

Kant, FONDAZIONE DELLA METAFISICA  
DEI COSTUMI, trad. di Vittorio Mathieu,  
Bompiani, Milano, 2003, pp. 185, 187

### Sezione III

## PASSAGGIO DALLA METAFISICA DEI COSTUMI ALLA CRITICA DELLA RAGION PURA PRATICA

IL CONCETTO DELLA LIBERTÀ È LA CHIAVE  
PER LA SPIEGAZIONE DELL'AUTONOMIA  
DEL VOLERE

La *volontà* è un tipo di causalità proprio degli esseri viventi in quanto razionali, e la *libertà* sarebbe una proprietà di un tale modo di causare, per cui esso agisce indipendentemente da cause esterne *che lo determinino*. Corrispondentemente, la *necessità naturale* è la proprietà della causalità di tutti gli esseri razionali di esser determinati ad agire dall'influsso di cause esterne.

La definizione addotta della libertà è *negativa*, e non ce ne fa cogliere, perciò, l'essenza: ma da essa deriva un suo concetto *positivo* più ricco e fruttuoso. Poiché il concetto di causalità porta con sé quello di *leggi*, secondo cui, in virtù di ciò che chiamiamo causa, deve seguire qualche altra cosa come conseguenza, la libertà, pur non essendo una proprietà del volere secondo leggi naturali, non è tuttavia in ogni senso eslege, ma dev'essere piuttosto una causalità secondo leggi immutabili, però di un tipo particolare: in caso diverso, infatti, la volontà libera non sarebbe nulla. La necessità naturale era una autonomia delle cause efficienti, non potendo prodursi un effetto se non secondo la legge che qualcosa di esterno determini la causa efficiente a causare; ma che cos'altro può essere la libertà del volere, se non autonomia, cioè la proprietà del volere di essere legge a se stesso? Se non che la proposizione: il volere è, in tutte le azioni, legge a se stesso, non fa altro che indicare il principio di non a-

gire secondo nessun'altra massima, che quella che può aver per oggetto una legge universale. Questa, appunto, è la forma dell'imperativo categorico e il principio della moralità: dunque, una volontà libera e una volontà sottoposta alla legge morale sono la stessa cosa.

Se, dunque, si presuppone la libertà del volere, la moralità, insieme col suo principio, ne segue per semplice scomposizione di quel concetto. È, per contro, pur sempre una proposizione sintetica la seguente: una volontà assolutamente buona è quella, la cui massima può sempre contenere sé in se stessa, considerata come legge universale. Infatti, scomponendo il concetto di una volontà assolutamente buona, è impossibile trovarvi quella proprietà della massima. Siffatte proposizioni sintetiche, peraltro, sono possibili solo quando entrambe le conoscenze siano legate tra loro dalla connessione con una terza, che s'incontri in tutte e due. Il concetto *positivo* della libertà produce questa terza conoscenza, che non può essere la natura del mondo sensibile, come nel caso delle cause fisiche (nel cui concetto convengono i concetti di qualcosa come causa, in rapporto con *qualche altra cosa* come effetto). Che cosa sia questo terzo, a cui ci rinvia la libertà, e di cui abbiamo un'idea *a priori*, non si può ancora mostrare qui, per rendere comprensibile la deduzione del concetto di libertà dalla ragion pura pratica e, con essa, anche la possibilità dell'imperativo categorico: prima di farlo, occorre ancora qualche preparazione.

LA LIBERTÀ DEV'ESSERE PRESUPPOSTA  
COME PROPRIETÀ

DEL VOLERE DI OGNI ESSERE RAZIONALE

Non basta che noi, per una ragione qualsiasi, ascriviamo alla nostra volontà la libertà, se non abbiamo una ragione sufficiente per attribuirle anche a tutti gli esseri

addurre ancora qualcosa per premunirci contro questa illusione e presentare l'empirismo in tutta la nudità della sua superficialità.

Il concetto della causalità come necessità naturale, a differenza della casualità come libertà, riguarda soltanto l'esistenza delle cose, in quanto è determinabile nel tempo, e quindi [delle cose] come fenomeni, in opposizione alla causalità di esse come cose in sé. Ora, se si prendono le determinazioni dell'esistenza delle cose nel tempo per determinazioni delle cose in se stesse (che è il modo di vedere più comune), la necessità nella relazione causale non si può in tal caso unire in nessun modo con la libertà; ma esse sono opposte l'una all'altra in modo contraddittorio. Poiché dalla prima risulta che ogni evento, e quindi anche ogni azione che avviene in un dato momento, è necessariamente condizionato da ciò che fu nel tempo precedente. Ora, siccome il tempo passato non è più in mio potere, così ogni azione che io faccio, deve essere necessitata da motivi determinanti che non sono in mio potere: cioè, nel momento che io agisco, non sono mai libero. Anzi, se anche ammettessi la mia intera esistenza come dipendente da qualunque causa estranea (per es. da Dio), sicché i motivi determinanti della mia causalità, anzi della mia intera esistenza, non fossero affatto fuori di me; pure questo non muterebbe minimamente quella necessità naturale in libertà. In ogni momento infatti io sono sempre sotto la necessità di esser determinato ad agire mediante ciò che non è in mio potere, e la serie infinita a *parte priori* degli eventi, che io continuerei sempre soltanto secondo un ordine già prestabilito, non comincerebbe mai da sé, e sarebbe una catena naturale continua; e quindi la mia causalità non [sarebbe] mai libertà.

Se, dunque, si vuol attribuire la libertà a un essere, la cui esistenza è determinata nel tempo, essa non si può ricavare, almeno sotto questo rispetto, dalla legge della necessità naturale di tutti gli eventi della sua esistenza, e quindi anche delle sue azioni; poiché ciò sarebbe come rimetterla al cieco caso. Ma siccome questa legge riguarda inevitabilmente ogni causalità delle cose, in quanto la loro esistenza è determinabile nel tempo, co-

si, se questo fosse il modo in cui si dovesse immaginare anche l'esistenza di queste cose in se stesse, la libertà dovrebbe essere rigettata come un concetto nullo ed impossibile. Quindi, se si vuol ancora salvare la libertà, non rimane altra via che attribuire l'esistenza di una cosa in quanto è determinabile nel tempo, e quindi anche la causalità secondo la legge della necessità naturale, semplicemente al fenomeno, e la libertà invece allo stesso essere come cosa in sé. Ciò è senza dubbio inevitabile, se si vogliono mantenere nello stesso tempo i due concetti contrari l'uno all'altro; ma nell'applicazione, quando si uniscono i due concetti come in una sola e medesima azione, e perciò si vuole spiegare quest'unione stessa, appaiono tuttavia grandi difficoltà, le quali sembra che rendano impossibile tale unione.

Se di un uomo che commette un furto dico che questa azione, secondo la legge naturale della causalità per i motivi determinanti del tempo precedente, è un evento necessario, ciò significa che era impossibile che essa potesse non aver luogo; oppure può allora il giudizio secondo la legge morale introdurre qui un mutamento, e supporre che l'azione potesse esser tralasciata; perché la legge dice che essa doveva esser tralasciata? cioè, come può quell'uomo chiamarsi interamente libero, nello stesso momento e rispetto alla stessa azione in cui nondimeno è sottoposto ad una necessità naturale inevitabile? Cercare una scappatoia nel fatto che si adatta semplicemente la specie dei motivi determinanti della propria causalità secondo la legge naturale ad un concetto comparativo della libertà (secondo il quale talvolta si chiama azione libera quella il cui motivo naturale determinante è interno all'essere agente, per es., quella di un corpo lanciato, se esso è in movimento libero, e nel qual caso si usa la parola libertà, perché il corpo, mentre è in moto, non è spinto da qualcosa d'esterno; oppure, come chiamiamo movimento libero anche il movimento di un orologio, perché esso stesso spinge la sua sfera, la quale perciò non può essere mossa dall'esterno, così le azioni dell'uomo, benché siano necessarie per i loro motivi determinanti, che precedono nel tempo, tuttavia le chiamiamo libere perché questi motivi sono rappresenta-

zioni interne prodotte mediante le nostre proprie forze, per le quali secondo circostanze causanti sono prodotti desideri, e quindi sono fatte azioni a nostro piacimento), è un meschino ripiego da cui alcuni si lasciano ancor sempre lusingare; e credono d'aver risolto con un piccolo giuoco di parole quel problema così difficile, alla cui soluzione migliaia di anni lavorarono invano, soluzione che perciò ben difficilmente potrebbe esser trovata così alla superficie. Cioè, nella questione di quella libertà che dev'esser posta a base di tutte le leggi morali, e dell'imputazione conforme ad esse, non si tratta punto di sapere se la causalità determinata secondo una legge naturale sia necessaria mediante motivi determinanti che si trovano nel soggetto o fuori di esso; e, nel primo caso, se [sia necessaria] mediante l'istinto o per mezzo di motivi determinanti pensati con la ragione. Se queste rappresentazioni determinanti, a confessione di questi stessi uomini, hanno tuttavia il principio della loro esistenza nel tempo, e invero nella condizione precedente, e via dicendo, siano pure queste rappresentazioni sempre interne, abbiano la causalità psicologica e non meccanica, e cioè producano azioni mediante rappresentazione e non mediante il movimento corporale, sono sempre motivi determinanti della causalità di un essere, in quanto la sua esistenza è determinabile nel tempo, e quindi sotto le condizioni necessitanti del tempo passato; le quali dunque, quando il soggetto deve agire, non sono più in suo potere, ed implicano bensì la libertà psicologica (se pure si vuol usare questa parola per una concatenazione semplicemente interna delle rappresentazioni dell'anima), ma implicano anche la necessità naturale, e quindi non lasciano una libertà trascendentale, la quale deve essere concepita come indipendenza da ogni elemento empirico, e quindi dalla natura in genere, considerata come oggetto del senso interno semplicemente nel tempo, o anche dei sensi esterni, nello spazio e nel tempo contemporaneamente; e senza questa libertà (nell'ultimo e proprio significato) che sola è pratica a priori, non è possibile una legge morale, né un'imputazione secondo questa legge. Appunto perciò ogni necessità degli eventi nel tempo secondo

la legge naturale della causalità si può anche chiamare il meccanismo della natura, benché con ciò non si intenda che le cose che gli sono soggette debbano essere vere macchine materiali. Qui si guarda soltanto alla necessità della connessione degli eventi in una serie temporale, come questa si svolge secondo la legge naturale: ed il soggetto in cui avviene questo flusso si può chiamare *automaton materiale*, quando l'essere meccanico è mosso mediante la materia, o, con Leibniz, *spirituale*<sup>21</sup>, quando è mosso mediante rappresentazioni; e se la libertà della nostra volontà non fosse altro che l'ultima (per es., la psicologica e comparativa, non la trascendentale, cioè assoluta), essa in sostanza non sarebbe niente di meglio che la libertà di un girarresto, che, anch'esso, una volta caricato, fa da sé i suoi movimenti.

Ora, per togliere nel caso proposto l'apparente contraddizione fra meccanismo naturale e libertà in una sola e medesima azione, bisogna ricordare ciò che nella Critica della ragion pura fu detto, o ciò che ne risulta: che la necessità naturale, la quale non può coesistere con la libertà del soggetto, è inerente semplicemente alle determinazioni di quella cosa che è sotto le condizioni del tempo, e quindi soltanto alle determinazioni del soggetto agente come fenomeno; che quindi sotto questo rispetto i motivi determinanti di ogni sua azione si trovano in ciò che appartiene al tempo passato, e non è più in suo potere (fra i quali motivi determinanti si devono anche annoverare le sue azioni già fatte ed il carattere di lui come fenomeno, che ai suoi propri occhi può essere determinato mediante queste azioni). Ma lo stesso soggetto, che d'altronde è anche conscio di sé come di cosa in sé, considera anche la sua esistenza, in quanto essa non sta sotto le condizioni di tempo, e considera se stesso soltanto come determinabile secondo le leggi che si dà mediante la ragione stessa; e in questa sua esistenza niente è per lui anteriore alla determinazione della sua volontà, ma ogni azione, e in genere ogni determinazione della sua esistenza, la quale cambia secondo il senso interno, e anche l'interruzione della sua esistenza come essere sensibile, non è da riguardare nella coscienza della sua esistenza intelligibile se non come conseguenza, e non mai come motivo determinante della