

Giovanni Salmeri

ESTETICA DELLA VITA MORALE E SOGGETTO ETICO  
UNA LETTURA DI KANT

1. *Il problema di un'estetica della vita morale*

Quale senso può avere parlare di un'estetica della vita morale? L'espressione congiunge due termini il cui rapporto può oscillare tra l'identità tautologica e la contrapposizione polare. L'identità è per esempio quella che può essere attribuita alla posizione platonica, dove «bene» e «bello» convergono nel disegnare la prospettiva fondante che dà senso e ordine al mondo ideale, e si alleano nel dare un sostegno teoretico all'ideale culturale della *kalokagathía*, la «bellezzabontà» dell'uomo virtuoso. La contrapposizione è quella che al contrario si può riscontrare nei termini più drammatici nell'*aut aut* di Kierkegaard, alternativa irrimediabile tra la vita fatta di attimi affascinanti e ammirevoli e la vita fondata da una coerente e seria scelta del proprio essere (la scelta che sola può portare di fronte all'ulteriore possibilità religiosa); è un'alternativa che Kierkegaard stesso interpreta come superamento e smentita dell'estetismo greco. Ma è possibile congiungere i due termini in una differente maniera organica? Ed è in grado un differente congiungimento di suggerire qualcosa anche riguardo alla tematizzazione di quel soggetto che nella sua *vita* dovrebbe o potrebbe realizzarlo?

Vogliamo tentare in queste pagine una lettura di alcuni passi di

Kant, per saggiare in che misura la sua prospettiva consenta anche in sede morale la costituzione di una «dottrina della sensibilità». In sede speculativa è infatti fuori questione l'esistenza di un'estetica: essa si trova all'inizio della *Critica della ragione pura*, come indagine sulle forme percettive che determinano nell'uomo la formazione di intuizioni e che dunque in ultima analisi condizionano la recezione degli oggetti della conoscenza. Non si tratta per Kant soltanto di inventariare gli elementi a priori della conoscenza umana, ma anche di stabilire per la conoscenza umana il primato della *recettività*: solo gli oggetti dati nell'esperienza attraverso la sensazione possono essere conosciuti. Negare questo primato e attribuire al pensiero una capacità conoscitiva autonoma significherebbe smentire la finitezza dell'uomo, dimenticando che all'uomo non è disponibile un intelletto *originarius*, creatore, che con il suo solo esercizio assicuri realtà agli oggetti pensati. Per questo l'estetica *deve* precedere la logica, e già in questa disposizione viene anticipata o allusa quella che nello svolgimento dell'opera sarà presentata come la risposta fondamentale della filosofia trascendentale teoretica: la conoscenza dell'uomo non può mai estendersi al di là degli oggetti di *possibile esperienza*. In tale espressione, «possibile esperienza», Kant riesce a riassumere la sua assunzione dell'empirismo e contemporaneamente la sua presa di distanza: è vero che una conoscenza oltre-empirica è radicalmente preclusa all'uomo (il pensiero che dovrebbe realizzarla non dispone di altro che di funzioni logiche adatte sempre e solo al costituirsi dell'esperienza); ma è altrettanto vero che l'esperienza che prende le mosse dall'intuizione sensibile non è un campo di disordinati dati puntuali. Essa è al contrario sottoposta a strutture percettive universali e dunque di assoluta validità. L'esperienza è prevedibile nella sua struttura formale, ne esistono leggi universali, perché essa si muove sempre in un campo di *possibilità* che è appunto anzitutto delimitato dallo spazio e dal tempo.

Tale impostazione del problema viene consapevolmente abbandonata da Kant quando dal campo teoretico l'indagine si sposta nel piano etico. Nella *Critica della ragione pratica* non è presente apparentemente alcuna estetica<sup>1</sup>. Il motivo della diversità viene esposto da Kant nella «delucidazione critica dell'analitica della ragione pura pratica»:

---

<sup>1</sup> Nei brani che citeremo dalla seconda useremo la traduzione di Pietro Chiodi (UTET Torino 1970), modificandola però in vista di una maggiore preci-

Per delucidazione [*Beleuchtung*] critica di una scienza, o di una sezione di essa che abbia carattere sistematico, intendo la ricerca e la giustificazione delle ragioni per cui essa deve avere proprio questa e non altra forma sistematica, quando la si ponga a confronto con un altro sistema fondato su una facoltà conoscitiva simile. Ora la ragione pratica e la ragione speculativa si fondano su una facoltà conoscitiva dello stesso tipo in tanto in quanto sono entrambe *ragione pura*. Pertanto la differenza della forma sistematica dell'una da quella dell'altra dovrà risultare dal loro confronto unitamente al fondamento della differenza stessa (KpV A 159).

È significativo che Kant ponga tanta cura nel precisare la natura di un'analisi che avrà questa unica applicazione nell'intera sua opera. Il chiarimento della differenza strutturale tra le due critiche gli pare insomma tanto importante da giustificare non solo una trattazione *ex professo*, ma addirittura la definizione di una metodologia peculiare. La spiegazione che Kant offre è in effetti di una grande limpidezza, e conviene leggerla in maniera un po' estesa:

L'analitica della ragione pura teoretica si occupava della conoscenza degli oggetti che possono essere dati all'intelletto e doveva quindi cominciare dall'intuizione, dunque (perché questa è sempre sensibile) dalla sensibilità; e di là doveva passare anzitutto ai concetti (degli oggetti di questa intuizione), terminando con i *principi* soltanto dopo questa preparazione. La ragione pratica, al contrario, occupandosi non degli oggetti per conoscerli ma della propria capacità di produrli (in base alla conoscenza di essi), cioè di una *volontà* che è causalità in quanto la ragione contiene il motivo determinante di essa; e poiché, di conseguenza, non deve esibire un oggetto dell'intuizione, ma (...), come ragione pratica, deve fornire *solo una legge* della volontà; di conseguenza, una critica dell'analitica di essa ... deve cominciare con la *possibilità di principi pratici* a priori. Solo di qua si poteva passare ai *concetti* degli oggetti di una ragione pratica, ossia ai concetti del semplicemente buono o cattivo, per fornirli innanzitutto in conformità a quei principi (...); e solo allora la sezione poteva dunque essere chiusa con l'ultimo capitolo, che tratta della relazione della ragione pura pratica con la sensibilità e dell'influenza necessaria, conoscibile a priori, di quella su questa, cioè del *sentimento morale* (KpV A 159-161).

