

# DELLA NECESSITÀ DI UNA METAFISICA PRATICA PER FONDARE LA FILOSOFIA CRITICA

VALERIO ROHDEN

Universidade Luterana do Brasil/ PUC-PR

rohden@via-rs.net

**Abstract:** In this paper I intend to explain why the practical aspects of Kantian metaphysics are obviously the main achievement of his Copernican Revolution. More than that, though: they are the key for understanding the Critical Philosophy itself. Setting off with some remarks on the Critique of Pure Reason, the paper delves into the critique of Practical Reason and ends with the Critique of Judgment, thus showing the interconnection of the three masterpieces within a new understanding of human reason as a living organism.

**Key-words:** metaphysics, criticism, practical philosophy, action.

Il carattere nitidamente epistemico della *Critica de la ragion pura* (*KrV*) lasciò quasi in secondo piano la domanda per le condizioni di possibilità della Filosofia critica stessa, alla quale Kant diede più attenzione in alcune sezioni della Dottrina del metodo e anche nel testo tardivo “Anunzio del termine prossimo di un trattato per la pace perpetua nella Filosofia” (*VNAEF* / 1796)<sup>1</sup>. Qui voglio domandare in che modo la Metafisica intesa in senso pratico può non solo costituire il principale risultato della sua rivoluzione copernicana nella fondamentazione della conoscenza, ma anche la chiave della Filosofia intesa criticamente. Il suo cammino consisterà non solo nel perseguire, partendo dalla prima Critica, gli sforzi degli sviluppi più specificamente pratici della seconda Critica, ma anche dimostrare attraverso la *Critica de la facoltà del giudizio* (*KU*) come queste tre opere maestre del pensiero kantiano possono insieme articolarsi mediante la comprensione della ragione come un organismo, guidato dall’idea di vita, e facendo fissare nel suolo del concetto di *Gemüt* (animo) le sue proprie radici. Sappiamo che secondo una delle tesi della *Critica de la ragion pratica* (*KpV*), ogni volta che si tratta di mettere in relazione facoltà teoriche e pratiche, queste ultime assumono il primato e orientano gli interessi delle altre (cf. *KpV* A 215 ss / AA 119 ss). Una tradizionalmente equivoca comprensione della Metafisica esercitata senza un appoggio oggettivo portò Kant a riformulare il suo ruolo. Il già accennato divorzio tra filosofia e critica rese la Filosofia faziosa, generando lotte tra scuole, le quali, se dal punto di vista della natura portano qualche risultato benefico alla vita dello spirito, dal punto di vista della ragione impediscono la Filosofia di perseguire i suoi fini debitamente fondati.

Mi ha sempre destato l’attenzione il passo della *Critica della ragion pura* (B 778) in cui Kant ritenne le dispute metafisiche come una saggia disposizione della natura umana che,

---

<sup>1</sup> Cf. la traduzione al Portoghese: KANT, I. Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua na Filosofia. *Ethic@*. Florianópolis: UFSC. v. 5, n. 2, pp.221-233, dez. 2006 (AA 411-422).

attraverso questo esercizio, mantiene la salute fisica e mentale e, infine, si coltiva. Però, secondo questo passo, il prevalere delle apparenze sulla vera formazione umana ha solo una funzione provvisoria. Quando poi vengono create delle condizioni favorevoli al perseguimento di principi, devono prevalere le buone disposizioni d'animo, in consonanza con le quali unicamente una filosofia critica in senso kantiano può instaurarsi e stabilirsi. Anzi, la soluzione dei problemi della Metafisica dipende da questi atteggiamenti, senza i quali le filosofie vengono fatte con passione, dunque con l'inevitabile guerra tra scuole e fazioni, interessate a qualunque altra cosa fuorché la verità. Con ciò intendo che sia la scienza sia la Metafisica dipendono dalla convergenza sistemica che assume i fini essenziali della ragione come meta di qualsiasi tipo di indagine che si preoccupi della verità. Ossia, cercherò di dimostrare come in Kant la filosofia critica è presieduta dal filo conduttore di una metafisica pratica.

