui il sentimento morale finisce per essere la base da cui derivano le strutture fondamentali della moralità.²⁴ Kant sostiene invece esattamente l'opposto; nel processo costitutivo del mondo morale il sentimento segue la legge. La cognizione della legge e del dovere metterebbero l'uomo in una posizione privilegiata nei confronti delle proprie inclinazioni. Se si discerne il dovere, si può anche discernere la necessità di interessarsi ad esso e di rispettarlo, formulando così una risposta morale tanto razionale quanto sensibile.

La legge non costruisce sentimenti, questo no. Il passaggio non è automatico. La legge però ci comunica la verità di fondo della moralità. E questa – scommette Kant – ha una forza coinvolgente che tocca subito la ragione, secondariamente anche il sentimento. Scegliere il giusto rispondendo alla legge rimarrà difficile, a volte troppo difficile. Questo giusto però attrae l'uomo nella sua intrezza, coinvolgendo non solo la ragione ma anche il sentimento.

²⁴ Un'elaborazione che va in questa direzione è stata formulata da Hoffman, che ravvisa nella vita affettiva del soggetto e in un suo particolare sentimento – l'empatia – la capacità di costruire il mondo morale. Sembra uno sviluppo congruente con la possibile lettura del sentimento come trascendentale. Una lettura del genere però si contrappone a Kant. Il ruolo del sentimento, pur importante, si allinea alla ragione nella costruzione di un'identità pratica e di un'identità morale nell'uomo. Come si è cercato di chiarire, la dimensione sentimentale non può essere pura e a priori, e quindi nemmeno trascendentale. Per uno spaccato delle idee di Hoffman cfr. BACCHINI 2011, pp. 73-88; HOFFMAN 2010, pp. 287-303.

In conclusione possiamo dire che l'interesse e il rispetto che sentiamo di dovere alla legge sono ciò che ci muove a rendere l'intenzione morale azione morale. Non vanno però concessi facili ed ingenui ottimismo: la voce della legge potrà anche far tremare il malfattore più audace,²⁵ senza però avere la forza di distoglierlo da un'azione che lui stesso potrebbe riconoscere immorale. Il sentimento morale generato dalla legge ha senz'altro un'autorità, ma essa può sempre essere violata dagli uomini, perché «noi non abbiamo una volontà tanto perfetta».²⁶

Ecco dunque una prima declinazione del movente, della pietra filosofale ricercata da Kant; si tratta del sentimento morale suscitato dalla legge che suscita interesse e rispetto nei suoi confronti: «il rispetto è un tributo che, volere o non volere, non possiamo negare al merito; possiamo magari non lasciarlo apparire esteriormente, ma non possiamo impedirci di sentirlo interiormente. [...] Il rispetto alla legge morale è, dunque, l'unico, e nello stesso tempo indubitato, movente morale».²⁷

6. ALLA RICERCA DEL MOVENTE: L'AUTOCRAZIA

Vediamo ora la seconda connotazione data da Kant al movente morale. In fase di presentazione abbiamo connotato questa posizione con il termine «autocrazia». Questa peculiare scelta terminologica deriva ancora una volta da una raffigurazione delle *Lezioni di etica*. Si è scelto di assecondare la definizione immaginifica di Kant includendo sotto questo termine anche gli affondi kantiani sulla coscienza e la forza morale.

Facciamo un primo passo chiarendo il senso del termine «autocrazia». Scrive Kant: «il potere che l'anima possiede di sottomettere al proprio arbitrio ogni facoltà e situazione senza esservi forzata costituisce un'autocrazia [*Autokratie*]».²⁸ Evocata in questi termini, tramite un'allusione al «potere dell'anima», l'immagine kantiana non sembra spiccare per chiarezza. Di cosa sta parlando nel concreto Kant? Allargando le maglie della rete è possibile collocare la dissertazione sull'autocrazia nel più ampio settore del «dominio di se stessi». L'autocrate kantiano è colui che dispone di un discernimento e di una risolutezza sufficienti per esercitare il dominio sulle proprie deliberazioni e azioni morali. L'autocrazia dunque altro non è che una risoluta forma di autocontrollo. Entrando nello specifico: «senza una disciplina delle proprie inclinazioni l'uomo non può ottenere nulla; perciò nell'autodominio v'è una nota immediata di dignità, perché essere padrone di sé rivela indipendenza da qualsiasi cosa».²⁹ Connotando il termine autocrazia diventa facile poterlo sostituire da vari sinonimi: padronanza di sé, autodominio, autonomia. Tutte queste definizioni evocano un'opposizione che l'uomo deve riuscire a vincere per l'esercizio pieno e maturo delle proprie facoltà. L'opposizione rispetto a cui occorre essere autocrati è costituita da un «*gewis-*

²⁵ KANT 2006¹, p. 175.

²⁶ KANT 2015, p. 73.

²⁷ KANT 2006¹, pp. 169-171.

²⁸ KANT 1984, p. 161.

²⁹ *Ibidem*.

ser *Pöbel* (un che di volgare)»,³⁰ vale a dire da un sostrato ardentemente passionale e sensibile, sordo alle prescrizioni della legge. La sua distanza dalla natura della legge, obbliga l'adozione di una condotta disciplinata nella gestione di se stessi, di modo da abituarsi ad assecondare gli attriti della nostra controparte più pulsionale in accordo alla via mostrataci dalla legge.

Completiamo il quadro con altri due elementi, per sondare con maggiore profondità il senso dell'autocrazia come movente. Abbiamo scelto di far rientrare sotto questa dicitura anche un altro attore degli scritti morali di Kant: la coscienza. Questa parola viene in gran parte sgravata da Kant della grande responsabilità che ha ricoperto e ricoprirà nella filosofia occidentale; la coscienza in Kant viene infatti presentata come un semplice «istinto». «La coscienza è un istinto, mediante cui condursi secondo leggi morali. Essa non è tanto una facoltà, quanto appunto un istinto; e non per giudicare, quanto per regolarsi. Noi possediamo la facoltà di giudicare noi stessi in base alle leggi della moralità; di essa possiamo fare l'uso che meglio ci aggrada». ³¹ Per meglio chiarire l'attività della coscienza, Kant ci propone – come consuetudine nelle *Lezioni di etica* – un'immagine. La coscienza viene paragonata ad una corte di giustizia, in cui sono presenti un accusatore, un difensore e un giudice. L'accusatore è l'imperativo categorico, che avanza le proprie ragioni sulla base di una legge purissima, frutto non del sentimento ma dell'intelletto. Ad esso si contrappone un avvocato difensore, definito da Kant «amor di sé», il quale perviene al successo nella maggior parte delle occasioni – fatto salvo che sul letto di morte, commenta caustico Kant. Conclude il quadro un giudice imparziale e impossibile da ingannare, dal quale dipende la deliberazione e l'azione.³²

Come già abbiamo osservato nel caso dell'autocrazia, anche nella descrizione della coscienza si staglia un conflitto fra due opposti schieramenti, incarnati nel tribunale kantiano da accusa e difesa. La coscienza è l'istinto, la capacità immediata, con cui l'uomo riesce a porsi in ascolto della legge e non di ciò che porta lontano da essa.

Concludiamo il quadro con l'ultima declinazione offerta da Kant dell'autocrazia come movente morale. Essa è descrivibile anche come «forza morale». Questa caratterizzazione, che riavvicina Kant al tema della virtù come *fortitudo*,³³ è presentata nell'opera *Metafisica dei costumi*:

Virtù significa una forza morale per mezzo della volontà. [...] La virtù è perciò la forza morale di un uomo nel compiere il proprio dovere, dovere che è un'imposizione morale dovuta alla ragione legislatrice dell'uomo stesso, nella misura in cui quest'ultima si costituisce come potere esecutivo della legge. [...] I vizi, in quanto nati dalle disposizioni contrarie alla legge, sono i mostri che l'uomo deve combattere, ed è anche per questo che tale forza etica, intesa come forza d'animo (*fortitudo moralis*), costituisce il più grande e l'unico vero onore guerriero dell'uomo.³⁴

³⁰ Ivi, p. 159.