---

sione. Per la prima *Critica* ci baseremo invece sulla traduzione di Giorgio Colli (Adephi, Milano 1977). Negli altri casi la traduzione s'intenda nostra.

Insomma, l'estetica, più che mancare dalla *Critica della ragione pratica*, vi occupa una posizione differente, trasformata in analisi dei «moventi» e soprattutto non più concepita come studio delle *condizioni* dell'intelletto e della ragione, ma al contrario degli effetti da essi *condizionati*. Qualche riga oltre, Kant riassume in maniera ancora più netta la situazione: «L'analitica della ragione pura teoretica era divisa in estetica trascendentale e in logica trascendentale; quella della ragione pratica, viceversa, in logica ed estetica della ragione pura pratica (se mi è lecito fare qui un uso semplicemente analogico di queste espressioni che, per altro, non sono del tutto appropriate)» (KpV A 161). La delucidazione critica diventa così per Kant l'occasione per ribadire quella alternativa che era stata già chiaramente tematizzata nella *Fondazione della metafisica dei costumi*: l'agire «per inclinazione», determinato cioè dal sentimento di piacere o dispiacere, non può mai pretendere di acquistare valore morale; solo all'agire «per dovere», cioè in obbedienza alla ragione pura pratica, può essere riconosciuta questa qualità, e in corrispondenza di esso va dunque riconosciuto come «morale» il solo sentimento del «rispetto». Compito principale di una analitica della ragione pura pratica è dunque effettuare una netta

distinzione della *dottrina della felicità* dalla *dottrina dei costumi*, nella prima delle quali i principi empirici fungono da fondamento pieno, mentre nella seconda non introducono nemmeno il più piccolo complemento (...). Tutto ciò non significa che la *differenza* fra il principio della felicità e quello della moralità si risolva in una *opposizione* e che la ragione pratica pretenda che si *rinunci* ad ogni pretesa alla felicità, ma soltanto che, appena entra in gioco il dovere, non si abbia *alcun riguardo* della felicità (KpV A 165-166).

## 2. I concetti preliminari estetici

Ma Kant può rimanere del tutto coerente con questa impostazione, con tanta chiarezza ribadita? Ci sono almeno due indizi che fanno supporre una maggiore complessità nel discorso kantiano. Il primo è così centrale che ci possiamo contentare di farvi cenno: si tratta del postulato dell'esistenza di Dio, introdotto come «sommo bene sussistente»: esso evidentemente reintroduce come garanzia, non di esistenza, ma tuttavia di sensatezza della vita morale proprio

quella prospettiva di felicità che in sede preliminare viene accuratamente emarginata. Ci si potrebbe dunque domandare se in fondo – e *almeno* dal punto di vista psicologico individuale – non sia una qualche «voluptas» presentita (per parlare come Lorenzo Valla) a svolgere il ruolo di condizione dell'atto etico. Il secondo indizio è meno noto e più sorprendente. A fornircelo è un paragrafo introduttivo (il XII) della *Dottrina della virtù* della *Metafisica dei costumi*, dove Kant intende tematizzare i «concetti preliminari estetici della recettività dell'animo per i concetti di dovere in generale [*ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt*]». Questa è la descrizione che ne dà Kant:

Ci sono qualità morali tali che, se uno non le possiede, neanche può eserci alcun dovere di venirne in possesso (...) perché sono a fondamento della moralità come condizioni *soggettive* della recettività per il concetto di dovere, non come condizioni oggettive della moralità. Essi sono complessivamente predisposizioni d'animo (*praedispositio*) *estetiche* e preliminari, però naturali, ad essere modificati dai concetti di dovere. Avere tali predisposizioni non può essere considerato un dovere, ma ciascun uomo le possiede e in forza di esse può essere vincolato da un dovere. – La coscienza di esse non è di origine empirica, ma può essere conseguenza solo di una legge morale, come effetto di essa sull'animo (MS/TI A 35).

Riassumendo, in causa sono qualità estetiche che determinano una recettività; tale recettività è finalizzata ad una tematizzazione concettuale, la quale da parte sua sarebbe impossibile senza appunto le precondizioni sensibili; tali precondizioni, del resto, pur essendo estetiche, non sono empiriche. L'analogia del discorso nei riguardi dell'estetica trascendentale della *Critica della ragione pura* è qui notevole; nei termini qui usati sarebbe anzi difficile notare una qualsiasi divergenza. Non si può però concludere che qui Kant annulli il discorso condotto nella delucidazione critica. La coerenza formale del discorso è infatti salvata dalla distinzione tra condizioni *soggettive* e *oggettive*. Solo *soggettivamente* la moralità è esteticamente condizionata; *oggettivamente* invece essa è immediatamente determinata dalla ragione pura pratica che comanda categoricamente, il che è confermato dall'affermazione – coerente con la delucidazione – che vuole le condizioni estetiche (ovvero la loro coscienza) come effetti o ripercussioni sull'animo della razionalità morale.

Ma quale il senso reale di questa distinzione, giacché in fondo la moralità è solo e sempre soggettiva? come sarebbe concepibile una moralità «oggettiva» indipendentemente dall'uomo che la incarna e la realizza? Ci pare che la coesione del discorso kantiano possa essere evidenziata in un'unica maniera. È necessario cioè far valere la distinzione ontologica tra mondo fenomenico e mondo noumenico. Il primo – afferma chiaramente Kant in passi fortemente «idealistic» – è tutto e solo relativo al soggetto conoscente:

Noi abbiamo dunque voluto dire che tutta la nostra intuizione non è altro che la rappresentazione di un'apparenza [*Erscheinung*]; che le cose da noi intuite non sono in sé stesse così come le intuiamo, e che i loro rapporti non sono costituiti in sé così come appaiono a noi; che se noi sopprimiamo il nostro soggetto, o anche soltanto la costituzione soggettiva dei sensi in generale, in tal caso tutta quanta la costituzione e tutti i rapporti degli oggetti nello spazio e nel tempo, anzi persino lo spazio e il tempo, sono destinati a svanire. Tutte queste cose, in quanto apparenze, non possono esistere in sé stesse, ma esistono soltanto in noi. Di che cosa mai possa trattarsi, riguardo agli oggetti in sé stessi, separati da tutta questa recettività della nostra sensibilità, ci rimane perfettamente ignoto. Noi non conosciamo altro che il nostro modo di percepire gli oggetti (KrV A 42 / B 59).

La distinzione tra condizioni soggettive e oggettive del mondo fenomenico è quindi semplicemente impossibile: esso infatti ricava la sua unica oggettività proprio dalle condizioni soggettive della conoscenza. La ragione teoretica non porta affatto a scoprire qualcosa che sarebbe esistente e determinato in sé stesso (eccezion fatta per un «oggetto trascendentale» che è, tuttavia, appunto indeterminato). Differente è il caso nel mondo morale, che viene raggiunto come cosa in sé:

Se si vuole ancora salvare la libertà allora non rimane altra strada che attribuire l'esistenza della cosa in quanto è determinabile nel tempo, dunque anche la causalità secondo la legge della *necessità naturale, solo all'apparenza, e la libertà proprio allo stesso essere, come cosa in sé stessa* (KpV A 170).

Che il mondo morale (il «regno della grazia» di Leibniz) sia un mondo *in sé*, significa che la legge morale che lo determina non è a sua volta condizionata dalle strutture della sua recettività da parte dell'uomo. I valori morali non esistono «solo in noi», o almeno non certo nel senso che essi abbiano una consistenza solo fenomenica. Anche cancellando il soggetto *in quanto conoscente* e la sua costituzione sensibile, non per questo svanisce la legge morale.

Proprio in tal modo, tuttavia, viene reso esplicito ciò che nella *Critica della ragione pratica* e nella sua delucidazione rimane inespresso. Che cioè se *in sé* non può esistere un'estetica fondante la moralità, essa deve certamente esistere *per noi*, pena la smentita in sede pratica di quella limitazione della ragione umana che era stata già stabilita in sede teoretica. Si verificherebbe insomma una situazione che, piuttosto che confermare il «primato della ragione pratica», in realtà lo capovolgerebbe, riconoscendo non una superiorità dell'uso pratico, ma nel *campo* pratico una teoreticità essenzialmente noumenica. Da questo punto di vista il discorso condotto nella *Metafisica dei costumi* appare perfettamente logico: prim'ancora del loro inventario concreto, ci si deve aspettare che esistano precondizioni sensibili a partire dalle quali il concetto del dovere (e dunque in ultima istanza la legge morale fondamentale, l'imperativo categorico) sia soggettivamente percepibile (ma non *conoscibile*, come vedremo) e dunque personalmente (e anche socialmente e storicamente) efficace. In tal senso va dunque inteso anche il sentimento del *rispetto* di cui si parla nel capitolo sui «moventi della ragione pura pratica».

L'analisi condotta nella *Metafisica dei costumi* è tuttavia, benché formalmente meno dettagliata, sostanzialmente più duttile e ricca. I «concetti preliminari estetici» individuati sono qui quattro: «il *sentimento morale*, la *coscienza*, l'*amore* per il prossimo e il *rispetto* per sé stessi (*autostima*)» (MS/TI A 35). È difficile comprendere se secondo Kant tali quattro concetti preliminari vadano semplicemente inventariati o piuttosto rigorosamente ricavati da considerazioni analitiche (le quali, comunque, non compaiono); altrettanto difficile precisare in quale rapporto stia tale elenco con il sentimento del rispetto studiato nella *Critica*: dal punto di vista definitorio esso andrebbe a collimare con il quarto concetto preliminare estetico, dato che il rispetto per sé è inteso come rispetto per la legge morale dentro di sé. Non ci adden-

triamo in tali questioni, forse secondarie<sup>2</sup>. Notiamo piuttosto che il termine più significativo è il primo dell'elenco, perché chiama in causa proprio quel «sentimento del piacere» che la delucidazione aveva ribadito come estraneo ad una fondazione dell'etica. Ecco le parole di Kant:

Questo [il sentimento morale] è la recettività per il piacere o il dispiacere semplicemente sulla base della coscienza della coincidenza o del contrasto della nostra azione con la legge del dovere. Ma ogni determinazione dell'arbitrio procede *dalla* rappresentazione dell'azione possibile tramite il sentimento di piacere o dispiacere di provare un interesse ad essa o al suo effetto, *all'atto*; laddove lo stato *estetico* (della modificazione del senso interno) è un sentimento o *patologico* oppure *morale*. – Il primo è quel sentimento che precede la rappresentazione della legge, il secondo quello che la può soltanto seguire.

---

<sup>2</sup>L'ipotesi che comunque ci pare più verosimile è che i quattro concetti preliminari vadano visti in corrispondenza con i «doveri di virtù» che vengono trattati nelle pagine precedenti e riassunti in un tavola del paragrafo XI (MS/TI A 34). Essi sono appunto quattro e vengono determinati da due coppie di attributi: doveri di virtù interni ed esterni, intesi in senso materiale e formale. Questo è l'elenco stabilito da Kant: la propria perfezione (interno materiale) la felicità di altri (esterno materiale), la moralità (interno formale), la legalità (esterno formale). I concetti preliminari sembrano corrispondere in quest'ordine: rispetto di sé, amore del prossimo, sentimento morale, coscienza. È da osservare che l'intera analisi è posta da Kant sotto il segno della ricerca dei «fini che sono contemporaneamente doveri», una formula con cui egli riformula l'esigenza di un fine ultimo della moralità (analogamente a ciò che avviene all'inizio per esempio dell'*Etica nicomachea* di Aristotele). L'analogia con la concezione dell'imperativo categorico è evidente: il fine che è dovere è quello che non è condizionato da alcuna ipotesi. Il discorso però nella *Metafisica dei costumi* è esposto in senso non più formale, ma materiale, il che consiglia molta precauzione nell'affermare il carattere puramente formale dell'etica kantiana. Tale concezione, anzi, nella sua letteralità è esplicitamente respinta: «Il diritto aveva a che fare solo con la condizione *formale* della libertà esterna (...). L'etica invece mette a disposizione anche una *materia* (un oggetto del libero arbitrio), un *fine* della ragione pura, che contemporaneamente viene rappresentato per l'uomo come fine oggettivamente necessario, come dovere. Infatti, poiché le inclinazioni sensibili portano a fini (...) che possono essere contrari al dovere, la ragione legislatrice non può contrastare il loro influsso in altro modo che tramite un fine morale opposto, che dunque dev'essere dato a priori indipendentemente dall'inclinazione» (MS/TI A 4).

Ora, non può esserci alcun dovere di avere un sentimento morale, o di acquistarlo; infatti ogni coscienza dell'obbligatorietà pone a fondamento questo sentimento, per poter diventare coscienti della costrizione che si trova nel concetto di dovere; al contrario, ogni uomo (in quanto essere morale) lo possiede originariamente in sé; ma l'obbligatorietà può solo riguardare il *coltivarlo* e anche il rafforzarlo tramite la meraviglia per la sua imperscrutabile origine; il che avviene mostrando come, separato da ogni impulso patologico e in tutta purezza, viene stimolato proprio nel modo più forte tramite una pura rappresentazione della ragione (MS/TI A 35-36).

La seconda parte di questa analisi non è altro che una dimostrazione del ruolo soggettivamente fondante del sentimento morale, che viene completata da Kant con la notazione che nessun uomo può essere dunque considerato assolutamente privo di esso, pena la sua riduzione ad una irrimediabile bestialità. La prima parte è invece una precisazione della sua natura. Abbiamo insomma qualcosa di analogo a quanto nell'estetica trascendentale della prima *Critica* viene chiamata rispettivamente «esposizione trascendentale» ed «esposizione metafisica» dello spazio e del tempo. Ora, proprio l'«esposizione metafisica» del sentimento morale (se così la si vuol chiamare) ci sembra delimitare in linea di principio la possibilità di un'estetica della vita morale nella prospettiva kantiana: essa può configurarsi come indagine sulle modalità per le quali l'azione morale deve poter essere percepita come *piacevole*, in altri termini come fonte di felicità e autorealizzazione personale; tale piacevolezza deve discendere *proprio* dal suo carattere morale e non da circostanze esterne e accidentali; ma essa non ne è conseguenza estrinseca, ma anzi è l'unica possibilità per la quale la legge morale possa venire percepita *come legge*.

Quest'ultimo punto merita un approfondimento. Proprio le prime pagine della *Critica della ragione pratica*, così diverse nella loro rapidità e schematicità dal lungo itinerario della *Fondazione*, mostrano come la conoscibilità della legge morale, tanto della sua esistenza quanto del suo contenuto formale, è una diretta conseguenza della capacità razionale umana. Il fatto che tale legge non venga conosciuta tramite un atto intuitivo (per Kant in linea di principio impossibile per un intelletto finito) ma tramite un processo discorsivo, mette ancor più in risalto la completa purezza speculativa che in questo campo può e deve essere esercitata. Tale situazione non vie-

ne affatto mutata dalla presenza del sentimento morale dell'uomo, il quale non può essere chiamato «*sensu* morale» in quanto si tratta di qualcosa di «puramente soggettivo che non dà alcuna cognizione» (MS/TI A 37). Il sentimento morale non aggiunge dunque *nulla*, sotto nessun punto di vista, alla conoscenza della legge morale, che anche nell'uomo più comune può essere compresa con grande precisione. Il problema risiede piuttosto nella sua apprensione in quanto *vincolante* e vincolante *per me*. Se speculativamente posso conoscere perfettamente la legge morale e il suo contenuto imperativo, per una via parimenti speculativa non sono in grado di esibire alcun buon motivo per il quale la debba rispettare. Certamente solo rispettandola io posso rendermi «degnò» della felicità (così si esprime la *Critica*): ma questa risposta suppone già una apprensione della obbligatorietà della legge morale e ne è una conseguenza, pena l'entrata in gioco come componente essenziale di quella eteronomia che proprio la formulazione dell'imperativo categorico intende eliminare. Ora, è appunto il sentimento morale che realizza la percepibilità da parte dell'uomo della obbligatorietà della legge morale. Questo ci pare il modo più semplice in cui interpretare le sottili analisi che Kant conduce nel capitolo sui «moventi», dove il rispetto viene individuato come il «motivo determinante soggettivo» dell'azione morale:

Così il rispetto della legge non è un movente della moralità, ma è la moralità stessa vista soggettivamente come movente, perché la ragione pura pratica, per il fatto di reprimere ogni pretesa dell'amore di sé che contrasti con essa, conferisce autorità alla legge, *la quale soltanto conserva ora un influxo* (KpV A 134, sott. nostra).

Malgrado tutte le coincidenze tra la trattazione della *Critica* e quella della *Metafisica*, va però notata una notevole differenza di accentuazione. Nella prima il sentimento morale viene analizzato soprattutto nella sua componente *negativa*, vale a dire come sentimento di dispiacere provocato dal contrasto della legge morale con le inclinazioni sensibili. Il sentimento morale, «in quanto *sottomissione* ad una legge, ossia in quanto comando (che significa costrizione [*Zwang*] per un soggetto modificato sensibilmente) non implica dunque alcun piacere, ma in quanto tale piuttosto un dispiacere per l'azione in sé» (KpV A 143); al massimo, afferma Kant, sul versante

positivo si può riconoscere qualcosa come un'«approvazione di sé [Selbstbilligung]». Nella *Metafisica* al contrario il sentimento morale è senz'altro indicato – come abbiamo visto – come sentimento di piacere causato dalla coscienza della coincidenza della propria volontà con la legge morale. Come interpretare questo contrasto? è esso componibile o comunque significativo? A questo problema torneremo in fine.

### 3. Dalla tipica della legge alla simbolica del bene

Vogliamo invece ora soffermarci su un altro versante del nostro problema di un'*estetica della vita morale*. Ancora una volta, prendiamo il nostro punto di partenza dalla *Critica della ragione pura*. In essa, come è noto, dopo l'estetica trascendentale vi è ancora una importante sezione in cui le condizioni sensibili della conoscenza svolgono un ruolo da protagonista: si tratta dello «schematismo trascendentale», nel quale vengono studiate le possibilità di collegamento tra intuizioni empiriche e concetti puri. Il problema per Kant si pone perché da una parte sensibilità e pensiero sono state distinte fin dall'inizio come due fonti della conoscenza irriducibili l'una all'altra; dall'altra la conoscenza è stata riconosciuta scaturire dalla necessaria collaborazione delle due, solo cioè allorquando le sensazioni elaborate in *intuizioni sensibili* vengono *pensate* riferendole ad un oggetto. Ma come è possibile una connessione tra due elementi affatto eterogenei come appunto intuizioni empiriche e concetti puri? La risposta di Kant consiste nell'individuare un termine medio che sia parzialmente omogeneo ai due estremi: il *tempo*, che è *intuizione* come le intuizioni empiriche ed è *puro* come i concetti puri. Non è esagerato ritenere la dottrina dello schematismo una seconda tappa dell'estetica trascendentale, resa possibile dopo la trattazione dei concetti puri dell'intelletto e necessaria prima della discussione dei principi della facoltà del giudizio<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Si osservi tuttavia che anche l'estetica trascendentale non è una dottrina della pura e semplice sensibilità, nella misura in cui essa suppone già l'attività sintetica dell'intelletto non come una tappa successiva, ma come possibilità stessa della formazione di intuizioni sensibili. Ciò è dichiarato nella *Deduzione trascendentale*, tanto nella prima quanto nella seconda stesura, con accentuazioni differenti. Notare ciò è significativo perché ristabilisce una maggiore analo-

Anche in questo caso, nella *Critica della ragione pratica* non è possibile trovare un'impostazione identica. A completamento però del capitolo sul «concetto di un oggetto della ragione pura pratica» (e dunque immediatamente prima del capitolo sui moventi) Kant affronta un problema analogo, che risolve con la dottrina della «tipica della ragione pura pratica». Il problema è il seguente: come applicare una legge della libertà, che riguarda cioè quel mondo noumenico determinato dalla libertà, a casi empirici che vengono sempre percepiti come facenti parte del mondo fenomenico governato dalla necessità naturale? Finché a tale questione non si trova risposta, la conseguenza paradossale sarà che la legge morale, che pure comanda categoricamente, non è di fatto applicabile in concreto (non, si badi, nella sua purezza e absolutezza, ma in generale). È Kant stesso che nota analogie e differenze di tale imbarazzo con quello della *Critica della ragione pura*:

La facoltà di giudizio della ragione pura pratica va quindi incontro proprio alle stesse difficoltà di quello della ragione pura teoretica; questa possedeva però un mezzo per uscirne, perché nel caso dell'uso teoretico, trattandosi di intuizioni a cui potevano essere applicati i concetti puri dell'intelletto, tali intuizioni (benché solo di oggetti dei sensi) potevano essere date a priori, quindi, per quel che riguarda la connessione del molteplice in esse, in conformità a priori (in quanto *schemi*) ai concetti puri dell'intelletto. Al contrario, il moralmente buono è, per quanto riguarda l'oggetto, qualcosa di sovrasensibile per il quale dunque non è possibile trovare alcunché di corrispondente in nessuna intuizione sensibile; la facoltà di giudizio sotto leggi della ragione pura pratica sembra perciò sottostare a particolari difficoltà (KpV A 120).

La soluzione di Kant consiste nel rilevare una incongruenza nella posizione stessa del problema: interrogandosi in *questo* modo sull'applicabilità al caso concreto della legge morale, un problema pratico viene surrettiziamente trasformato nel problema teoretico di comprendere come un'azione empirica sia possibile. La vera questione deve invece consistere nell'individuare uno «schema» (Kant

---

gia tra linea teoretica e linea pratica della riflessione kantiana: se nella seconda il sentimento morale è un effetto della ragione, anche nella prima l'intuizione pura sensibile (in quanto appunto intuizione) è perlomeno un co-prodotto dell'intelletto.

aggiunge: «se si può usare questa parola») della legge stessa, «tale da poter essere rappresentata in concreto negli oggetti dei sensi, quindi una legge naturale, ma solo quanto alla forma; tale legge può quindi essere detta il *tipo* della legge morale» (KpV A 122). Ci sembra di poter parafrasare: la legge morale va riformulata *come se fosse* una questione empirica. È evidente che in questo capovolgimento del problema del giudizio nell'ambito pratico è ancora all'opera quel capovolgimento generale della struttura del problema morale che – come abbiamo visto – Kant noterà nella «delucidazione critica»: il problema della schematizzazione del caso singolo nella legge universale si trasforma così nel problema della tipizzazione della legge universale nel caso singolo. In effetti, la risposta data da Kant a questo secondo problema è incomparabilmente più semplice della corrispondente nel piano teoretico:

La regola della facoltà di giudizio sotto leggi della ragione pura pratica è la seguente: domandati se l'azione che intendi compiere potresti considerarla possibile mediante la tua volontà, se essa dovesse aver luogo secondo una legge della natura di cui tu stesso facessi parte (KpV A 122).

È molto facile riconoscere qui la risistemazione di una delle formule dell'imperativo categorico della *Fondazione*: «agisci come se la massima della tua azione debba diventare grazie alla tua volontà legge universale della natura» (GMS A 52). Tale ripresa non è tautologica nel contesto della *Critica*, giacché in questa compare come «legge morale fondamentale» solo la prima formula della *Fondazione*. In effetti, per Kant si tratta di stabilire che «se la massima dell'azione non è tale da sostenere il confronto con la forma di una legge naturale in generale, essa è moralmente impossibile» (KpV A 123). Ciononostante, proprio la riformulazione del problema del giudizio pratico ha causato un notevole restringimento della forza della risposta: il «tipo» è solo un elemento di confronto, basato su un «come se», non un reale elemento di mediazione; ciò – si noti – *anche* sul piano puramente soggettivo, perché al momento della sua applicazione l'uomo è perfettamente cosciente di mettere all'opera un'analogia che opera tra piani non solo differenti, ma grazie alla cui differenza si costituisce lo spazio per la moralità. Del resto, tale soluzione – afferma Kant – è l'unica che preserva tanto dall'«empirismo della ragione pratica», cioè dalla riduzione dei concetti morali

alle loro conseguenze sperimentali, quanto dal «misticismo», cioè dall'assunzione come impossibili *schemi* della moralità di *simboli* che rimandano ad un trascendente.

Ma è la questione con ciò chiusa? La risposta dev'essere negativa. In effetti, Kant riprenderà il discorso, in termini più ampi e duttili, nel paragrafo 59 della *Critica del giudizio*. In esso viene anzitutto precisata la differenza tra schemi e simboli:

Ogni *ipotesi* (esibizione, *subiectio sub adspectum*), in quanto sensibilizzazione [*Versinnlichung*] è duplice: o *schematica*, quando ad un concetto che l'intelletto concepisce viene data la corrispondente intuizione a priori; oppure *simbolica*, quando ad un concetto che solo la ragione può pensare e al quale nessuna intuizione sensibile può essere adeguata ne viene sottoposta una nella quale il procedimento della facoltà di giudizio coincide solo *analogicamente* con quello che osserva nello schematismo, cioè coincide solo secondo la regola di questo procedimento, non secondo l'intuizione stessa, dunque solo secondo la forma delle riflessioni, non del contenuto (KU A 251-2 / B 255).

Aggiungendo anche gli «esempi», che qualche riga sopra sono stati nominati come le intuizioni che mostrano la realtà dei concetti empirici, si ha quindi una gerarchia di termini: esempi, schemi, simboli. I primi due, in opposizione ai terzi, mostrano sensibilmente la *realtà oggettiva* di concetti, ovvero li esibiscono *direttamente* (va intesa qui la *Realität*, ovvero il contenuto positivo, da non confondere con la *Wirklichkeit*, che è l'esistenza attuale); i secondi due, in opposizione ai primi, traducono in elementi sensibili concetti *non empirici*. In questa più precisa sistemazione è evidente come proprio l'accento finale della «tipica della ragione pratica» fosse molto prezioso. Se infatti dal punto di vista dell'applicazione della legge morale va cercata una «tipica», dal punto di vista dei concetti morali è una «simbolica» quella che interessa, e la difficoltà notata da Kant («il moralmente buono è (...) qualcosa di sovrasensibile per il quale non è possibile trovare nulla di corrispondente nell'intuizione sensibile») non è insormontabile qualora ci si accontenti di una esibizione indiretta e analogica<sup>4</sup>. Anzi, questo pare l'approccio più adeguato

---

<sup>4</sup> Tale esibizione va tuttavia distinta dal semplice «caratterismo», cioè dall'indicazione di fattezze concomitanti che operano per semplice associazione

se, volendo mantenere l'analogia strutturale con la *Critica della ragione pura*, si vogliono far valere le condizioni della percepibilità umana della morale. Una tipica della ragione pura suppone insomma una legge morale colta soggettivamente nel suo carattere vincolante; ma ciò è possibile – l'abbiamo visto – solo su un piano estetico, che allora *di per sé stesso* genererà una simbolica del bene che permetta la mediazione tra esperienze sensibili empiriche e la concettualità pura determinata dalla legge morale (senza peraltro che a quest'ultima sia sottratto alcuno dei suoi diritti). La simbolica del bene è dunque dal punto di vista dell'uomo *anteriore* alla tipica della legge morale, e si presenta come la desiderata seconda tappa di un'estetica della vita morale, che abbiamo visto nel suo primo momento nei «concetti preliminari estetici della recettività dell'animo per i concetti di dovere».

In effetti, la finalità del paragrafo 59 della *Critica del giudizio* è proprio abbozzare una simbolica del bene, e il suo argomento diretto è «la bellezza come simbolo della moralità». La bellezza infatti presenta così numerose e forti analogie con la bontà da costituirne una «sensibilizzazione» spontanea, infiltratasi perfino nel linguaggio comune che usa termini di origine morale per designare effetti estetici. Kant elenca quattro aspetti secondo cui la bellezza presenta analogie con la bontà: essa piace immediatamente, piace senz'alcun interesse, in essa la libertà dell'immaginazione è rappresentata in accordo con la legalità dell'intelletto, il suo principio è rappresentato come universale (KU A 255-6 / B 259-60); proprio questi elementi analogici sarebbero anzi da soli in grado di giustificare la piacevolezza del bello (KU A 254 / B 258). Non è necessario seguire qui nel dettaglio queste indicazioni di Kant, che condurrebbero a rivisitare quasi l'intera *Critica del giudizio*. Più interessante ci sembra fermare l'attenzione su un paio di osservazioni di carattere generale che egli formula. La prima riguarda l'elemento ultimo verso cui si dirige il giudizio di gusto:

---

(KU A 252 / B 255). Si noti che un caso particolare di esibizione indiretta è quello della denominazione delle categorie: chiamare per esempio la causa «*Grund*» (letteralmente «terreno», «sostegno») significa usare un simbolo. In questo contesto Kant osserva che tali analogie linguistiche sono necessarie quando è in questione un concetto «al quale forse mai un'intuizione può corrispondere direttamente»; che questo tono tradisca qualche dubbio sulla dottrina dello schematismo trascendentale?

È l'*intelligibile* ciò cui mira il gusto (...), ciò, vale a dire, in cui si accordano proprio le nostre facoltà conoscitive superiori e senza del quale nascerebbero profonde contraddizioni tra la natura delle facoltà conoscitive e le pretese che avanza il gusto. (...) [La facoltà di giudizio] si vede legata (...) a qualcosa che è nel soggetto stesso e fuori di esso, che non è natura e neanche libertà, ma è congiunto con il principio di quest'ultima, cioè con il sovrasensibile, nel quale la facoltà teoretica e quella pratica si congiungono in unità in una maniera comune e sconosciuta (KU A 255 / B 258-9).

Da questo punto di vista la simbolica del bene può vantare non solo una consonanza esteriore (che già sarebbe sufficiente ad assicurarne il carattere di «esibizione» sensibile), ma anche una concordia nel riferimento finale, che è quell'*intelligibile* che rende possibile – come abbiamo visto – il mondo della libertà<sup>5</sup>. Proprio il riferimento all'*intelligibilità* permette del resto alla bellezza di realizzare quella funzione mediatrice che è richiesta ad un simbolo. Di per sé, l'idea qui espressa non fa altro che specificare la funzione genericamente mediatrice dell'intera *Critica del giudizio* nei confronti delle due precedenti; ma in questo contesto va rilevata l'analogia con ciò che accadeva nello schematismo trascendentale: anche là si cercava una mediazione (tra sensibilità e intelletto), anche là essa veniva raggiunta sul presupposto di una unità originaria che tuttavia era destinata a rimanere sconosciuta<sup>6</sup>. Ma allora, sostenere che «il bello è il

<sup>5</sup> Che il gusto miri all'*intelligibile* è dimostrato da Kant nel paragrafo precedente, stabilendo un'analogia con l'idealismo trascendentale sostenuto in sede teoretica: «Come l'*idealità* degli oggetti dei sensi in quanto apparenze è l'unico modo di spiegare la possibilità che le loro forme possano essere determinate a priori, così anche l'*idealismo* della finalità, nel giudizio del bello e dell'arte, è l'unico presupposto sotto cui la critica possa spiegare la possibilità di un giudizio di gusto che pretenda a priori validità per chiunque (senza però fondare su concetti la finalità che è rappresentata nell'oggetto)» (KU A 250-1 / B 254).

<sup>6</sup> «Questo schematismo del nostro intelletto, a riguardo delle apparenze e della loro semplice forma, è un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana: difficilmente impareremo mai dalla natura le vere scaltrezze di quest'arte, in modo da poterle presentare senza veli» (KrV A 141 / B 181-2). L'unità originaria di sensibilità e intelletto viene ipotizzata all'inizio della *Critica*: «Vi sono due ceppi della conoscenza umana – i quali derivano forse da una radice comune, ma a noi sconosciuta – cioè sensibilità e intelletto: attraverso la prima gli oggetti ci sono *dati*, mentre attraverso il secondo essi vengono *pensati*» (KrV A

simbolo del bene morale» (KU A 254 / B 258) significa dichiarare l'intera terza *Critica* come pertinente al compito dell'elaborazione di un'estetica della vita morale (benché ovviamente non coincidente con esso). L'osservazione finale del paragrafo conferma questa interpretazione:

Il gusto rende per così dire possibile il passaggio dall'attrattiva sensibile all'interesse morale abituale [*habituell*], senza un salto troppo violento, dato che rappresenta l'immaginazione, anche nella sua libertà, come determinabile in maniera conforme a fini per l'intelletto, e insegna a trovare perfino negli oggetti dei sensi, anche senza attrattiva sensibile, un libero piacere (KU A 257 / B 260).

Ancora una volta, osserviamo come la netta alternativa che veniva tracciata nella seconda *Critica* viene di fatto attutita nella *Critica del giudizio*, e ciò non in base ad un ripensamento (almeno così pare), ma piuttosto ad un mutamento di prospettiva. Se è vero che la legge morale regolatrice del mondo della libertà si oppone ad ogni stimolo sensibile e quasi lo travolge, è altrettanto vero che l'uomo morale vive invece in una continua mediazione tra i due livelli, e la piacevole libertà della fruizione estetica è la cifra nella quale egli traduce e *deve* tradurre i concetti etici (e ciò almeno se la vita morale deve diventare, aristotelicamente, un *habitus*). In questo modo, la simbolica del bene va – in maniera abbastanza sorprendente e senza che l'avessimo richiesto dall'inizio – a completare armonicamente la determinazione dei concetti preliminari della recettività: riassumendo, lì il sentimento morale era la capacità di provare uno spontaneo piacere per la coincidenza della propria azione con la legge del dovere, qui questo stesso piacere si struttura in simboli che permettono dal punto di vista dell'uomo la riconoscibilità del bene, cioè del contenuto della legge morale. Ciò è perfettamente analogo a quanto avviene in sede teoretica, dove l'estetica trascendentale tematizza il tempo come condizione universale per la recettività delle intuizioni, e lo schematismo trascendentale struttura il tempo in schemi che permettono l'applicabilità dei concetti puri teoretici.

---

15 / B 29). In una delle ultime pagine sembra però data per ovvia: «Qui ... ci limitiamo a partire dal punto in cui la radice universale della nostra facoltà conoscitiva si biforca in due tronchi» (KrV A 835 / B 863).

Congiungendo così pagine di tre opere distinte è possibile ricostruire la trama fondamentale di un'*estetica della vita morale*, che Kant non ha mai trattato organicamente e direttamente, ma il cui senso ha in pagine periferiche intuito e descritto con chiarezza.

#### 4. *Finitudine, gusto per la vita e felicità*

Tale tentativo di ricostruzione incoraggia molte riflessioni e apre nuove questioni. Qui vogliamo contentarci di abbozzare qualche riflessione sul *soggetto etico* che in questa prospettiva viene alla luce. Certamente non ci si può aspettare di trovare radicali novità rispetto al contesto della riflessione kantiana. Si tratta piuttosto di accentuazioni, che tuttavia è interessante raccogliere e sviluppare anche indipendentemente dalla lettera dei testi esaminati. La prima riguarda la finitudine del soggetto della vita morale. È Kant stesso a notare, nelle pagine dedicate ai moventi della ragione pura pratica, che il sentimento morale è pensabile solo in un essere finito:

È bene osservare che, siccome il rispetto è un effetto sul sentimento e perciò sulla sensibilità di un essere razionale, esso suppone questa sensibilità, quindi anche la finitudine di quegli esseri a cui la legge morale impone il rispetto; e che il rispetto per la *legge* non può essere attribuito ad un essere supremo e neppure ad un essere affrancato da ogni sensibilità, e per il quale, di conseguenza, questa non può costituire un ostacolo alla ragione pratica (KpV A 134-5).

Qualche pagina dopo, Kant ribadisce che i tre concetti di movente, interesse e massima «non possono riguardare che esseri finiti. Infatti presuppongono tutti e tre una limitazione della natura di un essere in cui la costituzione soggettiva del libero arbitrio non si accorda di per sé con la legge oggettiva della ragione pratica» (KpV A 141). Nella stessa direzione porta il carattere della simbolica del bene: proprio il fatto che in essa sia in questione una esibizione esclusivamente indiretta e analogica sottolinea il fatto che il soggetto etico non è in grado di «intuire» i concetti morali, ma solo di alludere ad essi mediante il libero gioco delle sue facoltà superiori. D'altro canto, si tratta di una finitudine – per così dire – dinamica, proiettata verso l'alto. La stessa simbolica intende realizzare «dal basso»

una mediazione tra istanze empiriche e istanze etiche. Di fatto, come Kant acutamente spiega nel paragrafo 5 della *Critica del giudizio* (KU AB 14-6), se il piacere è tipico di tutti e solo gli animali e la moralità di tutti e solo gli esseri razionali, il senso del bello è appannaggio degli *animali razionali*, quale è l'uomo: una animalità che tuttavia – diversamente da quanto potrebbe a prima vista apparire – non è solo un ostacolo alla moralità, ma nella sua configurazione sensibile anche l'unico linguaggio in cui l'uomo può tradurre le esigenze morali (così come la sensibilità è in campo teoretico segno della sua finitudine e tuttavia condizione insopprimibile di ogni conoscenza valida). Più in generale, è proprio e solo nel tessuto della sua fragilità, delle sue aspirazioni e nostalgie, e anche dei suoi scacchi e fallimenti, che l'uomo può disegnare le cifre di quei valori che ne designano la peculiarità.

Ciò ci porta a formulare una seconda riflessione. La celeberrima conclusione della *Critica della ragione pratica* traccia con chiarezza l'abissale sproporzione che l'uomo percepisce nella sua esistenza:

Due cose riempiono l'animo di ammirazione e di venerazione sempre nuove e crescenti, quanto più sovente e a lungo si riflette sopra di esse: *il cielo stellato sopra di me, e la legge morale dentro di me.* (...) Il primo sguardo di una innumerabile quantità di mondi per così dire riduce a nulla la mia importanza, che è quella di una *creatura animale*, che dovrà restituire nuovamente ai pianeti la materia da cui è sorta, dopo essere stata dotata per breve tempo (non si sa come) di forza vitale. Il secondo al contrario innalza infinitamente il mio valore, che è quello di una *intelligenza*, grazie alla mia personalità, nella quale la legge morale mi rivela una vita indipendente dall'animalità e anche da tutto il mondo sensibile, almeno per quanto può essere dedotto dalla destinazione secondo fini che questa legge conferisce alla mia esistenza, destinazione che non si restringe alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito (KpV A 287-290).

Ciò che da questa pagina appare meno chiaro è la possibilità di armonizzazione. Ora, proprio un'estetica della vita morale fornisce una possibilità. E ciò non solo e non tanto nel senso (ovvio nel sistema kantiano) che il giudizio costruisce qualcosa di «intermedio» tra moralità e teoresi, ma nel senso che il gusto estetico crea lo spazio entro cui vivere concretamente, empiricamente, sensibilmente le esigenze morali. In altre parole: proprio e solo l'uomo che speri-

menta il *gusto per la vita* può sentirsi come granello di polvere portatore di un infinito valore morale. I due termini non disegnano qui una tensione lacerante, ma al contrario – per così dire – quella «concentrazione» di valore in una fragilità empirica e sentimentale che contraddistingue la preziosità dell'esistenza umana. La «*creatura animale*» dotata di «*intelligenza*» è proprio quella che è capace di percepire la bellezza. È forse preterintenzionale, ma per questo ancor più significativo, che la conclusione della seconda *Critica* unifichi le due percezioni del cielo e della legge in un uguale sentimento di «ammirazione» (*Bewunderung*), che viene studiato nella *Critica del giudizio* come «la meraviglia che con la perdita della novità non finisce», che sorge «quando le idee, nella loro esibizione, si accordano inintenzionalmente e senz'arte con il piacere estetico» (KU A 120 / B 122).

A questo punto siamo anche in grado di riprendere una questione lasciata in sospeso: come giudicare la dissonanza tra la determinazione del sentimento morale nella *Critica* e nella *Metafisica*? A spiegarla sembra sufficiente considerare la duplicità del punto di vista cui abbiamo più volte accennato: se «dall'alto» della legge il sentimento morale è il dispiacere nei confronti delle proprie inclinazioni mortificate, «dal basso» dell'esperienza personale esso è il piacere che lentamente si costituisce nella percezione del valore etico del proprio agire. Senza dubbio la seconda formulazione è in questo contesto preferibile: come intendere il gusto per la vita altro che come la ristrutturazione della propria sensibilità attorno ai valori imperati dalla legge? Anche il problema del sommo bene (al quale abbiamo dedicato prima un brevissimo cenno) può essere ora integrato in maniera più convincente: chiedersi «che cosa si possa sperare» certamente non inquina la purezza della moralità quando essa venga intesa come fin dall'inizio incarnata in un tessuto emozionale che ricerca *concretamente* non già la felicità (questo sarebbe «empirismo della ragione pratica»), ma la coincidenza tra moralità e felicità. In tale prospettiva anche una lettura kantiana non può che concludere con Aristotele che l'uomo virtuoso è colui che non solo agisce secondo virtù, ma è anche felice di farlo<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> «Bisogna porre come segno delle disposizioni morali [*héxeis*] il piacere e il dolore che si aggiungono alle azioni: infatti, colui che si astiene dai piaceri del corpo e gode proprio di questa stessa astinenza è temperante, colui che, invece,

Ma come si configura questa felicità? Questo è il tema sul quale vogliamo formulare una riflessione conclusiva. In effetti, la tavola dei «concetti preliminari estetici», sulla quale non ci siamo soffermati in dettaglio, delinea una sorta di *costellazione della felicità umana*, una felicità che appare indissolubilmente connessa alla moralità e che si realizza – ripetiamolo – in quattro elementi: «il *sentimento morale*, la *coscienza*, l'*amore* per il prossimo e il *rispetto* per sé stessi (*autostima*)» (MS/TI A 35). Benché rapide, le analisi di Kant sono significative, e intendono mostrare come in tutti e quattro i casi si tratta di condizioni che non possono essere oggetto di alcun comando: per esempio, è un controsenso affermare che si deve avere o anche solo seguire la coscienza, quando è proprio questa che permette l'obbedienza morale. Allo stesso modo, l'amore non può essere comandato (pena cessare d'esser tale) e neanche il rispetto (pena cadere nella contraddizione di concepire il dovere di aver doveri). In un certo senso, si tratta quindi di condizioni sensibili originarie e (benché rispondenti ad un piano etico a priori) irriducibili l'una all'altra. Un unico principio è sufficiente per definire la legge, ma è inadeguato a descrivere la ricchezza e la complessità affettiva del soggetto che la incarna e la realizza. Ma in positivo ciò significa che questi non deve solo contare sulla struttura formale della sua ragione, ma anche su predisposizioni naturali, che, benché ambigue e sempre incapaci di dar fondamento rigoroso ad una norma, sono tuttavia le uniche a dare impulso empirico alla sua azione. La felicità del soggetto etico è insomma lo sviluppo di elementi della sua natura, che lo pongono *estheticamente* e quindi immediatamente in una relazione feconda con gli altri e con sé stesso; il che è esattamente il contrario di qualsiasi teorema ideologico, dal quale anche la riflessione morale ha continuo bisogno di essere preservata.

---

lo fa contro voglia è intemperante, e chi affronta i pericoli e ne gode o almeno non ne soffre è coraggioso, chi lo fa soffrendo è vile» (*Eth. Nic.* II 3 1104 b3-8).