Il mio punto di partenza è la frase della *Critica della ragion pura*:

Nella natura umana vi è una certa slealtà che, alla fine, come tutto ciò che proviene dalla natura, deve contenere uno spunto per bei buoni fini: si tratta di una tendenza a nascondere le proprie vere intenzioni e a simulare delle altre, che si ritiene costituiscano dei sentimenti buoni e rispettabili. È senz'altro vero che gli uomini, attraverso questa loro inclinazione, sia a dissimulare che ad assumere un'apparenza che torni a loro vantaggio, non solo si sono *civilizzati*, ma in certa misura si sono a poco a poco *moralizzati*, poichè nessuno poteva penetrare attraverso la vernice di rispettabilità, onestà e morigeratezza, di modo che ciascuno trovava negli esempi di bene che vedeva intorno a sé, e che presumeva autentici, una scuola di miglioramento di se stesso. Senonchè, questa tendenza a mostrarsi migliori di quello che si è, e a mostrare sentimenti che non si hanno, serve in un certo modo solo *provvisoriamente* a trarre l'uomo fuori dalla sua rozzezza, e a far sì che il bene che egli conosce lo assuma per lo meno come una *maniera*; dopo, infatti, quando i veri principi si siano sviluppati e si siano trasformati in un modo di pensare, quella falsità dovrà essere sempre più combattuta con la forza, perchè altrimenti essa corromperà il cuore e non lascerà crescere le buone intenzioni, soffocandole sotto l'erba cattiva di una bella apparenza (*KrV* A 748/B 776)<sup>2</sup>.

Il passo ci sorprende per l'attribuzione alla natura umana di tratti equivoci, accettati da filosofie anteriori, e che sin dall'Antichità portarono a confondere begli atteggiamenti con buoni tratti di carattere. La posizione critica intende, nell'espressione di Kant, penetrare questo *maquillage* di decenza e provare che esso, oltre a non dar conto della morale, impedisce il buono svolgimento della Filosofia. Una volta fondata criticamente, per la Filosofia si tratta di entrare in questa lotta con le armi della critica, per evitare che le erbe della bell'apparenza, in questo caso una malintenzionata retorica, impedisca sia l'instaurazione dei veri principi della moralità, sia la soluzione dei problemi filosofici in modo adatto e pacifico. *Ciò significa che la filosofia critica è un sistema articolato sotto il primato della morale, come condizione necessaria dell'indagine della verità.* E una tale saggezza pratica fu chiamata, sin dal Rinascimento, *Weltweisheit* – una sapienza relazionata al mondo – che nel XVIII secolo diventò sinonimo di Filosofia. Oggi, quando tale stretta articolazione fra filosofia, saggezza e etica minaccia di perdersi, importa mostrare come Kant concepì quest'articolazione di entrambe sotto il primato dell'ultima e sotto la giusta

<sup>2</sup> La traduzione dei testi citati proviene dall'edizione: KANT, I. *Critica della ragion pura*. A cura di Constantino Esposito. Testo tedesco a fronte. Milano: Bompiani, 2004.

denominazione di metafisica pratica. Se essa, in realtà, costituisce *il principale frutto di una nuova determinazione critica del pensiero*, diventa allora la condizione stessa di possibilità pratica di ogni indagine della verità.

Per esempio, la comprensione esatta del perché l'esperienza, che dal punto di vista teorico è riconosciuta come "la fonte della verità", diventa dal punto di vista pratico "la madre dell'illusione" (*KrV* A 375/B 375), ossia, la comprensione di questo duplice punto di vista richiede una comprensione del sistema della filosofia critica nel suo insieme. Gli equivoci, gli errori e i paradossi nascono dalla cattiva comprensione parziale di un testo e si correggono e "si risolvono molto facilmente per quelli che si impossessarono dell'idea nel suo tutto" (*KrV* B XLIV). L'espressione "metafisica pratica" si presenta allora come il filo conduttore della filosofia critica kantiana, e ciò significa del tutto della sua filosofia pensata sistematicamente.

Se ci lasciamo guidare dal paradigma, e soprattutto dallo spirito della Prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (aprile del 1787), troveremo Kant già fortemente impegnato nella preparazione e nell'imminente pubblicazione della *Critica della ragion pratica*, la cui conclusione fu informata per lettera a Christian G. Schütz due mesi dopo. Questo fatto lascia trasparire una prima Critica che, nonostante specificamente rivolta a questioni epistemiche, si presenta intimamente articolata con una prospettiva sistemica di base pratica, come un organismo, il cui nucleo è il concetto di vita e la cui vita originaria si chiama libertà.

Subito all'inizio della Prefazione alla 2<sup>a</sup> edizione della *KrV* (B IX), troviamo la distinzione tra conoscenza teorica e conoscenza pratica, che assume a partire da questo momento, in questa Prefazione, un trattamento di rilievo. L'approccio parte dall'ammissione della *ragione* nelle scienze. La ragione s'identifica con la conoscenza *a priori*. Nei giudizi di esperienza, come forma di conoscenza oggettiva delle scienze, l'*a priori* si trova già presente, garantendo la necessità e l'universalità delle sue determinazioni. Ma la ragione in quanto facoltà dell'*a priori* è presente sia nella conoscenza teorica, sia nella conoscenza pratica. La conoscenza teorica *determina quello che è dato*, e così costituisce l'esperienza del fenomeno, il suo fatto e la sua necessaria unità, corrispondente all'oggetto. La conoscenza pratica può riferirsi al suo oggetto *per renderlo reale*. Quest'oggetto pratico della conoscenza razionale non esiste previamente, ma implica un riconoscimento razionale di quello che *deve essere*. Quindi, dal punto di vista pratico, la ragione costituisce la determinazione di un dovere, conoscendo, in unione con la volontà, quello che deve esistere.

È caratteristico sia della ragione teorica, sia della ragione pratica l'essere **attiva**. La conoscenza *a priori* fa da *guida* alla conoscenza della natura. Così quella rivela una relativa somiglianza con la conoscenza pratica, perché anche in quella la ragione è proiettiva, operativa, cioè, forma principi per i giudizi, rivolge domande alla natura, esige risposte, non si lasciando in ciò condurre dalla esperienza; in sintesi: il "metodo trasformato del modo di pensare" consiste in solo conoscere di modo *a priori* sulle cose "quello che noi stessi mettiamo in esse" (*KrV* B XIX). Così, per quel che riguarda la conoscenza reale, un progetto della ragione fa sì che la conoscenza

della realtà si sottometta alle condizioni cognitive del soggetto. Nella conoscenza pratica invece è la ragione stessa che nella sua riflessione determina necessità universali da concepire e da soddisfare. Pertanto, la ragione pratica constata la mancanza di un ordine di oggetti (di soggetti), da creare attraverso l'unione tra volontà e ragione. Dunque la conoscenza pratica si inserisce nell'ordine dell'incondizionato, però soltanto nel senso in cui qualcosa nell'azione non può consistere in elementi dati, bensì che conviene alla forma di esistenza umana, in rapporto alla quale la ragione solo rappresenta se stessa”,” qualcosa che ancora non esiste ma ha bisogno di esistere come praticamente giusto e buono.

Soltanto l'affermazione della conoscenza **teorica** delle cose in sé stesse dovrebbe fare specie. Eppure, sembra paradossale dire che l'in sé è ritrovato nella misura in cui non lo conosciamo. Comunque negare la conoscenza teorica dell'in sé apre la porta alla conoscenza pratica, ossia, anche alla possibilità che l'incondizionato sia capito praticamente. Il tutto, il mondo, le prime cause, sono teoricamente rappresentati come idee, eppure costitutive della pratica, in una trasformazione kantiana di Platone. Dal punto di vista pratico, l'incondizionato è prodotto come ricerca della realizzazione di un'idea della ragione, come necessità pratica, per esempio, di giustizia, che è qualcosa che dal punto di vista razionale non solo dobbiamo volere ma effettivamente vogliamo, nonostante la resistenza delle inclinazioni, che non si oppongono specificamente ai doveri, ma a qualsiasi forma di principio. La ragione pratica non rientra nel dominio dell'incondizionato come qualcosa già esistente data, ma come qualcosa da produrre in quanto ricerca di realizzazione di un'idea della ragione attraverso la riflessione e l'azione. Così la determinazione pratica dell'incondizionato (cf. *KrV* B XX) deve avvenire per riempire un posto lasciato vuoto dalla ragione teorica. E questa rappresentazione è un'idea della ragione pratica, ossia, io rappresento il mondo come volontà di essere praticamente. La realizzazione della ragione pratica si dà come *forma di vita*. Prima di arrivarci, vediamo come si può conquistare l'accesso ad essa. Secondo la prima osservazione a questo proposito, il soggetto aggiunge agli oggetti soltanto quello che estrae da sé stesso. Ciò porta alla seconda osservazione, secondo la quale la ragione speculativa pura è un'unità autosussistente, come in un corpo organizzato. Il che significa che ogni membro esiste in funzione degli altri, e che ogni principio solo può essere adoperato se prima sarà investigato nel suo rapporto universale con l'uso completo della ragione. Quindi, così come la ragione *a priori* estrae tutto da sé stessa, anche l'organismo si sviluppa a partire dall'interno, cioè, dal suo principio di vita. E questo principio può essere conosciuto solo nella sua articolazione con il tutto. La vita è un agire a partire dalla rappresentazione di un fine. E in questa ricerca del suo fine, essa è allo stesso tempo il dinamismo che la mantiene. – Qui ci troviamo già alle porte del pratico. La *Metafisica dei costumi* (*MS*) scrive: “La facoltà di un ente di agire conformemente alle sue rappresentazioni si chiama vita” (*MS* AB 1 / AA 211). L'agire è il modo di causare un oggetto rappresentato. “La facoltà di appetire [desiderare] è la facoltà di, mediante le sue rappresentazioni, essere causa degli oggetti di queste rappresentazioni” (ib.) E l'agire è una pratica della libertà, che non dipende da teorie, perché solo

può esistere teoria sulla natura e non su quello che la trascende secondo le leggi della libertà (cf. *MS AB 12 / AA 217*). Se nel dominio pratico il pensiero si apre a un in sé teoricamente inconoscibile, è perché la teoria tratta solo quello che è. Quello che si fa in relazione a rappresentazioni di quello che ancora non è, ma che razionalmente deve esistere, si apre a un dominio nuovo, che in una pratica confrontata con la teoria porta, in primo luogo, al punto di vista della *Critica della facoltà del giudizio*, che cercherà di scoprire un ponte fra entrambe; e, in secondo, porta al punto di vista di *Teoria e praxis* (*TP*, 1793), che sviluppa un altro e romano concetto di teoria, che si costituisce a partire da una riflessione sulla propria pratica (HENRICH, 1967, p. 15)<sup>3</sup>.

Ma per addentrarci meglio in questa tematica, ritorniamo alla *KrV*, in cui il pensare si apre specificamente e propriamente alla pratica. E questo sarà il risultato della critica stessa come tale, che, restringendo la ragione speculativa, la quale intende estendere a tutto i limiti della sensibilità, minaccia di annullare l'uso puro-pratico della ragione (cf. *KrV B XXV*). Perciò la critica assume anche un'utilità positiva, quella di eliminare un ostacolo a un uso morale assolutamente necessario della ragione, che come tale si estende, oltre ai limiti della sensibilità, a una pratica di libertà che ovviamente trascende o rompe quei limiti. Anche questa è una prova che il potere umano non si limita alle condizioni di quello che è, e inaugura una pratica con l'istaurazione di una realtà nuova e propria.

Ed ecco qui la porta dal pensiero alla pratica: “Sebbene noi non possiamo *conoscere* questi stessi oggetti anche come cose in se stesse, dobbiamo per lo meno poterli *pensare* come tali. In caso contrario, infatti, ne seguirebbe l'assurda proposizione, secondo la quale vi è un'apparenza senza qualcosa che appaia in essa” (*KrV B XXVI*).

Sembrerebbe temerario, tuttavia, voler ridurre il fondamento dei fenomeni a un dominio pratico, poiché ciò corrisponderebbe a eliminare un universo distinto dalla volontà umana, nel fondamento dei fenomeni, e corrisponderebbe a sostituire Dio con l'uomo. Ciononostante, la rappresentazione di un tutto con il quale mi percepisco articolato è un'idea della ragione. E il pensiero, se non *conosce* teoricamente l'in sé, conoscerlo da un punto di vista pratico implica conoscere un oggetto diverso dalla conoscenza teorica, cioè, dal fenomeno. Una conoscenza pratica di un in sé implicherebbe non conoscere quello che si ammette come esistente, ma la conoscenza di quello che potrebbe esistere se lo volessimo, e che dal punto di vista della ragione dovrebbe esistere e dovremmo volere che esistesse, dovere che dal punto di vista razionale non è altro che un volere giustificabile. Per questo Kant, in una nota su una differenziazione tra conoscere e pensare, ammette che in quello che non si riduce a una semplice possibilità logica, ma costituisce una possibilità reale con validità oggettiva, il pensiero si apre al pratico, come suo presumibile oggetto proprio. Ossia, è sin dal punto di vista del pensiero non compromesso con la realtà o non condizionato ad essa, che notiamo un posto vuoto disponibile alla pratica della libertà.

---

<sup>3</sup> Cf. HENRICH, D. Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat. In: KANT / GENTZ / REHBERG. *Über Theorie und Praxis*. Einleitung von Dieter Henrich. Frankfurt: Suhrkamp, 1967, p.15.

Solo il pensiero può aprire una strada al suo riempimento mediante una determinazione della ragione pratica, in quanto capace di rappresentare un mondo praticamente possibile. Il brano di apertura e di compromesso del pensiero con la pratica, come forma di realizzazione del pensiero (delle sue idee), è questo:

Per *conoscere* un oggetto si richiede che io possa dimostrarne la possibilità (sia sulla base della sua realtà, secondo la testimonianza della esperienza, sia a priori per mezzo della ragione). Io posso invece *pensare* ciò che voglio, solo che non mi contraddica, e cioè solo che il mio concetto sia un pensiero possibile, sebbene io non possa garantire che, nel insieme di tutte le possibilità, a questo concetto corrisponda o meno anche un oggetto. Ma per attribuire a un tale concetto una validità oggettiva (vale a dire una possibilità reale, dato che la prima era solo una possibilità logica), si richiede qualcosa di più. E questo qualcosa di più non bisogna cercarlo nelle fonti teoretiche della conoscenza, poiché può trovarsi anche nelle fonti pratiche (*KrV* B XXVI nota).

Il testo afferma che la validità oggettiva del pensiero può risiedere nella pratica. A partire da ciò, basati su questo punto di vista pratico su cosa significa pensare oggettivamente come ambito di significato del pensiero, sarebbe importante analizzare non solo il pensiero, ma, alla fine della *KrV*, tutta la conoscenza articolata in funzione della pratica (cf. sezione dell'Architettura della ragion pura, B 860 ss.), ossia, sin dal punto di vista dei fini essenziali della ragione umana e della conseguente unità di ragione teorica e ragione pratica. E sarebbe importante un'analisi non solo sin dal punto di vista della prova dell'esistenza della libertà come concetto-chiave del sistema critico, ma già nel testo stesso della *Critica della ragion pura* abbozzarsi la necessità di certe pratiche di veracità e di onestà, quali condizioni di possibilità della filosofia critica stessa.

In un passo paradigmatico della *Critica della ragion pura*, in cui queste virtù si trovano problematicamente esposte, Kant ci offre l'immagine della metafisica speculativa come un campo di battaglia in cui i contendenti stessi si divertono con la loro lotta incruenta<sup>4</sup>.

Pertanto, nel campo della ragion pura non esiste propriamente alcuna polemica. Entrambe le parti in campo menano colpi a vuoto e si azzuffano con le loro ombre, poiché vanno oltre la natura, laddove non vi è nulla che possa essere afferrato e trattenuto da parte dei tentativi dogmatici. Essi hanno un bel combattere: le ombre che si spaccano, si ricompongono no daccapo in un attimo – come le eroi de Walhalla –, per potersi nuovamente divertire in lotte incruente (*KrV* A 756/B784).

In questo passo Kant afferma che non esiste una polemica nel campo della ragion pura, perché secondo lui la lotta si situa al livello di un'altra ragione che inganna sé stessa e non in quello di una ragione in senso critico. L'equivoco dei contendenti deriva dal loro oltrepassare la natura. Oltre la natura non c'è nulla da apprendere, in pieno volo speculativo, “con le sue zanne dogmatiche”. È, dunque, nel campo limitato della natura che la ragione, affrontando ostacoli, può alzare volo. Vediamo qui che Kant sviluppa la sua critica considerando diversi sensi di ragione. Ossia, mentre ammette che la Filosofia deve essere presa sul serio in un senso critico e che, a parte

<sup>4</sup> Parte di questa giustificazione è stata presentata come conferenza durante l' XI Incontro Nazionale di Filosofia della ANPOF a Salvador di Bahia, ottobre 2006, e nel II Colloquio Internazionale di Metafisica, di Natal, novembre 2006. ENTRA NAS REFERÊNCIAS???

questo, c'è molta leggerezza nel campo della Filosofia, lascia trasparire l'immagine che questa ragione che eccede nei suoi procedimenti s'identifica con una ragione retorica. Così come questa forma di ragione non è l'immagine kantiana della ragione, bensì un'immagine criticata, anche la retorica ha due lati: uno in cui si esercita come una delle belle arti, e un altro in cui opera come un'arte sofistica. Quindi quello con cui i dogmatici e speculatori teorici si divertono è un'arte d'ingannare, fatta di un linguaggio che nulla comunica oltre a un vuoto di significato e contenuto.

Tuttavia, siccome il pensiero critico si basa su altri principi, soprattutto pratici, che Tugendhat coincidentemente chiama onestà intellettuale (2003, p. 79-87)<sup>5</sup> e Kant chiama sia onestà che veracità, il giovane educato verso il pensiero critico ha già scelto di seguire un'altra strada e un altro destino, simile a quello della poesia di Parmenide. Perché i semplici dubbi relativi alla scelta della via dogmatica, la via dell'opinione, delle apparenze, la semplice confessione della propria ignoranza, non è medicina per guarire la presunzione dogmatica e non libera la ragione da questa disputa. Lo Scetticismo è già un progresso in direzione della critica, senza tuttavia arrivare a “destare la ragione dal suo dolce sogno dogmatico” (*KrV* A 757/B 785); comunque è un lodevole passo per liberare la ragione da queste noiose dispute, verso la pace filosofica (cf. *KrV* A 746/B 774).

Dall'altro canto, l'attività della ragione richiede libertà politica. Se la ragione ha tanto bisogno di tale disputa, è perché essa stessa solo si costituisce nella sua attività come un “accordo di liberi cittadini” (*KrV* A738/B 766). Impedire allora l'esercizio pubblico della ragione, sia dogmatico che critico, è disastroso. Perciò Kant raccomanda che, invece di immischiarsi nella disputa con la spada in mano, meglio è contemplare calmamente questa contesa estenuante per i combattenti e divertente per noi, perché se una qualche fine di certo non sanguinosa ci sarà, essa porterà benefici alle conoscenze. Per questo Kant crede che con lo stabilirsi di una critica matura, che permetterebbe di riconoscere la cecità e i pregiudizi, le dispute cesserebbero spontaneamente. È piuttosto difficile raggiungere questo stadio. L'ostacolo principale sembra risiedere in quello che Kant chiama congenita insincerità della natura umana, un'inclinazione a dissimulare tratti di carattere meno buoni e assumere degli altri ritenuti migliori o più prestigiosi, una tendenza dunque a occultarsi e a rivelare un'apparenza vantaggiosa. Nonostante questo ostacolo contribuisca a che gli esseri umani si civilizzino e in qualche modo si moralizzino, la spiegazione kantiana all'avanzamento di questa forma di pratica apparente è che nessuno riusciva a penetrare questo maquillage di onestà, di onorabilità, di modestia, di esempi suppostamente autentici di bontà, di cui si circondavano. Che questa disposizione per estrarre tratti che non possediamo (che Kant, anzi, non ritiene costitutiva, ma una propensione contingente al male), questa disposizione ha una funzione “soltanto provvisoria” (*KrV* B 776), per togliere l'uomo dalla sua rozzezza iniziale; ma dovrà essere combattuta, non con armi dogmatiche né sanguinose, ma con le armi della critica, alla cui maturità e autonomia di pensiero l'essere umano deve essere educato e istruito, secondo la

---

<sup>5</sup> Cf. TUGENDHAT, Ernst. *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Beck, 2003, pp. 79-87.

formula della *Aufklärung*, che in realtà è un'antica conclamazione di Orazio (dell'anno 20 a.C.): *Sapere aude!* (osa sapere!). Perciò Kant scrive nella *Critica della ragion pura*, proponendo una superazione critica della prima tollerata pratica retórica (cf. *KrV* A 748/B 776).

Il testo di Kant è inesauribile in questo tipo di osservazioni che chiariscono sempre di più il fondamento adulterato della natura umana in questa forma filosofica di procedere e il massimo danno che ci proviene dal comunicare falsamente i nostri pensieri ad altri, occultare i dubbi e “conferire arie di evidenza agli argomenti che non soddisfanno neppure noi stessi” (*KrV* A 749/B 777). La peggiore alleata di una buona causa è “la perfidia, la dissimulazione e la frode” (ibidem). Poiché, pensa Kant, se almeno potessimo contare su un minimo di onestà nel trattamento dei problemi speculativi, questo minimo sarebbe già bastato all'indirizzamento corretto della soluzione dei problemi metafisici.

È sorprendente verificare che questo indirizzamento adeguato della soluzione dei problemi metafisici sia fatto dipendere da un atteggiamento morale. Dall'altra parte, si tratta di una questione formale di critica. Essa non ha bisogno di sapere in precedenza quello che è vantaggioso all'essere umano in termini di sommo bene (cf. *KrV* A746/B774). La prospettiva pratica, anzi, è incorporata intrinsecamente al progetto della prima Critica. Lo sdoppiamento delle tre Critiche è stato il frutto di una necessità interna che porta a vederle come costituendo un'unità, a tal punto che la ragione teorica stessa costituisce un organismo, che sarà trattato e visto come vita nella terza Critica. Un campione che mostra come la prima e la seconda Critiche sono strettamente articolate è il punto di vista per cui il fallimento di una metafisica speculativa rimanda a una metafisica pratica, alla quale Kant aprì spazio esplicitamente. A parte ciò, la Prefazione alla *Critica della ragione pratica* riprende, in un passo specificamente collegato al nostro tema, il punto di vista secondo il quale gli eccessi e gli autoinganni di una ragione apparente, cioè retorica, portano la ragione critica a mantenersi prevenuta contro questi abusi e dunque a mantenersi armata (cf. *KpV* A 7-8 / AA 5).

Voglio, in proposito, enfatizzare due aspetti: inizialmente, che la retorica come arte o come presunzione si sviluppa a partire dal sentimento estetico. Nella misura in cui il sentimento estetico si fonda nel sentimento di vita, la retorica si collega ad affetti. Ora, nel testo *Verkündigung* (Anuncio, 1796) Kant ha appena accennato che, quando in questo rapporto con l'affettività, la ragione perde la sua misura, diventa un simulacro di sé stessa.

Per meglio capire la posizione di Kant, vediamo innanzi tutto una frase di Goethe sulla meditazione retorica tra verità e passione. Lui scrive:

Il vero (universale), che conosciamo e manteniamo;  
L'appassionante (particolare), che ci ostruisce e trattiene;  
Il terzo elemento, rettorico, oscilante tra verità e passione. (2004)<sup>6</sup>

Nella frase, attira anche l'attenzione il carattere oscilatorio dell'elemento mediatore, che a volte si avvicina di più alla verità, a volte alla passione. Da ciò si vede subito che il normale della

---

<sup>6</sup> GOETHE, W. *Máximas e reflexões*. Rio de Janeiro: Forense, 2004, reflexão n° 496, p.76.



ragione risiede in un costante movimento pendolare e in un tentativo molto limitato di esito, in cui essa facilmente perde il senso della realtà e comincia a librare nel vuoto puramente concettuale di idee, senza intuizione e sensibilità, tendendo a un'assolutizzazione del vero o alla difesa appassionata della sua propria filosofia, a danno della sua posizione critica.

Nel testo kantiano del 1796, equivalente a quello di Goethe, troviamo la spiegazione della causa della lotta speculativa e degli eccessi della ragione nello squilibrio propiziato da un rapporto tra ragione e affettività (che abbiamo dovuto tradurre con la parola "passione" cf. l'Annotazione complementare alla traduzione, pp. 230-232) e che porterà alla conclusione che la conquista dell'equilibrio della ragione è un compito ben più complicato di quanto si potrebbe immaginare. La frase di Kant è la seguente:

E nella stessa misura in cui la propensione a, con la sua filosofia, urtarsi polemicamente con altri, cioè, a disputare, e, perché ciò non avviene facilmente senza passione, tende a *querelare* [litigare] in favore della sua filosofia, infine in massa gli uni contro gli altri (scuola contro scuola, esercito contro esercito); - questa propensione, dico io, o più che altro compulsione, dovrà essere ritenuta uno dei benefici e saggi provvedimenti della natura, tramite la quale si cerca di deviare dall'essere umano il grande infortunio della decomposizione di un corpo vivo (*Verkündigung*, A 487 / AA 414, trad. *Ethic@*, p. 222).

Così vediamo che Kant rimanda a due cause fondanti del carattere retorico della Metafisica: da un lato, al simboleggiamento analogico della soggettività, espressa esteticamente; e, dall'altro, al legame tra ragione e passione, che porta alla difesa della sua propria filosofia e alle conseguenti lotte di scuole contro scuole, così come di esercito contro esercito. Ma la salute della Filosofia è costituita dalla filosofia critica, che, conoscendo i limiti della ragione, cerca di mantenerne l'esercizio, teoricamente nella sfera della natura o della esperienza e, praticamente, realizzando la ragione nell'ambito della metafisica pratica. Se, però, la natura ricorre all'affettività, alla passione, alla insincerità, alla simulazione, alla retorica in senso negativo per attivare la vita umana, allora l'istaurazione della pace filosofica tramite il riconoscimento dei limiti della ragione sembra inizialmente impossibile. Lo scopo di Kant è quello di provare che questa pace è effettivamente possibile alla filosofia critica. Ciò perché la ragione, nella filosofia critica, non agisce irresponsabilmente in un vuoto di tutta l'esperienza e perché, oltre a ciò, essa ha a disposizione l'intero campo pratico, dove regnano i concetti di libertà e di legge pratica, in cui le idee speculative raggiungono realtà.

La pace filosofica è ottenuta, primo, per l'impotenza della prova teorica della tesi speculativa contraria; secondo, per il vigore dei fondamenti e principi pratici; e terzo, per l'attività delle forze del soggetto contro eventuali attacchi. Sono significativi, in proposito, i versi del matematico e anche poeta Kästner, citati da Kant e secondo i quali, quando tutta l'umanità avrà conquistato la pace, solo il filosofo non la conquisterà. Questo significa, secondo l'ispirazione del matematico poeta, che la Filosofia compie un proposito della natura, quello di lavorare instancabilmente e interminabilmente per la realizzazione dello scopo (*Endzweck*) dell'umanità.

Il superamento dei fini pratici contro ragioni avverse assicura la pace della Filosofia. È importante sottolineare che, in questa problematica, l'idea di libertà fonda l'attività dello spirito come principio vitale. La libertà è questa forza che nell'adempimento del dovere è capace di affermarsi contro tutte le forze della natura. Con ciò Kant difende la tesi di una base morale per la pacificazione delle guerre filosofiche e delle dispute metafisiche.

Riconsideriamo, per concludere, la precedente avvertenza della *Critica della ragion pura* sull'onestà come condizione per portare a termine il compito della Metafisica. Secondo questo passo, basterebbe un minimo di onestà perché il conflitto e l'equivoco della ragione speculativa, che provengono dalla perfidia, dalla dissimulazione e dalla frode, si risolvessero.

Il minimo che si possa esigere è che nel soppesare le argomentazioni razionali di una semplice speculazione si debba procedere in tutto con onestà. Ma se si potesse contare con certezza anche su questo poco, il conflitto della ragione speculativa riguardo alle importanti questioni su Dio, l'immortalità (dell'anima) e la libertà sarebbe stato deciso già da un pezzo, oppure verrebbe portato molto presto a soluzione (*KrV* A 750/B 778).

Questo punto di vista della *Critica della ragion pura* è lo stesso del testo *Verkündigung*, secondo il quale la fondamentazione della filosofia critica nella veracità porterà la pace alle dispute filosofiche. L'essere umano può sbagliare teoricamente ma giammai è dispensato dalla veracità, della quale se manca, prima, fa passare per vero quello che si sa che non lo è; poi, fa passare per certo quello che si sa che è soggettivamente incerto. Così come la bugia è la peggior macula dell'essere umano, anche il comandamento di non mentire si converte nel principio della Filosofia come dottrina della saggezza.

Tugendhat, nel suo libro *Egocentricità e mistica* (2003), rivendicò, in un livello non necessariamente morale, ma che lui chiamò 'del buono' in senso avverbiale, una posizione simile a quella di Kant, considerando l'onestà intellettuale come l'atteggiamento di una persona che "non sembra sapere più di quello che sa e che bada a non considerare le proprie opinioni più giustificate di quello che sono" (TUGENDHAT, 2003).<sup>7</sup>

Se abbiamo visto che gli eccessi nell'uso della ragione esprimono una retorica intesa come arte d'ingannare, la quale si mostra come mediatrice tra ragione e passione, allora il buon lato della fondamentazione della filosofia critica in una saggezza pratica certamente ci rimanda al concetto originario della Filosofia come *eros* o come amore alla saggezza. Su questo Kant e gli Antichi sono d'accordo, sebbene lui li corregga, criticando la pretesa speculativa delle idee platoniche e limitando la sua validità al dominio di una metafisica pratica.

Tradotto all'Italiano da Susana Termignoni

---

<sup>7</sup> TUGENDHAT, E. *Egozentrität und Mystik*. München: Beck, 2003, p.89.

## BIBLIOGRAFIA

GOETHE, W. *Máximas e reflexões*. Rio de Janeiro: Forense, 2004, reflexão nº 496, p.76.

HENRICH, D. Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat. In: KANT / GENTZ / REHBERG. *Über Theorie und Praxis*. Einleitung von Dieter Henrich. Frankfurt: Suhrkamp, 1967, p.15.

KANT, I. Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua na Filosofia. *Ethic@*. Florianópolis: UFSC. v. 5, n. 2, pp.221-233, dez. 2006 (AA 411-422).

KANT, I. *Critica della ragion pura*. A cura di Constantino Esposito. Testo tedesco a fronte. Milano: Bompiani, 2004.

TUGENDHAT, Ernst. *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Beck, 2003, pp. 79-87;89.