

# Educazione *versus* formazione: un problema già kantiano

*Eva Oggionni*

Università degli Studi di Milano  
Milano, Italia

DOI: [10.17421/2498-9746-01-07](https://doi.org/10.17421/2498-9746-01-07)

## Sommario

Il *paper* muove da una breve analisi commentaristica di tre passi kantiani che vedono contrapporsi, soprattutto dal punto di vista valoriale istituito da Kant, i concetti di educazione (intesa come istruzione e coltura dei propri talenti) e formazione (dell'individuo morale). Al sussistere di una tale dicotomia si oppone però la formulazione, da parte dello stesso Kant, del dovere di coltivare i propri talenti (dovere di virtù già tematizzato nella *Fondazione della metafisica dei costumi*). Come motiva Kant l'inserimento della coltura dei propri talenti tra i doveri morali? Trovare una risposta a tale questione significa cucire, nel modo più saldo, la cesura tra educazione e formazione delineata: non soltanto i propri talenti vanno, secondo Kant, coltivati nonostante sia possibile disgiungerli nettamente dallo scopo finale della creazione in merito all'uomo, bensì rientrano a tutti gli effetti nel novero dei doveri di virtù. Il *paper* si conclude con due ordini di riflessioni atte a soddisfare tale richiesta, facendo riferimento ad un passo della *Metafisica dei costumi* esplicativo in questo senso ma soprattutto sviluppando un'interpretazione del rapporto tra educazione e moralità secondo Kant che coinvolge i suoi concetti di sommo bene e di felicità.

## INDICE

1 Educazione <i>versus</i> formazione . . . . .	92
2 Soluzione kantiana dell'opposizione tra educazione e formazione . . . . .	96
Note . . . . .	98

## 1 EDUCAZIONE *VERSUS* FORMAZIONE

### 1.1 *Il saggio e il dotto*

Nella nota a piè di pagina al primo capoverso della *Prefazione* alla seconda parte della *Metafisica dei costumi*, Kant scrive:

Un esperto di filosofia pratica non è già per questo un filosofo pratico, che è invece colui che pone lo scopo finale della ragione a principio delle sue azioni e che possiede inoltre anche il sapere indispensabile a tale proposito. Essendo poi quel sapere finalizzato al fare, non è concesso tirarlo fino ai fili più sottili della metafisica [...]. Infatti qui non si tratta semplicemente di *sapere* che cosa è doveroso fare [*was zu thun Pflicht ist*] (cosa che può essere facilmente stabilita in base ai fini che tutti gli uomini si pongono in modo naturale), bensì si tratta in primo luogo del principio interno della volontà, cioè che la coscienza di questo dovere sia al tempo stesso sprone alle azioni, cosicché di colui che unisce al suo sapere questo principio di saggezza si possa dire che è un filosofo pratico.<sup>1</sup>

Essere conoscitori della filosofia pratica non costituisce una condizione sufficiente per meritare il nome di filosofi pratici. Alla conoscenza di che cosa sia doveroso fare, infatti, *un filosofo pratico* aggiunge e connette il principio (interiore del volere) della saggezza, ovvero il fatto che la coscienza di tale dovere sia il movente delle sue azioni. Conoscere in che cosa consista e possedere una volontà buona rappresentano due distinti livelli, disposti gerarchicamente da un punto di vista assiologico, della moralità. Se la differenza tra sapere e “potere” vale per “il filosofo”, essa vale a maggior ragione per l’individuo morale, nel quale la coscienza della filosofia pratica raggiunge un grado di precisione minore che nel primo — per quanto, secondo Kant, le sottigliezze in questo campo siano inutili e talvolta persino dannose e l’accesso alla conoscenza morale sia significativamente il medesimo per filosofi e non filosofi.<sup>2</sup> In riferimento all’individuo morale è possibile, ad un osservatore esterno, distinguere tra conoscenza, coscienza del dovere ed effettiva motivazione morale scaturiente da tale coscienza (anche se, come è noto, secondo Kant, la qualità della motivazione morale di un agente non è del tutto conoscibile né da un osservatore esterno né dal soggetto agente stesso<sup>3</sup>).

### 1.2 *Cultura e moralità*

Allo stesso modo, per quanto riguarda l’intero genere umano e dunque anche l’uomo in generale, ai paragrafi 83 e 84 della *Critica del Giudizio* Kant distingue tra l’uomo come scopo ultimo della natura e l’umanità come scopo

finale dell'esistenza di un mondo [*letzter Zweck* ed *Endzweck*], nominando esplicitamente la cultura e la moralità come due scopi di una possibile teleologia differenti per qualità e dunque grado valoriale. Infatti, l'uomo (il genere umano) con la sua cultura può venir considerato dal giudizio riflettente come scopo ultimo della natura: in base alle leggi meccaniche della causalità e in virtù della sua capacità di agire in conformità a fini si trova "di fatto" a potersi considerare come lo scopo ultimo della natura sulla terra, «in modo che rispetto a lui tutte le altre cose naturali costituiscono un sistema di fini». <sup>4</sup> Con le parole di Maria Chiara Pievatolo, lo scopo ultimo della natura è «lo scopo conclusivo, interno, della natura, quando la consideriamo come un sistema di fini, cioè [...] come un tutto organico. [...] Lo scopo ultimo è [...] ciò che si trova in fondo al processo evolutivo: un animale divenuto culturale». <sup>5</sup> La cultura dell'uomo consiste in questo contesto nella «produzione, in un essere ragionevole, della capacità di proporsi fini arbitrari in generale» <sup>6</sup> ed è costituita da abilità e disciplina. <sup>7</sup>

Contestualmente, Kant ribadisce che la felicità umana non può rappresentare, per quanto fine naturale umano, lo scopo ultimo della natura, per come questo viene definito: lo scopo ultimo della natura dipende, nella sua realizzazione, esclusivamente da quest'ultima, mentre la felicità dell'uomo è rimessa in primo luogo alla sua moralità, che non si esaurisce in ciò che la natura può fare di se stessa, bensì necessita del sovrasensibile (per quanto anch'esso, da questo punto di vista, interno all'uomo). Ciò perché secondo Kant, com'è noto ma come è altrettanto importante ricordare, per poter essere felice, l'uomo deve "prima" esserne degno e tale dignità deriva, nel sistema kantiano, da una acquisizione attiva. Essa non può derivare da uno sviluppo naturale necessario e l'uomo deve sperare di conseguirla nell'ambito del sommo bene. <sup>8</sup>

Alla cultura come scopo ultimo Kant accosta la moralità come scopo finale; «scopo supremo o incondizionato, che non ne richiede nessun altro come condizione della sua possibilità. Qui entra in gioco la libertà: per essere capaci di scopi finali non è sufficiente essere inseriti alla conclusione di un sistema evolutivo. Bisogna essere in grado di fare scelte disinteressate, che trascendono l'ordine naturale. Bisogna, in una parola, essere liberi nel senso morale del termine». <sup>9</sup> Anche nella nota al paragrafo 84, Kant ripete perché la felicità non possa essere nemmeno (e tanto meno) lo scopo finale dell'esistenza di un mondo, «vale a dire della creazione stessa»:

la moralità, ed una causalità secondo fini ad essa subordinata, è assolutamente impossibile per via di cause naturali; perché il principio della sua determinazione ad agire è sovrasensibile, ed è quindi nell'ordine dei fini

*l'unico*, che sia assolutamente incondizionato relativamente alla natura, e che dia perciò al suo soggetto la qualità di scopo finale della creazione, cui l'intera natura sia subordinata. — La felicità invece, come con la testimonianza dell'esperienza è stato dimostrato nel paragrafo precedente, non è punto un fine della natura relativamente all'uomo, a preferenza delle altre creature: ben lungi dall'essere uno scopo finale della creazione.<sup>10</sup>

Inoltre, prosegue il testo della nota, se ci si chiedesse perché gli uomini abbiano dovuto esistere, per obiettare che è ben possibile che esistano affinché Dio faccia loro del bene, la risposta del filosofo è già esplicita nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, dove è presente nella forma dell'argomento teleologico sviluppato nella Prima sezione. Essa è la seguente: ciò risulterebbe contraddittorio con la condizione alla quale l'uomo stesso subordina il proprio desiderio di felicità, vale a dire il rispetto della propria legislazione morale interiore. Secondo Kant, così si dimostra che

la felicità non può essere se non uno scopo condizionato, e che quindi solo l'uomo in quanto essere morale può essere scopo finale della creazione; per ciò che riguarda il suo stato, la felicità non è congiunta con la moralità se non come una conseguenza, in proporzione dell'accordo con quello scopo come lo scopo della sua esistenza.<sup>11</sup>

Queste affermazioni vengono esplicate da un'analisi dell'argomento teleologico appunto già presente nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, che non può essere oggetto di queste considerazioni, dalla quale ciò nondimeno è possibile ricavare e ricordare almeno che il finalismo della natura consiste secondo Kant nel fatto che tutto in natura, con un'alternativa esclusiva, sia un fine oppure abbia un fine; siccome la ragione non ha evidentemente il fine della felicità umana e ha invece il fine di generare la volontà buona e la volontà buona dunque è un fine, la volontà buona non ha fini fuori di sé. Questo è il motivo per cui l'ottavo capoverso della Prima sezione della *Fondazione della metafisica dei costumi*, che segue direttamente l'"argomento teleologico", si esprime nei termini di un «concetto di una volontà sommamente degna di stima per se stessa e buona *senza fini ulteriori*».<sup>12</sup> Inoltre, l'argomento "teleologico" merita forse sulla base di quest'ultima considerazione il proprio titolo ancor più che per il fatto che Kant si basi su argomentazioni concernenti il finalismo non felicitante della natura nei confronti dell'uomo, dalle quali trarre poi l'opinione per cui il fine della ragione sia generare una volontà buona: la conclusione kantianamente ancora più forte è infatti che la volontà buona sia un fine in sé e viene ottenuta sulla base dell'osservazione del fatto che non abbia fini fuori di sé.

### 1.3 *Coltura dei talenti*

Similmente, com'è arcinoto ma necessita di venir ripreso in alcune sfumature non sempre ricordate, la *Fondazione della metafisica dei costumi* distingue tra imperativi ipotetici e imperativo categorico, assegnando alla sfera dei primi anche l'imperativo assertorio, «che presenta la necessità pratica dell'azione in quanto mezzo per ottenere la felicità»: il fine della felicità «si può presupporre reale per tutti gli esseri ragionevoli». <sup>13</sup> Gli imperativi dell'abilità, quelli delle scienze, sono invece problematicamente pratici, ossia si riferiscono a scopi possibili (e per questo infiniti). È a questo proposito che Kant svolge due osservazioni particolarmente rilevanti per il problema discusso in queste pagine. In primo luogo, Kant osserva che dal punto di vista dell'abilità (riconducibile alla conoscenza e alla cultura sopra introdotte), «le prescrizioni del medico per risanare un uomo e quelle di un avvelenatore per ucciderlo sicuramente sono di valore eguale perché le une e le altre servono ad essi per condurre a buon fine il proprio intento». <sup>14</sup> Solo il livello morale introdotto dall'imperativo categorico è in grado di dar conto della distinzione di valore che l'intelletto comune immediatamente scorge nelle due situazioni. In secondo luogo, e questo concerne particolarmente il tema dell'educazione,

[s]iccome nella prima giovinezza non si sa quali scopi ci capiterà di perseguire nel corso della vita, i genitori si sforzano di insegnare ai loro ragazzi una quantità di cose diverse e di renderli abili nell'uso dei mezzi per tutti i fini desiderabili, non essendo in grado di prevedere, per ognuno di tali fini, se un giorno sarà realmente uno scopo del proprio figlio, mentre è possibile che lo possa essere; *questa preoccupazione è così grande che essi trascurano di formare e correggere il giudizio dei figli sul valore delle cose che potrebbero porsi come fine.* <sup>15</sup>

Con quest'ultima citazione, se pur attraverso rapidi accenni, si completa il quadro all'interno del quale Kant oppone l'educazione, l'istruzione all'educazione morale: il dotto non è saggio finché non fa proprio il principio di azione morale; l'essere umano ha come scopo naturale la propria cultura ma il fine della sua esistenza terrena è superiore ed è l'esercizio della legislazione della libertà morale; è incommensurabilmente più importante portare il fanciullo a distinguere quali talenti coltivare anziché semplicemente coltivare gli stessi. Il concetto kantiano di felicità ricopre un ruolo non trascurabile nel superamento delle dicotomie così descritte.

## 2 SOLUZIONE KANTIANA DELL'OPPOSIZIONE TRA EDUCAZIONE E FORMAZIONE

Poste le dicotomie ricordate, ci si chiede<sup>16</sup> perché nella *Dottrina della virtù* della *Metafisica dei costumi* Kant includa la coltivazione dei propri talenti tra i doveri di virtù, come componente dello scopo doveroso della propria perfezione.<sup>17</sup>

Non si tratta certamente di una novità del testo del 1797; tale dovere è inequivocabilmente espresso dalla *Fondazione della metafisica dei costumi*, Seconda sezione, nell'ambito dell'elencazione complessiva di quattro doveri:

[u]n terzo vede in sé un talento tale che, con un po' di cultura, potrebbe divenire un uomo utile sotto molti riguardi. Ma sa di essere in condizioni agiate e preferisce darsi al piacere piuttosto che impegnarsi per l'ampliamento e il miglioramento delle sue felici disposizioni naturali. Tuttavia si pone il problema se la sua massima, di non prendersi cura dei suoi doni naturali, che ben si accorda con la sua inclinazione al godimento, si accordi altrettanto bene con ciò che prende il nome di dovere. Ora, egli si rende conto che potrebbe certamente esistere una natura secondo questa legge universale [...] ma egli non può assolutamente volere che questa diventi una legge universale della natura o che un istinto naturale la radichi come tale in noi. Infatti, essendo un essere ragionevole, vuole necessariamente che tutte le facoltà siano sviluppate in lui, perché sono utili e gli sono state date per tutti i fini possibili.<sup>18</sup>

Trovare una risposta alla domanda sul *perché* la coltura dei propri talenti rappresenti secondo Kant un dovere morale significa cucire, nel modo più saldo, la cesura sopra delineata: non soltanto i propri talenti vanno, secondo Kant, coltivati nonostante sia possibile disgiungerli nettamente dallo scopo finale della creazione in merito all'uomo, bensì rientrano a tutti gli effetti nel novero dei doveri di virtù e in particolare descrivono una delle due componenti (la perfezione fisica accanto alla perfezione morale) di uno degli unici due scopi dell'uomo che sono contemporaneamente anche doveri (la propria perfezione e l'altrui felicità).

Contemporaneamente, la risposta a questa domanda mette in luce un aspetto non secondario della posizione che la filosofia kantiana assume nei confronti della pedagogia e della formazione, dell'educazione e dell'istruzione: alla luce di quanto segue, sarà possibile infine affermare che la funzione in senso lato pedagogica della filosofia kantiana riguarda anche la fondazione, tra gli altri, del dovere *morale* di formarsi e di non interrompere la propria formazione ed educazione, in nessun ambito e in nessun momento, per quanto compatibile con la *latitudo* del dovere in questione.

La spiegazione che troviamo nel testo kantiano riguarda il “rendersi degni dell’umanità in noi” ed è la seguente:

La facoltà di porsi in generale uno scopo è ciò che caratterizza l’umanità (la distingue dalla bestialità). Allo scopo dell’umanità nella nostra propria persona è dunque anche connessa la volontà razionale, quindi il dovere, di renderci meritevoli dell’umanità mediante il progredire in generale e di procurarci o di favorire la *facoltà* di conseguire tutti gli scopi possibili, nella misura in cui la si può rintracciare nell’uomo stesso. In altri termini, è dovere dell’uomo di sviluppare le disposizioni grezze della propria natura; soprattutto grazie a questo l’animale si eleva alla condizione umana: si tratta dunque di un dovere in sé.<sup>19</sup>

Essere degni della propria umanità significa secondo Kant elevarsi al di sopra dell’animalità, coltivarsi allontanandosi dal livello della bestialità per raggiungere quello dell’umanità e della civiltà, sempre da migliorarsi. Ciò in virtù della definizione della ragione come facoltà degli scopi.

A questa risposta è possibile con profitto accostarne una seconda, meno dipendente da una linea argomentativa che può essere accusata di antropocentrismo e di specismo,<sup>20</sup> vale a dire l’osservazione per cui Kant include i talenti nel concetto di felicità; i talenti contribuiscono a costituire la felicità di chi li possiede, non soltanto in quanto mezzi per raggiungerla bensì già semplicemente come elementi di essa:

[s]otto un certo aspetto può addirittura essere un dovere adoperarsi per la propria felicità; sia perché essa (*nella quale rientrano talenti, salute e ricchezza*) include i mezzi per l’adempimento del proprio dovere, sia perché la mancanza degli stessi (per esempio la povertà) suscita la tentazione di trasgredirlo. La ricerca della propria felicità non può però mai essere un dovere diretto e tanto meno il principio di tutti i doveri.<sup>21</sup>

Ciò è rilevante, nel contesto kantiano che stiamo discutendo, se e solo se accettiamo di “prendere sul serio” la prospettiva che la teoria del sommo bene del filosofo di Königsberg dischiude. Se infatti condividiamo la critica schopenhaueriana, per cui la teoria morale di Kant viene invalidata dalla contraddizione sussistente tra il suo anticonseguenzialismo e il ricorso al sommo bene attraverso i postulati della ragion pura pratica,<sup>22</sup> quanto segue non ha motivo di essere. Se invece accettiamo di assumere tale prospettiva, sulla base di considerazioni cui qui è possibile solo accennare,<sup>23</sup> notando che il sommo bene kantiano consiste nel sommo bene di un mondo morale che si identifica con l’idea della moralità stessa, la coltivazione dei propri talenti intesa come elemento della felicità individuale e collettiva umana acquista un

significato pregnante. Il suo carattere di obbligatorietà risulta infatti chiaro grazie al fatto che per Kant è doveroso promuovere il sommo bene del mondo: ferme restando le difficoltà dialettiche connesse alla composizione del sommo bene, spiegare il sommo bene di Kant come descrittivo di un mondo nel quale alla virtù corrisponde la felicità permette di comprendere perché la coltivazione dei propri talenti sia doverosa. Essa non lo è solamente in riferimento all'elevarsi dell'umanità nello sforzo di raggiungere il proprio obiettivo-limite, bensì perché per Kant è doveroso sia perseguire la virtù (e dunque la perfezione dei talenti che in parte la compone) sia promuovere il sommo bene del mondo, che è una combinazione proporzionata di virtù e felicità nella quale la felicità corrisponde alla dignità dell'essere felici. Messo a fuoco in questo modo il sommo bene kantiano, è possibile pensare che, intesa come *componente virtuosa della felicità*, la coltivazione dei talenti vi appartenga a pieno titolo quale elemento cardine dell'eterno processo di sviluppo delle facoltà dell'uomo, che secondo Kant avviene sia in senso storico ad opera dell'intero genere umano<sup>24</sup> sia nell'ambito della dottrina dell'immortalità dell'anima. Elemento cardine proprio in quanto intrinsecamente e moralmente foriero di felicità.

Concludendo, è possibile dunque affermare che se per Kant il dotto è ben lungi dall'essere per ciò stesso un saggio, e se il saggio gode nei suoi confronti senz'altro di un primato, è altrettanto possibile svolgere la funzione *educativa* (culturale e istruttiva) della filosofia kantiana sottolineando che l'abilità, le scienze e i talenti dell'uomo vanno *doverosamente* coltivati. Si è mostrato inoltre che non si tratta, a questo riguardo, di un dovere in qualche modo "vuoto" o puramente formale, sia perché è definito da Kant come scopo, oltre che come dovere, dell'uomo sia perché è ancorato alla felicità nella sua accezione di fine umano moralmente superiore (quando iscritta nel sommo bene).

Non solo la morale deve orientare l'uso dei talenti ma ne prescrive anche il potenziamento e la coltura. Ciò perché i talenti rientrano nella felicità e la felicità intesa come conseguenza della virtù è il fine *umano* ultimo per quanto in parte soprannaturale. In questa chiave collettiva e in senso lato storica va letto quindi il dovere kantiano di perfezionare se stessi, ascrivendolo ad un punto di vista morale e culturale al contempo. Tra *Bildung* e *Kultur* sussiste dicotomia solo quando la seconda viene promossa a scapito della prima ma il rapporto tra le due non si esaurisce nel ruolo di faro che spetta alla prima: la seconda pure è ben *doverosa*.

## NOTE

1. Kant viene citato nelle traduzioni italiane indicate, precedute dal riferimento all'*Akademie-Ausgabe* (= AA): la sigla convenzionale sostituisce il titolo dell'opera ed è seguita dai numeri di volume, pagine ed eventualmente righe. MS, AA 06: 375.17-26. Trad. italiana: *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, p. 363, corsivi modificati.
2. Cfr. ad es. GMS, AA 04: 393 ss. Trad. italiana: *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di P. Chiodi, TEA, Torino 1997, p. 9 ss.
3. Cfr. ad es. *ibidem*, 419.12-35. Trad. italiana cit., p. 37.
4. KU, AA 05: 429.30-31. Trad. italiana: *Critica del Giudizio*, a cura di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 545.
5. M.C. Pievatolo, *Annotazione della curatrice* alla sua trad. italiana di Kant, *Sul detto comune: «questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, [http://btfp.sp.unipi.it/dida/kant\\_7/aro1s09.html](http://btfp.sp.unipi.it/dida/kant_7/aro1s09.html).
6. KU, AA 05: 431.28-30. Trad. italiana cit., p. 547.
7. Cfr. *ibidem*, righe 35 ss. Trad. italiana cit., p. 549 ss.
8. Cfr. ad es. KpV, AA 05: 114.06-09. Trad. italiana: *Critica della ragion pratica*, a cura di P. Chiodi, TEA, Torino 1996, p. 129.
9. M.C. Pievatolo, *Annotazione* cit., *ibidem*.
10. KU, AA 05: 436.16-22. Trad. italiana cit., p. 557, corsivi modificati.
11. *Ibidem*, righe 27-30. Trad. italiana cit. leggermente modificata, *ibidem*.
12. GMS, AA 04: 397.01-02. Trad. italiana cit., p. 12, corsivi modificati.
13. *Ibidem*, 415.28-35. Trad. italiana cit., p. 33.
14. *Ibidem*, righe 15-19. Trad. italiana cit., pp. 32-33.
15. *Ibidem*, righe 19-27. Trad. italiana cit., p. 33, corsivi modificati.
16. