

note e commenti

Il dualismo kantiano e gli atti supererogatori (eroici): un rapporto ostico

GIORGIO FARO*



1. Introduzione al problema

In questo breve saggio, avvalendomi della lettura di un libro particolarmente accurato e completo sulla filosofia kantiana (l'autore è Antonio Lambertino), intendo risaltare alcuni limiti del filosofo di Königsberg, relativamente alla sua peculiare interpretazione dell'azione eroica ed alla necessità di renderla coerente con il suo pensiero¹. Per Kant, l'eroismo si equipara all'agire per dovere e non per inclinazione qualora il conflitto non solo risulti particolarmente arduo, ma irriducibile. Di conseguenza, gli risulta difficile riferirsi ad un qualsiasi atteggiamento che sia definito eroico, ove non si identifichi con quello appena segnalato, in conformità alla sua concezione formalistica della morale. Sottolineeremo il disagio dello stesso Kant nel difendere questa sua impostazione (che deve rinunciare a trovare esempi di eroismo morale nella storia, se non stravolgendola idealmente), costretto a forzare ogni modello di atto eroico per farlo rientrare nel suo schema, o nel respingerlo come "eroico", anche quando la gente comune non sarebbe d'accordo con lui.

Come noto – per Kant – la Ragion Pura, fallimentare se presume di definire

* Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186, Roma, e-mail: faro@usc.urbe.it

¹ Il testo di riferimento è A. LAMBERTINO, *Il rigorismo etico in Kant*, La Nuova Italia, Milano 1999, che abbrevierò con la sigla RE. Userò le semplici virgolette ("...") quando riferirò brani di citazioni kantiane evidenziati dal Lambertino; ed i segni del discorso diretto («...») quando citerò brani che riproducono le affermazioni dello stesso Lambertino.

qualcosa nell'ambito conoscitivo, divenuta Pratica risulta invece fondamentale per l'agire morale. In tale campo, la legge morale, in quanto elemento formale espresso dalla ragione, è costitutiva da sola (tramite l'imperativo categorico) di tutta l'attività etica. Ha valore oggettivo in quanto il suo ambito è universale.

Kant afferma inoltre, un po' ovunque, che le inclinazioni sono atte ad istituire un movente o "principio soggettivo di desiderio, non un motivo, o principio oggettivo del volere". Perciò: "o non si dà affatto facoltà superiore di desiderare, o la ragione pura deve essere per sé solo pratica, ossia senza il presupposto di alcun sentimento"².

La libertà, pertanto, è la "facoltà di autodeterminazione, indipendente dalla costrizione di impulsi sensibili"³. Il motivo oggettivo (razionale a priori) del dovere è quindi in radicale contrasto con il movente soggettivo (sensibile a posteriori) del piacere.

L'inclinazione può rimanere concomitante al motivo oggettivo (universale) morale, solo se cessa di essere movente soggettivo (individualistico-egoistico) dell'azione: "se infatti la materia della volontà [movente sensibile] si inserisce nella legge pratica [motivo razionale puro] come condizione della sua possibilità, ne segue necessariamente l'eteronomia del libero arbitrio, cioè la dipendenza dalla legge di natura, da un impulso o da un'inclinazione [materiali]"⁴.

Come ben illustra Lambertino, il limite di fondo che infirma la morale di Kant non sta tanto nell'imputare ai sistemi morali empiristici la dissoluzione dell'essenza della moralità. E nemmeno nell'aver attribuito al comportamento etico i caratteri dell'universalità e della necessità. Piuttosto, esso consiste nell'aver ridotto tutte le morali non formalistiche alla morale edonistica e, conseguentemente, nel non aver saputo concepire altra alternativa alla morale del piacere che quella del dovere. Esclude l'alternativa dell'eudemonismo razionale, ossia la ricerca intenzionale della felicità come fine ultimo e motivo radicale dell'agire, secondo la concezione cognitiva-affettiva della virtù propria di Aristotele.

La legge morale, poi, si traduce in imperativo perché l'uomo non è puro spirito, ma coesiste in un corpo soggetto ai moventi delle inclinazioni sensibili. Altrimenti, spontaneamente e senza difficoltà alcuna, farebbe il bene senza bisogno di imperativo alcuno. Il piacere, per Kant, è sempre amorale perché oggetto di quella facoltà di desiderare insita nella sensibilità. Di conseguenza, il comportamento umano si snoda in permanente conflitto tra istanze piacevoli e doveri morali. E dato che ciò che si fa per costrizione (dovere) non si fa con piacere (per amore), è evidente che in Kant l'amore è puro sentimento (prodotto di inclinazione sensibile), di cui dobbiamo spogliarci se vogliamo agire moralmente bene. Lo sostiene, ad esempio, quando afferma che "l'amore appartiene al sentimento, non alla volontà, ed io non posso amare perché lo voglio"⁵. La comune affermazione "ti

² Trattasi di citazioni kantiane riportate, con le fonti, in RE, p. 272.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 274.

⁵ *Ibidem*, p. 253.

voglio bene” è dunque un assurdo per Kant. Andrebbe corretta in: “provo sentimenti di attrazione per la tua persona”, o: “mi sento bene in tua compagnia”, ecc.