³¹ Ivi, p. 149.

³² KANT 1984, p. 152.

³³ KANT 2006², p. XXXIII.

³⁴ Ivi, pp. 425-427.

C'è dunque un elemento agonale nella morale che, dall'autocrazia alla coscienza, fino all'enucleazione della forza morale, diviene sempre più esplicito in Kant. La morale è una gara contro il vizio, il quale dispone di diversi «mostri» per sviare l'uomo dal percorso mostrato dalla legge. L'autocrazia, la coscienza, la forza morale sono i tre modi kantiani con cui Kant descrive l'accettazione e l'interpretazione eroica di questa guerra per la virtù. La fattezza assunta dal movente morale risiede proprio nella consapevolezza di dover combattivamente stare dalla parte giusta del campo di battaglia, nettamente tracciato dalla nostra razionalità.

Se torniamo all'immagine da noi scelta per introdurre il tema del movente, quella di Fabio tentato dal cioccolato, scopriamo che questa seconda enunciazione del movente risponde alle lusinghe della gola contrapponendo una volontà forte, radicata istintivamente nell'obbedienza alla legge. L'efficacia di questa nuova forma di pietra filosofale pare risiedere in due elementi differenti. Innanzitutto una appropriazione decisa del «motivo (*Bewegungsgrund*)» tramite un discernimento e una valutazione del motivo concorrente, che allontanerebbe dalla legge. Questo processo è messo in chiaro dal contributo della coscienza, che non fa venir meno il confronto con un'alternativa alla moralità. Insomma, l'immagine kantiana dell'autocrazia non deve far pensare ad una obbedienza cieca e alienata: la grande difficoltà di scegliere la via morale certamente persiste ma viene anche mitigata dalla risolutezza di sapersi saldamente al timone delle proprie deliberazioni. Il secondo punto di forza di questa posizione è la leva sull'orgoglio e l'onore che Kant rievoca con l'immagine dell'uomo-guerriero. C'è un'eco omerica in questo passaggio, posta però non più nella manifestazione della forza ma della moralità. Questo particolare movente sembra dunque esplicitare la propria vitalità ribaltando completamente la prospettiva della morale come risposta al dovere. Questa sorte logorante viene invece trasformata in un destino radioso, rischiarato dalla continua opportunità di provare la propria capacità di seguire la legge. Scrive Kant: «La virtù è in continuo progredire ma comincia anche sempre daccapo».³⁵ Non c'è tempo per adagiarsi sulla propria virtù, essa chiede di essere sempre propositivi, chiede al virtuoso di riconfermarsi e al vizioso di riscattarsi. È questo spazio aperto che costituisce un movente, capace di spingere l'uomo a fare della legge ciò che connota le sue intenzioni e le sue opere.

7. ALLA RICERCA DEL MOVENTE: L'EDUCAZIONE

Sulla scia di quanto detto diventa abbastanza facile comprendere una terza formulazione del movente morale. Il ruolo della pietra filosofale può essere svolto dall'educazione alla moralità. Cerchiamo di chiarire il contributo di Kant sul tema.

Una lucida elaborazione di questa versione del movente si trova nella parte conclusiva della seconda *Critica*, nella sezione chiamata *Dottrina trascendentale del metodo*. Si tratta di poche pagine, cui Kant destina un compito pedagogico ed educativo. Si intende procurare «un adito nello spirito umano, un influsso sulle massime di esso, cioè

³⁵ Ivi, p. 435.

il modo di far anche oggettivamente pratica la ragione soggettivamente pratica». ³⁶ Il percorso critico deve cioè essere corroborato da un'educazione all'ascolto della legge, perché il fatto della ragione abbia un ascendente ancora più radicato nell'agente.