Un’etica eudemonista quindi, in quanto mossa dal “desiderio” della felicità, equivale ad un’etica edonistica, mossa dal desiderio del piacere (come se ogni felicità fosse mera sommatoria di tutti i piaceri auspicabili, ed in sommo grado). Per lui, “il motivo del dovere deve essere disgiunto dal motivo della felicità ed anche in opposizione ad esso”⁶. Ciò produce un salutare *contemptus sui* (disprezzo di sé, che deriva dal calpestare il proprio egoistico desiderio di felicità), senza peraltro produrre un *amor Dei*, che renderebbe eteronomo il motivo dell’agire umano (non lo renderebbe libero, puro, perché dipendente da Altri, sia in quanto “sentimento religioso”, sia in quanto mosso dall’interesse in un premio atteso: il paradiso). L’unico oggetto d’amore possibile è la legge stessa del dovere, che si apprezza attraverso il sentimento di “rispetto”. Questo singolare sentimento appare però diverso da ogni altro. Infatti pur manifestando, come gli altri, un impatto emotivo sulla sensibilità, appare tuttavia l’unico a non essere prodotto dal mondo fenomenico-sensibile. Ovvero, è l’unico sentimento prodotto dalla legge in quanto tale, e solo in questo senso appare kantianamente accettabile: implica ammirazione disinteressata. Non è catalogabile, pertanto, come sentimento motivato dal piacere.

È così ineluttabile la supremazia della legge di fronte alla forza dell’amore (sentimentale), che Kant non ritiene neppure lecito salvare la vita ad un amico ricercato da assassini tramite l’espedito della menzogna: bisognerebbe denunciarne la presenza, se richiesti⁷. Insorge quindi il dovere di apatia (*Pflicht der Apathie*), che configura Kant tra gli stoici moderni. L’apatia kantiana significa: indifferenza, insensibilità soggettiva verso gli oggetti del libero arbitrio. Il movente di un’azione eroica, ispirata dall’amore, sarebbe da inserire nei moventi sensibili, e quindi nell’amorale: la meritorietà di un comportamento va commisurata solo alla quantità di resistenza opposta dalla sensibilità. Quando lo scarto assume proporzioni rilevanti si può parlare di atti supererogatori: ovvero atti che richiedono un livello di maturazione morale tale, da non potersi esigere da chiunque. Malgrado ciò, Kant definirebbe propriamente eroico solo l’atto che si impone per l’irriducibilità del contrasto tra sensibilità e ragione: che risulti oggettivamente necessario.

Per fare un esempio. Nel caso che Kant avesse avuto un figlio in età infantile che stesse morendo affogato nella corrente di un fiume insieme ad un coetaneo, occasionale compagno di giochi, Kant (ammettendo fosse un buon nuotatore) dovrebbe slanciarsi a tentare di salvare prima quest’ultimo. Infatti, “quanto più grandi sono gli impedimenti naturali della sensibilità [nella fattispecie, l’amore per il figlio]... tanto più è da imputarsi a merito la buona azione quando, ad

⁶ *Ibidem*, p. 275.

⁷ Cfr. I. KANT, *Über ein vermeinte Recht aus Menschenliebe zu lügen*, ovvero “Sul presunto diritto di mentire per filantropia”, VIII, pp. 426 e ss.

esempio, salvo da un grosso pericolo un uomo a me completamente estraneo, con considerevole mio sacrificio [nel suddetto esempio, il rischio di non poter più salvare mio figlio]”⁸. Nell’interpretazione kantiana, tale atto sarebbe supererogatorio, anche se non propriamente eroico.

Il valore intrinseco della moralità è comunque scandito dal conflitto psicologico tra legge e natura. Che una madre incinta scopra un tumore all’utero, eviti le cure fino al momento del parto e poi muoia o rischi comunque la morte, per Kant non è un gesto eroico proprio perché motivato dall’amore (sentimento naturale, inclinazione sensibile della madre).

Lambertino conclude, quindi, che il termine *rigore* adoperato esplicitamente da Kant nella *Religione nei limiti della semplice ragione*, è allusivo non di una semplice intonazione rigoristica (interpretazione mitigata del rigorismo kantiano, condivisa da alcuni: Bauch, Messer, Delbos, Paton), ma di un irriducibile *Antagonismus* tra istanza del piacere e istanza del dovere, necessaria quando la morale è esclusivamente fondata su una forma, quella del dovere, priva di contenuti⁹. E ciò, proprio per risultare idonea a fondare essa sola i contenuti stessi dell’agire morale (del bene e del male, della coscienza). L’istanza del piacere dà origine all’arbitrio, l’istanza del dovere, in lotta con quella del piacere, dà origine alla libertà; che, pertanto, non può mai essere nell’uomo spontanea, come non lo è l’agire “per dovere”. Tra una buona (libera) e cattiva (arbitraria) intenzione non c’è compromesso possibile. Di conseguenza, è l’intenzione che rende l’uomo (e quindi la sua volontà) buono o cattivo (e su questo possiamo anche concordare).

Kant distingue molto bene tra azione “legalmente buona”, conforme esternamente al dovere, ma moralmente cattiva (mossa da inclinazioni sensibili celate volontariamente in essa, in modo più o meno conscio); e azione “realmente buona”, in quanto eseguita esclusivamente “per dovere”, sopprimendo qualsiasi inclinazione che pretenda di costituirne il movente. Inclinazione che si può tollerare solo se tace questa pretesa; ciò impedisce di vedere con certezza, in tal caso, se si agisce solo “per dovere”. Chi potrà essere così sicuro che l’inclinazione concomitante sia del tutto inattiva come movente, visto che è connessa all’attrazione di qualche piacere? Ma questo non infirma la teorizzazione della morale che Kant intende divulgare. È un altro problema.

Con questo modo di argomentare, Kant riduce la morale a morale deontologica (del dovere). Non esistono morali alternative, se non quella edonistica (del piacere), ovvero una “morale amorale”, che ci rende schiavi dell’arbitrio della sensibilità e non liberi di sottometterci alla ragione pura-pratica, secondo la legge universale del dovere.

Kant distingue tra due generi di contentezza (sentimento) che seguono l’azione morale. La prima è da rifuggirsi: nasce *solo* dalla consapevolezza di aver operato bene; la seconda è accettabile, perché nasce dalla consapevolezza di aver

⁸ RE, p. 284.

⁹ Cfr. RE, cap. VIII.

operato il bene *solo* per dovere. Tale contentezza, nel primo caso è da respingere. Potrebbe infatti diventare un movente sensibile per continuare ad agire bene (inquinando quindi la moralità degli atti successivi: si incrementa una certa autostima che affiora da questa consapevolezza). Nel secondo caso, corrisponde più ad una constatazione della pace della propria coscienza, invece che ad un sentimento di amore “positivo”, capace di mutarsi in ulteriore principio d’azione. Ha il valore di una certificazione rassicurante, manifestata dall’assenza di rimorso, fondante l’armonia imperturbata tra “uomo interiore ed uomo esteriore”.

Proprio dalle riflessioni su tale contentezza potremmo ricavare un’ulteriore variazione dell’imperativo categorico kantiano: *agisci sempre in modo tale da non dover essere rimproverato dalla tua coscienza!* (tale coscienza, essendo fondata e tarata sulla corrispondenza alla legge del dovere, si farà sentire solo in caso di trasgressione). Quel *non* toglie ogni positività emotiva ad un sentimento di contentezza di questo tipo, rendendolo non omologabile a quelli cui è incline la sensibilità. Una cosa è “esaltarsi per”; un’altra, “accertare che”.

2. Il prototipo dell’eroe kantiano

Il carattere probativo della virtù, dunque, come ricorda Lambertino, si constata nel conflitto tra razionalità e sensibilità. Tuttavia, benché per Kant il beneficiare gli altri sia un dovere, esso non qualifica una pratica morale “per dovere” se, tra i moventi dell’azione, intervenga una certa disposizione alla compassione, o l’esperienza di una certa soddisfazione nel diffondere la gioia.

L’eroe kantiano ideale, di conseguenza, è colui che non desiderando vivere e non trovando alcun piacere nella vita, ma solo dolori ed afflizioni, continua a vivere per beneficiare gli altri esclusivamente per dovere, non provando in ciò alcun piacere (che altrimenti diverrebbe un motivo “materiale” per vivere). Per l’eroe kantiano, l’esistenza stessa si deve trasformare in un dovere. Tale esempio è proposto da Kant nella *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, dove dimostra anche come si possa agire “secondo un’etica del dovere”, ma non “per dovere”¹⁰. Nel primo caso (la mera conformità al dovere), laddove sentimenti o affezioni muovano all’altruismo non c’è alcun merito morale, anche se esternamente il comportamento possa apparire apprezzabile e moralmente bello. Con ciò, Kant condanna l’altruismo sentimentale di Leibniz, per il quale la felicità consiste nella *delectatio in alterius felicitate*, la gioia che si prova nel rendere e/o vedere felici gli altri.

L’eroe kantiano compie il dovere, malgrado un cuore “povero di simpatia” ed un temperamento “freddo” e “indifferente” alle sofferenze altrui: allora l’azione riveste autentico valore morale. Se poi un’azione imposta dal dovere risulti al contempo in armonia con un’inclinazione, è necessario che il motivo dell’agire

¹⁰Cfr. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994, pp. 67-69.

venga purificato da ogni movente affettivo. È il caso di chi conserva la propria vita per dovere “e insieme” è stimolato dalla “passione” di vivere. Kant, come già ricordato, ha però anche affermato che nessuno è soggettivamente certo di operare in maniera “pura” quando si mescola un’inclinazione sensibile. Quanto è difficile allora, nella vita comune, sapere se un’azione è solo “conforme al dovere”, oppure compiuta esclusivamente “per dovere”. Solo in quest’ultimo caso essa appare morale, riflettendo la dignità incommensurabile dell’uomo. Schopenhauer rimprovera a Kant proprio questo, che il valore morale “comincia soltanto allora, quando uno compie il bene esclusivamente in virtù del triste dovere, senza simpatia del cuore, freddo e indifferente alle altrui sofferenze e non propriamente nato per essere amico degli uomini”¹¹. Sembra che solo un asociale, e per giunta misantropo, possa incarnare l’eroe kantiano determinato ad agire solo “per dovere”.

Dunque, il dualismo che ispira Kant non gli consente di concepire una terza possibilità: quella di un’azione che si possa compiere “per dovere”, unitamente ad un certo piacere derivato dalla concomitanza di un’inclinazione naturale. Quest’ultima non diventa l’unico motivo, o il motivo principale per cui si compie l’azione (ciò è possibile, ad esempio, nell’eudemonismo aristotelico, o in un eudemonismo razionale in genere).

In questa logica, la sensibilità e la natura non razionale non sono elementi estranei e perturbatori dell’ordine morale, ma partecipano della facoltà superiore e concorrono, ove ordinate da questa (attraverso le virtù, intese come mezzi e non fini, orientate alla felicità), alla moralità dell’azione. Per di più, la realtà dell’amore non può ridursi a mera attrazione affettiva, come la descrive Kant. E vedremo anche perché.

L’eroe kantiano è un esemplare assai raro e poco comune di uomo, che può praticare una vita da “santo”, solo quando “contrarietà ed afflizione disperata (...) avranno tolto completamente il gusto della vita”; e se “l’infelice desidera la morte e tuttavia conserva la vita senza amarla” esclusivamente per dovere, solo allora, “per il dovere” di beneficiare gli altri realizzerà un atto morale perfetto, puro, eroico: vivere.

3. Kant e il problema dell’eroismo in genere

Per questo, nella pratica, Kant ritiene molto arduo considerare quei comportamenti che la gente comune definirebbe eroici. Kant non crede all’imitazione in morale e nutre pregiudizi sul prospettare l’efficacia pedagogica morale di atti eroici. Così, nel caso di un moderno Salvo d’Acquisto, ovvero di “chi salva la vita altrui con pregiudizio della propria”, non troverebbe niente di meglio che vedere un conflitto tra due doveri, quello di conservare la propria vita e quello di salvare la vita altrui.

¹¹ La citazione di Schopenhauer è in RE, p. 293.

Ma chi è Salvo d'Acquisto? Salvo d'Acquisto era un giovane carabiniere, giustiziato innocente per essersi autoaccusato davanti al comando tedesco di zona di un attentato partigiano durante la seconda guerra mondiale. Senza questa sua iniziativa, la mancata identificazione dei responsabili avrebbe di lì a poco causato la fucilazione di trenta ostaggi civili. Tale episodio si verificò nella zona occupata dai tedeschi in Italia, nella fase finale della guerra, poco dopo l'armistizio dell'8 settembre 1943 che divise in due la Penisola (zona "alleata" e zona tedesca), invertendo le alleanze e creando, di fatto, anche una situazione di guerra civile. Il presunto attentato costò la vita a tre soldati tedeschi che ispezionavano un deposito di munizioni abbandonato. Mai si è potuto stabilire, con certezza, che effettivamente di attentato si trattasse.

Ebbene, innanzitutto Kant avrebbe condannato come immorale il modo di agire di Salvo d'Acquisto, in quanto avrebbe fatto ricorso alla menzogna, incolpandosi di un reato non commesso; coinvolgendo, per di più, il comandante tedesco che ordinò di fucilarlo, se questi avesse avuto (come sembra probabile) il sospetto (se non la certezza) che si trattasse di una "menzogna per filantropia", come la definirebbe Kant. Evidentemente, il comandante tedesco, ammirato dal gesto del giovane carabiniere italiano aderì a divenire "complice" della sua "confessione", che gli evitava il personale tormento di coscienza (che un vero soldato dovrebbe avere sempre nel cuore) di dover attuare una delle prime stragi per rappresaglia in Italia, in conformità agli ordini ricevuti. Per arginare il rischio di attentati partigiani, era infatti appena entrata in vigore (poco dopo l'armistizio) la certa discutibile ma più volte attuata legge di guerra della rappresaglia, quantificata – con rigore tedesco – in 10 ostaggi italiani civili uccisi, per ogni tedesco morto in attentati partigiani (ove non si trovassero i colpevoli).

Kant afferma, senza addurre esempi concreti, che: "l'azione per cui qualcuno, nel tentativo di salvare altri vi rimette la propria vita, da una parte viene considerata dovere, dall'altra, e per lo più, anche azione meritoria: ma la nostra ammirazione per tale azione viene sminuita di molto a causa del concetto del dovere verso noi stessi, il quale qui sembra patire qualche danno"¹².

Kant, sottolinea Lambertino, non potendo inserire nell'ambito morale un comportamento non prescrivibile, in quanto dettato dalla gratuità dell'amore, ne deduce che esso non ha in sé tutta la forza di un esempio e di uno stimolo all'imitazione. Preferisce solo esempi di doveri imprescindibili, la cui trasgressione offende la legge morale in sé, "risparmiando alla gioventù gli esempi delle cosiddette azioni nobili [eroiche, o supererogatorie], di cui i nostri scritti sentimentali sono tanto prodighi, e riferire tutto semplicemente al dovere"¹³. Ha valore solo "la rappresentazione secca e severa del dovere". Occorre infatti "impedire che la rappresentazione egoistica del meritorio scacci il concetto di dovere". Dal che si deduce che, anche se Salvo d'Acquisto avesse potuto, pagando con la vita, salva-

¹²RE, p. 283.

¹³*Ibidem*.

re gli ostaggi senza mentire (essendo di fatto, per esempio, uno dei partigiani promotori di un vero e certo attentato) il suo comportamento resterebbe comunque inquinato, in Kant, dal sospetto di vanagloria (il desiderio di compiere un atto meritorio sarebbe il vero solo movente, o quello che inquina il motivo del dovere coesistente). Il divario tra amore gratuito verso l'alterità e dovere dell'autoconservazione è tradotto, da Kant, nella citata contrapposizione tra "rappresentazione egoistica del meritorio" e "concetto del dovere".

Kant ha difficoltà a considerare azioni in cui il dovere dell'altruismo e quello dell'autoconservazione entrino in conflitto. Forse perché, pur formatosi al pietismo luterano, non ha mai voluto dare importanza alla massima evangelica: "ama il prossimo tuo come te stesso", che evita sia l'egoismo della felicità come progetto esclusivamente individualistico, sia l'apatico altruismo kantiano...

A noi sembra, invece (senza poter conoscere le più intime intenzioni e quindi giudicare le reali convinzioni del protagonista), che Salvo d'Acquisto avrebbe potuto benissimo agire eroicamente in quanto uomo, per salvare la vita di molti connazionali innocenti; e come cristiano cattolico, imitando il sacrificio di Cristo innocente; tenendo conto che uomo e cristiano non sono due generi necessariamente diversi. Caso mai, il cristiano credente ha motivazioni più forti di un qualsiasi uomo per agire come agisce, proprio perché appoggia la sua indegnità e debolezza personali alla grazia divina. A meno che ogni fede religiosa venga equiparata a fanatismo.

Di più. Il vero cristiano, proprio perché non è un fanatico, ha anche una responsabilità più grande, ovvero quella di non agire temerariamente: "non tenterai il Dio tuo!" Altrimenti, non si potrebbe comprendere come mai Tommaso Moro abbia voluto, per così tanto tempo e con tutta la sua abilità di prestigioso legale, trincerarsi dietro il segreto della propria coscienza, invece di dire subito e chiaramente il reale motivo che gli impediva di sottoscrivere l'Atto di Supremazia di Enrico VIII, dal quale si originò lo scisma anglicano. Che sia morto martire è inoppugnabile, ma proprio ed anche perché ha cercato con tutte le forze di evitare il martirio, non fidandosi neppure dell'autenticità dei suoi sentimenti. Il concetto di dovere, non meno ammirevole – in questo caso – di quello decantato da Kant, trae senso proprio dall'amore a Dio, ai suoi connazionali e correligionari inglesi, e perfino al suo re ("muoio fedele servitore del re, ma innanzitutto di Dio"). Nonché ai suoi giudici, che perdona volentieri, nonostante la sentenza di condanna a morte sulla base di una delazione unilaterale prodotta da un falso teste (premiato con titolo nobiliare).

4. Un confronto paradigmatico: Kant e Tommaso Moro

Per Kant, il vero probabile motivo del sacrificio di D'Acquisto sarebbe stato quello, interessato, di andare subito in Paradiso come cattolico, in virtù di un'azione così altruista. In fondo, il presunto "eroe" sarebbe solo un volgare o inge-

nuo utilitarista (ben camuffato come tale, anche a se stesso) capace, nella migliore delle ipotesi, di agire esternamente in modo “conforme al dovere”, ma non “per dovere”. Il Dio kantiano, in cui è legittimo sperare, ma severamente vietato dimostrarne l’esistenza, non lo avrebbe affatto accolto nel suo paradiso; figuriamoci, poi, se per mezzo di una “menzogna filantropica”, eventualmente accettata e condivisa da altri, come tale.

Visto che ho citato – seppure di sfuggita – Tommaso Moro, vale la pena rammentare che Kant lo evoca indirettamente, senza mai nominarlo, per trarne un esempio ammirevole di eroismo secondo la sua personale concezione. Lo si evince nella sua *Critica della Ragion Pratica*.

A questo proposito, Lambertino, di cui ho apprezzato molto il testo che mi ha aiutato ad affrontare questo argomento, mi pare che – senza volerlo – lasci affiorare una qualche ambiguità. Infatti, la figura di Tommaso Moro è evocata esclusivamente per idealizzare un classico caso di “eroismo” in senso kantiano. Ovvero Kant non si ispira affatto all’esatta sequenza di eventi che hanno portato Moro al patibolo, come lascia intendere Lambertino quando afferma, contrariamente al testo kantiano, che «Tommaso Moro, istigato a diffamare Anna Bolena, prima con le lusinghe dei guadagni, poi con la minaccia della perdita dei beni, della libertà e della vita, preferisce la morte»¹⁴. Tutto ciò appare confuso. Innanzitutto Kant non menziona mai direttamente il nome di Tommaso Moro, a differenza di Lambertino. Dovrebbe essere noto a tutti che mai, nella storia, Tommaso Moro è stato costretto da alcuni ad associarsi a cattive persone pronte a diffamare una persona innocente, ovvero Anna Bolena, accusata da Enrico VIII, che l’aveva sposata in seconde nozze. Kant non giudica affatto Tommaso Moro un eroe per aver perso la vita, rifiutando, nella sua coscienza di cattolico e di giurista, di riconoscere il Re come suprema autorità religiosa (capace di arrogarsi l’autorità papale, almeno per i suoi sudditi cattolici inglesi, e di instaurare un cesaropapismo effettivo). E ciò in base ad un atto del Parlamento. Il Parlamento inglese non aveva alcun potere di legiferare su una tale questione, non politica, ma di carattere religioso. Il tutto per potersi sposare con Anna Bolena, visto che la dispensa papale più volte sollecitata in tal senso si era conclusa con un fermo diniego (Enrico VIII era già sposato con Caterina d’Aragona che aveva il torto di non aver saputo concedergli eredi maschi e di non essere così avvenente agli occhi reali, almeno quanto Anna Bolena).

Un qualunque lettore, che conosca almeno per sommi capi la nota vicenda storica cinquecentesca, dovrebbe stupirsi che il luterano Kant tessa un elogio così esemplare e spassionato di eroismo citando l’ex-Cancelliere d’Inghilterra Tommaso Moro, per di più cattolico fervente e, ovviamente, ostile al luteranesimo incipiente. Ed infatti, al contrario di quanto sembra lasciar intendere Lambertino, non lo fa. Chi cercasse di trovare il nome di Tommaso Moro nell’elenco dei personaggi citati nelle edizioni della *Critica della Ragion Pratica* non lo troverà:

¹⁴*Ibidem*, p. 281.

piuttosto quello di Anna Bolena ed Enrico VIII. Ci sono equivoci che vanno chiariti. Andrebbe rivisitato il modo di presentare la vicenda, da parte del nostro autore, nelle pagine in questione¹⁵.

Nella *Critica alla Ragion Pura*, l'unica frase che alluda direttamente alla vicenda storica è la seguente: «*Man erzähle die Geschichte eines redlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unschuldigen, übrigens nicht vermögenden Person (wie etwa Anna Boleyn auf Anklage Heinrichs VIII. Von England) beizutreten*». In italiano, più o meno felicemente, viene tradotta così: «si racconti la storia di un uomo onesto, che si vuole indurre ad associarsi ai calunniatori di una persona innocente, la quale, per di più, si trova in balia di un'altra (come ad esempio Anna Bolena, accusata da Enrico VIII)»¹⁶.

Kant sta offrendo un esempio ideale di eroismo, costruendolo artificiosamente da una vicenda storica che lui conosce meglio di quanto non sembri. Quello che è certo, infatti, è che mai – durante la vita di Tommaso Moro (decapitato il 6 luglio 1535) – Anna Bolena fu messa sotto accusa (*aus Anklage*), innocente, proprio da Enrico VIII. Questo in realtà avverrà storicamente più tardi, quando il capriccioso re inglese, deluso perché nemmeno Anna Bolena aveva saputo dargli l'agognato erede maschio (ma “soltanto” una femmina, come la precedente moglie), la accuserà di “alto tradimento” per rapporti adulterini ed incestuosi col fratello di lei. L'accusa era manifestamente infondata e pretestuosa; i testimoni falsi. Di fatto, la regina Anna e suo fratello subirono l'esecuzione (18 maggio 1536), mentre re Enrico passava a terze e non ultime nozze.

Da quanto afferma Kant, possiamo ora ricostruire il senso del suo accenno alla vicenda storica, utile ad esporre il suo esempio ideale di eroismo. A mio avviso, posso però anche sbagliare, il filosofo della Ragion Pratica intende dire questo: “se un uomo, in quel momento, avesse rischiato la vita ed i suoi beni come fece precedentemente Tommaso Moro per altri motivi (che per Kant non sono evidentemente altrettanto nobili o trasparenti da confezionare in modo semplice e chiaro il suo caso ideale), pur di non aderire al coro di menzogne inteso a diffamare una persona innocente e indifesa (in realtà due, c'era anche il fratello della Bolena), questo e questo solo si può definire come esempio calzante di eroismo”. Almeno, nel modo come lo intende Kant, e che viene ben illustrato e commentato dal Lambertino. Tenendo conto, però, che il fine per cui il vero protagonista rischia la vita è stato qui sostituito e semplificato. Solo in questa ricostruzione idealizzata esiste un'opposizione diretta e chiara tra il proprio tornaconto personale (onori allettanti o danni minacciati) e l'imperativo categorico di non calunniare. Infatti, «il sacrificio di sé è *condicio sine qua non* per la salvaguardia del

¹⁵ *Ibidem*, pp. 281-283.

¹⁶ I. KANT, *Critica della Ragion Pratica*, tradotto ed a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1993, p. 306. La traduzione di Franco Capra (1908), riveduta da E. Garin (Laterza 1989, V^a) è pressoché identica (invece di tradurre il finale “è in balia di un'altra”, traduce alla lettera “e d'altronde affatto impotente”).

valore morale (veracità) e dell'alterità (salvare la fama altrui): il *minimum* di moralità, in questo singolare caso, coincide con la richiesta di un atto eroico»¹⁷.

Kant, con un accenno minimo ad un evento storico reale, lo ha smontato e rimontato, così che la figura di Moro è indirettamente presente nella vivace ed articolata descrizione delle vicende che ne precedono la morte. A quest'uomo, prima «gli si offrono vantaggi, cioè grandi regali, o un rango elevato, ed egli li respinge. Ciò provocherà solo approvazione nell'animo dell'ascoltatore, perché si tratta di un guadagno. A questo punto si comincia con la minaccia di un danno. Tra quei calunniatori si trovano i suoi migliori amici che, ora, gli negano la loro amicizia; parenti stretti, che minacciano di diseredarlo (mentre lui è senza mezzi); potenti che possono perseguitarlo e danneggiarlo in ogni luogo e condizione, ed un principe in grado di minacciarlo della perdita della libertà e perfino della vita. E perché la misura del dolore sia colma, facendogli sentire anche quel dolore che solo un cuore moralmente buono può percepire in sé, si può rappresentare la sua famiglia minacciata di estremo bisogno e di indigenza, che lo scongiura di cedere...»¹⁸.

Dunque, Kant non menziona Moro, anche se allude per lo meno ad un personaggio che rivela molte similitudini con l'ex Cancelliere d'Inghilterra ed altrettanta determinazione¹⁹. Lambertino invece menziona Moro (giustamente vedendo varie analogie con il protagonista dell'esempio di eroismo ideale), rischiando però, a mio parere, di non distinguere, né di consentire al lettore di distinguere, la *fiction* kantiana dalla realtà storica.

Tornando alla vicenda storica reale, fu Tommaso Moro stesso, una volta condannato a morte e solo allora, ad esprimere ad alta voce ciò che fino a quel momento la coscienza gli aveva negato di dire, come si evince fin dalla prima biografia di W. Roper. In breve, mentre in tempi relativamente recenti l'attrattiva per la figura di Tommaso Moro ha accomunato gli stessi inglesi anglicani, i comunisti sovietici (in virtù dello scritto allegorico *Utopia*, annoverato con la *Repubblica* di Platone a iniziali tentativi non scientifici, ma comunque meritori, di precursori del comunismo) e aggrega tuttora figure di intellettuali non cattolici o non credenti (per la sua limpida difesa della supremazia della coscienza), Kant non ha affatto inteso allinearsi a questo coro. Lo avrebbe forse fatto, solo se Mo-

¹⁷RE, p. 282.

¹⁸I. KANT, *Critica della Ragion Pratica*, cit., p. 307.

¹⁹Peraltro, nonostante alcune evidenti analogie, si vede che il personaggio è stato idealizzato. Nella realtà storica, infatti, mai a Tommaso Moro sono stati proposti vantaggi e grandi regali per farlo recedere dal dettame della sua coscienza: chi era stato Cancelliere di Inghilterra, dimessosi proprio per non voler più essere interpellato sulla delicata questione del matrimonio del re con Anna Bolena, non poteva essere tentato con cariche ed onori più alti (oltre tale carica c'era solo quella del re). Inoltre, il padre di Tommaso Moro era già morto (nel 1530), e certamente inferiore al figlio in quanto a carriera e guadagni: chi avrebbe potuto minacciare di diseredare Tommaso Moro? Il resto della descrizione corrisponde invece molto bene al personaggio in questione.

ro fosse morto secondo la sua ricostruzione ideale della vicenda. Ma nemmeno Attilio Regolo, che spesso viene invocato quale esempio di eroismo kantiano, è mai stato citato dal filosofo di Königsberg, che si guarda bene dal proporre paradigmi storici.

5. Conclusioni

Per terminare, la concezione antropologica rigidamente dualista (di ispirazione cartesiana), nonché il formalismo esasperato della sua etica, rendono Kant incapace di valorizzare un atto eroico come gesto altruistico motivato dall'amore (per lui sempre sinonimo di sentimentalismo), anche se conveniamo con Lui sul fatto che solo un Dio potrebbe conoscere i segreti di ogni cuore (il tempio dell'intenzionalità). Questo, peraltro, non ci rende indifferenti e neutrali di fronte al comportamento altrui, che spesso dovremo giudicare anche per la sua influenza, positiva o negativa, sulla nostra società. Il fatto che un atto eroico possa risultare un giorno una mistificazione, non significa che dobbiamo sospettare di qualunque atto che appaia eroico, solo perché potrebbe rivelare occulti interessi. Anzi, quando un atto si mostri sotto tutte le apparenze umane eroico, ne restiamo edificati, ammirati; inclini a comportarci meglio anche nel nostro quotidiano, che può ergersi su molti piccoli atti di eroismo, non visibili dall'esterno. L'eroismo vero non si produce mai "per caso". Solo conoscendo la vita complessiva di Tommaso Moro (la sua maturità morale umana e cristiana) si può capire come abbia potuto arrivare a tanto coraggio e mitezza verso i suoi accusatori e delatori.

Il vero eroe, o il santo, farebbe volentieri a meno di esibire il proprio atto di coraggio se non fosse strettamente necessario; ma solo un amore non esclusivamente sentimentale (come per Kant è l'amore *tout court*) può decidere questo. "Non c'è amore più grande che dare la vita per i propri amici" si legge nel Vangelo: dunque, il "Santo dell'Evangelio" non sarebbe altro che un sentimentale. Kant preferirebbe esaltare il conflitto tra volontà umana (timorosa della sofferenza) e legge divina imperativa di un dovere superiore (il dovere di portare la salvezza al genere umano, sconfiggendo la paura umana del dolore) che appaiono in gioco proprio nell'orazione sul Monte degli Olivi. In Tommaso d'Aquino si legge piuttosto che la carità è inseparabile dall'obbedienza «e questo è così perché l'amicizia assimila volere [*amo*] e non volere [*debeo*]»²⁰. Così come l'*ordo amoris* agostiniano fonda l'inseparabilità di carità e giustizia: anche se la carità è il vertice dell'aretologia cristiana, la *forma virtutum*. E, in quanto tale, precede e fonda la giustizia. Sempre l'Aquinata ricorda poi che: «procurare il bene del fratello è proprio della carità [che non è dunque sentimentalismo narcisistico, perché alla dimensione affettiva ne affianca una cognitiva e volitiva]; ma in quanto

²⁰TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 104, a. 3.

mira al bene comune [perfeziona non solo il prossimo, ma anche me stesso e la società], è un atto di giustizia»²¹.

A differenza di Kant, affettività e ragione collaborano nel compimento del dovere, sollecitate proprio da un motivo di amore. Ma tale collaborazione non è innata né spontanea: occorre la mediazione delle virtù (che non sono innate e richiedono un certo lavoro per svilupparsi, nonché l'uso reiterato della libertà, che nel cristiano include l'umile appello e cooperazione con la grazia divina). Ecco perché la massima cristiana "ama il prossimo come te stesso!" è espressa in modo imperativo. Cosa che Kant non riesce a capire: come si può prescrivere di amare! In realtà per amare, occorre imparare a farlo. E, proprio perché l'amore non è solo sentimento, esso richiede un'educazione e un'autodisciplina, senza per questo abdicare a quell'affettività che ne costituisce l'energia propulsiva. Che può anche sparire (come sentimento in atto) a tratti, per poi riapparire, ma che mai si può ritenere definitivamente superata, inutile e inquinante.

Appare inoltre evidente come la concezione kantiana e stoica di virtù sia alquanto diversa da quella classica aristotelica e tomista, che presuppone in ogni virtù una duplice dimensione affettiva e cognitiva al contempo. Ovvero implica l'ordine della ragione (dimensione cognitiva ordinatrice) e l'energia propulsiva della passione (ciò che va ordinato, ovvero quella dimensione affettiva che gli stoici e Kant non riconoscono alla virtù). Come ben rileva Julia Hannas: «una concezione moderna, alquanto condivisa e di genesi kantiana, sostiene che le virtù svolgono una funzione correttiva delle nostre passioni e consistono essenzialmente nella forza di volontà che soverchia le passioni»²². La stessa studiosa rileva che, in questo caso, la virtù è ridotta alla semplice funzione di autocontrollo. Ma tutti avvertono esistenzialmente la differenza tra chi agisce bene solo in quanto si autocontrolla e chi non deve autocontrollarsi per agire bene. Preziosa appare una citazione di Plutarco che, seguendo l'impostazione aristotelica delle virtù, chiarisce bene la questione: «gli uomini non considerano l'autocontrollo come una virtù perfetta, anzi, lo ritengono inferiore alla virtù, poiché non è ancora divenuto un "abito mediano", risultante dall'armonia tra la parte peggiore e quella migliore, ma non ha nemmeno rimosso l'eccesso di passione e non si identifica con l'obbedienza della parte concupiscibile dell'anima a quella razionale, né con il loro accordo. Al contrario, l'autocontrollo tormenta, è tormentato ed è imposto per necessità, nel senso che accompagna "la parte intelligente dell'anima" come un elemento nemico ed ostile, che intrattiene con essa una guerra civile»²³. Proprio quella guerra civile tra sensibilità e razionalità che, per Kant, è invece la condizione normale per la manifestazione della moralità.

Seguendo la stessa linea, C.S. Lewis ha ben chiarito, a sua volta, che: «gli stati d'animo possono essere in armonia con la ragione (quando proviamo inclina-

²¹ *Ibidem*, q. 33, a. 1.

²² J. HANNAS, *La morale della felicità*, Vita e pensiero, Milano 1998, p. 84.

²³ PLUTARCO, *De virtute morali*, 445 c-d.

zione per ciò che andrebbe approvato) o in disarmonia con la ragione (quando ci accorgiamo che l'inclinazione è dovuta, ma non siamo in grado di provarla). Nessuna emozione è, per sé stessa un giudizio; in questo senso, tutte le emozioni ed i sentimenti sono alogici. Ma possono essere ragionevoli o irragionevoli, se conformi o meno alla Ragione. Il cuore non potrà mai prendere il posto della mente: ma può, e dovrebbe, obbedirle»²⁴.

I filosofi moderni spesso notano, con Kant, che noi ammiriamo maggiormente le persone che vivono in un conflitto interiore connesso alla necessità, per loro, di mitigare le proprie passioni, rispetto a quelle persone che vengono spronate positivamente dalle passioni a compiere azioni generose e giuste. Ma, come giustamente rilevato dalla citata J. Hannas «ciò non coglie nel segno, poiché il fatto di ammirare chi si rivela interiormente forte da saper superare gli ostacoli che si frappongono alla sua maturazione morale non significa che preferiamo incontrare ostacoli nel nostro cammino morale, piuttosto che riuscire a percorrerlo senza difficoltà»²⁵.

Dunque, Kant si trova in difficoltà a trovare paradigmi storici di eroismo ideale sia per la sua insufficiente concezione della virtù, legata a quel dualismo antropologico di matrice cartesiana del tutto estraneo ad Aristotele ed al senso comune; sia, di conseguenza, per la sua riduttiva percezione dell'amore visto sempre e soltanto come movente sentimentale soggettivo (inquinante l'*ordo* etico). Parfrasando Heidegger, per Kant l'*ordo amoris* agostiniano è un improponibile ibrido: un "ferro ligneo". Come conclude Lambertino stesso, per Kant «sono da ritenere ugualmente privi di significato morale sia il movente ispirato dall'amore che quello dettato dall'egoismo»²⁶.

Certamente, da quanto sopra, si può dedurre che nessuno deve desiderare l'eroismo visibile, in quanto esibito. Il coraggio si trasformerebbe in temerarietà o vuota vanità. Invece di procedere da un vero atto di amore, farebbe seguito a mero sentimentalismo o esibizionismo di un io ben travestito. L'uomo virtuoso, l'uomo forte, il vero eroe, il santo, è come noi e ama la vita: un uomo comune, umile. Non sarebbe tale, né avrebbe alcun merito, se non avesse paura. L'incarnazione dell'eroe ideale di Kant corrisponde ad un essere totalmente emancipatosi da ogni emozione, impersonale, freddo, astratto, distaccato, frustrato dalla vita e perciò privo di ogni interesse. Può dunque aver paura di morire chi si suiciderebbe volentieri perché la vita non ha per lui attrattiva alcuna?

Ma questa descrizione è quella che si rileva nell'esempio citato nella *Fondazione*. E sembra un po' diversa da quella dell'esempio tratto dalla *Critica della Ragion Pratica*. Proprio nel descrivere l'atteggiamento del paladino ideale di Anna Bolena abbiamo visto come Kant giunga anche ad affermare nel brano già citato: "...e perché la misura del suo dolore sia colma [a quest'uomo si può fargli

²⁴C.S. LEWIS, *L'abolizione dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1979, p. 25.

²⁵J. HANNAS, *La morale della felicità*, cit., p. 85.

²⁶RE, p. 284.

provare] anche quel dolore che *solo un cuore moralmente buono può percepire in sé: si può rappresentare la sua famiglia minacciata da estremo bisogno e indigenza, che lo scongiura di cedere...*". Che differenza tra il solipsista dell'esempio precedente e l'eroe con famiglia (come l'aveva Tommaso Moro) che appare in questa descrizione. Sembra che l'amore naturale alla famiglia abbia un qualche valore superiore alla semplice sensibilità, e che, proprio per questo, "solo un cuore moralmente buono può percepire in sé" quel tipo di dolore inferto. Dunque, un certo disagio in Kant – sempre proteso alla coerenza con il rigorismo etico – affiora anche qui (come pure in altri aspetti che Lambertino sottolinea molto bene). In quest'ultimo caso, ci sembra peraltro propenso ad addolcire la sua rigida accezione di "amore".

Dall'analitico commento che fa alla descrizione dell'angoscia di Cristo orante nell'Orto degli Ulivi, si capisce dove Tommaso Moro, recluso da mesi nella Torre di Londra, abbia tratto la forza decisiva di battersi fino all'ultimo. Sino alla condanna a morte, su delazione e spergiuro da parte di un unico teste e in assenza di altre prove, sperimenta – anche lui – la paura. Infine, edificato dall'angoscia umana di Cristo che arriva a sudare sangue, Tommaso Moro, non fidandosi delle sue forze umane fino alla sentenza di condanna, può andare ora al martirio con la calma di chi ha vinto la propria battaglia interiore. E non certo per un ideale stoico, o in ottemperanza ad un'impersonale e fredda legge universale del dovere. La differenza tra un vero stoico ed un vero cristiano si misura nella sofferenza. Infatti, lo stoico è pronto a soffrire da stoico, in quanto stoico; il cristiano sa anche soffrire da stoico, ma per amore.