L'educazione alla moralità è quindi presentata da Kant come una via decisiva per rinsaldare il ruolo e l'autorevolezza della legge nell'ambito della nostra condotta. Cronologicamente, essa costituisce l'accompagnamento pedagogico, le «dande», ³⁷ tramite cui l'incontro fra l'uomo e la morale prende forma. Oltre all'ovvia constatazione che l'educazione ad una particolare dottrina dei costumi ci mette viso a viso con il più ampio mondo della morale, si cela nel tratteggio dell'educazione come movente una verticale spinta verso la legge:

Noi vogliamo dunque dimostrare, mediante osservazioni che ciascuno può fare, questa proprietà del nostro spirito, questa capacità di un interesse puro morale, e quindi la forza motrice della rappresentazione pura della virtù, quando essa vien presentata convenientemente al cuore umano, come il movente più efficace, e, se si tratta della durata e dell'esattezza nell'osservanza delle massime morali, come l'unico movente al bene. ³⁸

Se si guarda alle *Lezioni di etica*, è possibile riscontrare una differente prospettiva sulla forza movente dell'educazione morale, sul modo in cui essa è in grado di farsi movente. Essa viene descritta come *habitus*:

Noi, però, possiamo produrre un *habitus*, che non è naturale, ma che prende il posto della natura e nasce dall'imitazione e dal frequente esercizio. [...] Fin dalla prima età noi dobbiamo instillare un'avversione e un disgusto immediati verso le azioni immorali, cioè non mediati, la cui utilità è soltanto d'ordine pragmatico. Noi dobbiamo presentare, cioè, un'azione non come proibitiva o dannosa, ma come in se stessa intrinsecamente detestabile. ³⁹

L'educazione è movente alla moralità nella misura in cui abitua, allena, esercita la deliberazione umana a ripiegare sulla legge. Si sarà portati ad agire moralmente perché così è stato insegnato. La moralità insomma non discenderebbe solamente dalla nostra struttura razionale (come è stato messo in luce dal costruttivismo), ma anche dal lavoro educativo di tutta la comunità umana. La legge morale non è più soltanto un patrimonio trascendentale, ma anche un tesoro morale da custodire e attualizzare con un indefesso slancio pedagogico.

8. ALLA RICERCA DEL MOVENTE: LA RELIGIONE

Concludiamo questa presentazione dei moventi kantiani presentando l'ultima opzione: la religione. Va detto con chiarezza: la religione occupa un grande spazio nella filosofia di Kant. Sarebbe del tutto riduttivo pretendere di ridurla ad un movente della morale. Questo vale anche per la digressione operata su tutte le possibili facce del

³⁶ KANT 2006¹, p. 327.

³⁷ Ivi, p. 329.

³⁸ Ivi, pp. 329-331.

³⁹ KANT 1984, p. 52.

movente, anch'esse sono oggetto di uno studio più diffuso da parte di Kant. Il nostro intento non è quindi di trattare organicamente ed esaustivamente della religione in Kant, ma – molto più modestamente – isolare e riflettere sui passi kantiani in cui la fede religiosa viene connotata come un possibile movente morale.

«La religione è ciò che da consistenza alla vita etica: la morale deve avere i suoi moventi». ⁴⁰ Questa concisa citazione di Kant restituisce con ponderazione il possibile inquadramento della religione come movente morale. Se da un lato è evidente che «per conoscere quale sia il dovere dell'uomo, la morale non ha bisogno dell'idea di un Essere superiore», ⁴¹ dall'altro rimane evidente che la morale troppo spesso rimane incompiuta. Non basta vagheggiare le buone e razionali motivazioni all'agire morale. «Senza la religione l'obbligo manca di moventi. La religione è la condizione, sotto cui ci si rappresenta la forza obbligante delle leggi». ⁴² Vediamo come.

È importante capire che si sta trattando di religione individuando il suo discrimine nella fede in Dio e non nel complesso di insegnamenti morali di cui ogni religione si fa latrice. ⁴³ Se così non fosse ci ritroveremmo semplicemente a discutere di una semplice variante dell'educazione come movente morale – di cui poc'anzi abbiamo concluso l'analisi.

Partendo da questo essenziale chiarimento, identifichiamo la funzione che Dio svolge nel contesto dei moventi morali.

Io debbo perseguire l'idea della moralità senza alcuna speranza di essere felice. Ora, questo è impossibile, e la morale rimarrebbe dunque un ideale, se non vi fosse un essere che gli conferisse attualità; ne deriva che deve esistere un essere che dia alle leggi morali forza e realtà, un essere però che sarà allora santo, amorevole e giusto. Priva di una tale rappresentazione, la morale rimane un'idea. ⁴⁴

La fede religiosa muoverebbe all'azione perché Dio sarebbe garante di un legame fra lo svolgimento del proprio dovere e il raggiungimento della felicità. Il dovere poggerrebbe sulla ragione, l'esecuzione del dovere poggerrebbe sulla felicità. L'ambito del dovere fonderebbe il motivo, l'ambito della felicità costituirebbe il movente (tramite la mediazione di un «essere» che è «santo», «amorevole», «giusto»). ⁴⁵

La lettura e la disamina di questo passo non può non riportare alla mente l'intricata problematica del «sommo bene» delineata da Kant nella seconda *Critica*. ⁴⁶ Si tratta della necessità di conciliare la moralità (conformità alla legge morale) con la strutturale ricerca della felicità da parte dell'uomo. Questa tensione richiede una soluzione, pena – ammonisce Kant – la falsità della stessa legge morale e, conseguentemente, di tutto l'impianto deontologico proposto dal filosofo prussiano. L'ambiziosa teoria del-

⁴⁰ Ivi, p. 95.

⁴¹ Kant 2006, p. 45.

⁴² KANT 1984, p. 95.

⁴³ Kant mette in luce con molto chiarezza come le strutture della religione derivino da quelle morali. In questo senso, tramite l'insegnamento della religione si veicola un contenuto morale, cfr. ivi, p. 92.

⁴⁴ Ivi, pp. 94-95.

⁴⁵ Questa triade di attributi è il mezzo con cui Kant connota Dio nelle Lezioni, cfr. ivi, p. 92.

⁴⁶ KANT 2006¹, p. 243 e ss.

la fede religiosa come movente potrebbe quindi ambire alla risoluzione di un doppio problema. Essa si candida infatti ad essere la pietra filosofale che stiamo ricercando e ad essere anche la spiegazione dei problemi sollevati dal «sommo bene».

9. «STEIN DER WEISEN»: UN BILANCIO

Quale dei moventi rappresenta la pietra filosofale? Come connotiamo la posizione kantiana in merito alla questione del movente? Facciamo un bilancio.

In qualche modo, ognuna delle versioni date del movente porta in sé un pezzo di verità. Tutte queste quattro declinazioni possono fornire l'impulso per mutare l'intenzione in azione. Resta però altrettanto vero che il movente che si sta ricercando deve rispondere ad una cruciale caratteristica e deve quindi essere applicato un significativo criterio di esclusione. Soltanto una delle elaborazioni è infatti in grado di proseguire il percorso kantiano di individuazione delle condizioni di possibilità del pensiero morale.

Partiamo dall'elaborazione che si rivelerà maggiormente inconsistente: l'educazione. Non possiamo pensare al movente morale come ad un qualcosa di completamente estrinseco alla nostra natura di uomini. Questo renderebbe episodica la realizzazione della legge, sganciandola completamente dal percorso che ci porta a definirla «fatto della ragione», un patrimonio comune a tutti gli uomini in forza della loro razionalità. In questa direzione pare argomentare anche Kant, in un importante passo della *Religione*: «il movente al Bene, infatti, che consiste nel rispetto per la legge morale, non abbiamo mai potuto perderlo, e, se fosse possibile perderlo, non lo riacquisteremo mai più».⁴⁷ Il movente appartiene all'uomo, ben oltre la semplice educazione e l'*habitus* alla moralità. La ricerca del movente deve rimanere interna all'uomo. È questo il criterio di esclusione cui si è fatto cenno. Il movente morale, la forza di eseguire l'azione, compone il tessuto umano che caratterizza la morale come un fatto permanente del nostro mondo. Come tale, esso non può essere semplicemente accidentale. In questo senso, anche se come detto non possiamo esautorare la sua forza movente, l'educazione non è la pietra filosofale che si sta ricercando. Essa, ancora, può avere l'effetto di movente ma questo rimane incidentale rispetto al permanente effetto di un movente interno. Il punto, sia ben chiaro, non è l'efficacia del movente. La figura dell'acrasico – per dirla con Aristotele – di colui cioè che sa il giusto ma non lo compie⁴⁸ non sarà risolta – vedremo a breve – dall'analisi del movente. L'analisi del movente si aspetta però di intendere che cosa – come avviene per la legge – orienta sempre e comunque verso la morale. Non vuol dire che il movente funzionerà sempre, vuol dire che potrà sempre le proprie istanze. In questo senso il movente kantiano è «dentro di noi», perché la sua presenza non dipende da null'altro che non dal semplice fatto di essere uomini.

Un discorso analogo può essere compiuto per il movente configurato come un amalgama di autocontrollo, discernimento e risolutezza, cui abbiamo applicato la dicitu-

⁴⁷ KANT 2012, p. 133.

⁴⁸ ARISTOTELE 2000, pp. 125-131.

ra kantiana di «autocrazia». Questa sfumatura del movente morale risulta senz'altro maggiormente interna rispetto all'educazione, ma – come abbiamo cercato di illustrare in fase di esposizione – essa sembra più essere una possibilità di movente, più che un movente in sé. In questo senso riscopriamo la stessa accidentalità che caratterizza il movente dell'educazione. Si può essere educati alla moralità, ma anche non esserlo. Lo stesso avviene qui: l'opportunità di una provocazione dell'orgoglio, dell'autonomia e della risolutezza può essere posta, ma anche non esserlo.

Questo sembra senz'altro valere per l'opportunità dell'azione che è rilanciata e posta dall'agente autocrate. La lettura omerica che Kant offre del movente non può essere insomma ritenuta un appello universale. L'onore che spinge all'azione morale viene troppo spesso ricercato in aspirazioni molto differenti dal desiderio di assecondare la legge. Coerentemente con il sensatissimo monito espresso nella *Religione*, un movente così configurato non può essere capace di rispondere alle nostre condizioni. Anche l'autocrazia non può essere la pietra filosofale.

Un problema di tutt'altro genere sembra invece stagliarsi con il movente rintracciato nella fede religiosa. Un problema che, è bene dirlo, non può essere risolto in questa sede. Sondando la religione si era in cerca di un doppio, possibile, riscontro positivo. Avevamo infatti riaperto la problematica del sommo bene, seguendo il passo kantiano che connetteva la virtù e la felicità per mezzo di Dio. Sarebbe insomma Dio ad assicurare il compimento del sommo bene: l'unione fra virtù e felicità richiesta dal «sommo bene» avviene nell'ambito del movente.

Innanzitutto una prospettiva di questo genere non è accettabile per via della scelta del mediatore. Appellarsi a Dio significa ricercare una spiegazione dal respiro universale in un fattore che non può garantirla. Kant argomenta infatti con grande coerenza l'impossibilità di provare l'esistenza di Dio⁴⁹ e questo dovrebbe bastare per escludere la fede in lui come fattore che spinge l'uomo – non taluni uomini, ma l'uomo nella sua generalità – ad agire in conformità alla legge morale.

C'è poi un problema di secondo ordine, ma non secondario. La questione del sommo bene non pare possa essere risolta a questo livello del discorso. È stato Kant a porre la felicità ad una diversa quota teorica. «Se il sommo bene è impossibile secondo regole pratiche, anche la legge morale, che prescrive di promuoverlo, dev'essere fantastica e ordinata a fini vani e immaginari e, quindi, in sé falsa».⁵⁰ Era utile ricordare questo monito, perché serve a ricomporre un *aut-aut* in cui legge morale e il sommo bene sono posti sullo stesso piano: o entrambi, o nessuno.

Dio non può costituire un movente morale perché la felicità – di cui si configurerebbe come garante – è più di un movente. Il ruolo della felicità dovrà insomma essere ridefinito nel contesto di una più ampia risposta di carattere normativo. Anche la religione non può conseguentemente essere la pietra filosofale.

⁴⁹ KANT 2006¹, pp. 461 e ss.

⁵⁰ Ivi, p. 251.

10. CONCLUSIONE

Non rimane che scegliere la prima caratterizzazione data del movente, accostandolo al sentimento. Naturalmente è soltanto l'ordine in cui si è scelto di impostare il discorso ad aver reso la sua designazione una scelta per esclusione. I motivi della scelta sono ovviamente ben più articolati e profondi. Il sentimento morale altro non è che la naturale prosecuzione del percorso costruttivo intrapreso da Kant. Libertà, legge morale, imperativo, intenzione: questi sono stati i punti fondamentali del discorso normativo kantiano, del percorso che ha enucleato il dovere come motivo dell'azione morale. Manca ancora un passo, quello appunto del movente. Il movente si cela nella nostra sensibilità. Si cela cioè nella nostra capacità di essere contagiati dal percorso normativo che comincia con la presupposizione dell'uomo come ente libero e continua con la comune connessione degli uomini ad un dovere assoluto cui obbedire, la legge morale. Il necessario apporto della sensibilità viene descritto alla perfezione da Bagnoli:

Nel costruttivismo kantiano, allora, la sensibilità morale ha un ruolo centrale perché è il *locus* dell'autonomia. È perché siamo dotati di sensibilità morale, e quindi sensibili ai moventi (moralmente e non moralmente), capaci di adoperare concetti fondati sulla nostra sensibilità [...], che il nostro ragionamento pratico ha effetto. Se non avessimo sensibilità saremmo "moralmente morti" (*Ak.* 6.245). La sensibilità morale è parte del fatto della ragione, ne costituisce appunto l'aspetto soggettivo: l'autorità della legge morale è esperita sotto forma di rispetto.⁵¹

Se la sensibilità rimanesse del tutto aliena al conseguimento della moralità ne deriverebbe un risultato inumano. L'apporto della sensibilità sarà di conseguenza fondamentale perché la legge morale sia legge «per noi». Persisterà sempre qualcosa di inattuabile della legge, ma la legge è per noi; non è utopia, non è miraggio, non è velleità. Proprio per questo la sua estensione include la sensibilità.

Bagnoli arriva persino ad includere la sensibilità come parte integrante del «fatto di ragione». Su questo occorre forse essere più cauti. Ciò che conta però è il suo necessario coinvolgimento, la sua capacità di essere affetta da istanze razionali.

Alla luce del percorso fatto si può definire Kant aderente all'internalismo debole del giudizio morale. Non si può non riconoscere alla ragione una propria forza movente. Certo essa non è immediata, e nemmeno mediata. È più sensato definirla «indiretta». La ragione non produce «moventi» ma «motivi»: tali motivi possono poi essere solo secondariamente considerati moventi, coinvolgendo nel quadro d'insieme la sensibilità. L'uomo sa dare una risposta alla legge perché è in grado di risponderle con tutto se stesso – includendo in questo "se stesso" anche la sensibilità. Contrariamente a Williams, non possiamo riconoscere l'ambito motivante della ragione come esclusivamente interno al desiderio umano. L'uomo sa certamente andare oltre i desideri, riconoscendo nel proprio patrimonio riflessivo la forza di un complesso motivante. Queste ragioni sapranno muovere all'azione perché l'uomo non è "moralmente morto", quanto piuttosto "moralmente vivo"; ma ancora di più "moralmente integro". La forza motivante non si ferma al confine con i moventi. I motivi razionali non sono

⁵¹ BAGNOLI 2013, p. 34.

estrinseci ai tratti sensibili dell'uomo e come tali coinvolgono l'interezza dell'agente morale. Possiamo dunque parlare di internalismo del giudizio perché il processo di costruzione del nostro mondo etico non si arresta ai soli motivi.

Quello che ormai abbiamo imparato a conoscere come il "caso Fabio" non rimarrà un *unicum*. Le ragioni sono infatti interne al nostro percorso movente, ma lo sono solo in maniera *debole*. Esse saranno sicuramente un movente per mezzo della sensibilità, lo saranno sempre. Saranno capaci di creare in noi uno stato di tensione fra il giusto da fare e il da farsi. Con questo però non è affatto detto che la nostra azione sarà morale.

Sapere la giusta via è stato un primo passo. Ne abbiamo compiuto un secondo: la conoscenza dell'azione morale sarà un incentivo al suo compimento, senza però esserne garanzia.

L'esito può apparire per certi versi insoddisfacente. Da un punto di vista esecutivo forse lo è, ma non era questo l'obiettivo della missione intrapresa. Facciamo nostra la risposta data da Kant al coevo Tittel: «chi pretenderebbe introdurre anche un nuovo principio di tutta la moralità, ed esser quasi il primo a trovar questa?». ⁵² Non si vuole riscrivere il mondo morale dell'uomo. Non si sta dicendo in nessun modo come tale mondo *dovrebbe essere*, quanto piuttosto *com'è*.

In questo senso il passo compiuto è degno di nota. La sensibilità gioca un ruolo accanto alla legge morale. Essa è – anche se in maniera impropria – trascendentale come sembrava auspicare Kant, contribuendo all'edificazione del nostro mondo morale.

Paolo Bodini
paobodini@gmail.com

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ARISTOTELE 2000 : Aristotele, *Etica nicomachea*, a cura di Claudio Mazzarelli, Bompiani, Milano, 2000.
- BACCHINI 2011 : Dario Bacchini, *Lo sviluppo morale*, Carocci, Roma, 2011.
- BAGNOLI 2013 : Carla Bagnoli, *Che fare? Nuove prospettive filosofiche sull'azione*, Carocci, Roma, 2013.
- CERI 2008 : Luciana Ceri, *Ragione e desideri*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- HOFFMAN 2010 : Martin L. Hoffman, *Empatia e sviluppo morale*, a cura di Anna Emilia Berti, Il Mulino, Bologna, 2010.
- HUME 1992 : David Hume, *Trattato sulla natura umana*, a cura di Armando Carlini - Eugenio Lecaldano - Enrico Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1992.

⁵² KANT 2006¹, p. 13.

JUVALTA 1991 : Erminio Juvalta, *I limiti del razionalismo etico*, Einaudi, Milano, 1991.

KANT 1984 : Immanuel Kant, *Lezioni di etica*, a cura di Augusto Guerra, Laterza, Roma-Bari, 1984.

KANT 2004 : Immanuel Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, a cura di Werner Stark, de Gruyter, Berlin, 2004.

KANT 2006¹ : Immanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di Francesco Capra, Laterza, Roma-Bari 2006.

KANT 2006² : Immanuel Kant, *Metafisica dei costumi*, a cura di Giuseppe Landolfi Petrone, Bompiani, Milano, 2006.

KANT 2012 : Immanuel Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, a cura di Vincenzo Cicero - Massimo Roncoroni, Bompiani, Milano, 2012.

KANT 2015 : Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di Filippo Gonelli, Laterza, Roma-Bari 2015.

PLATONE 1988 : Platone, *Opere complete*, a cura di Francesco Adorno, Laterza, Roma-Bari 1988.

PLATONE 2008 : Platone, *Fedro*, a cura di Piero Pucci, Laterza, Roma-Bari, 1998.

WILLIAMS 1981 : Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.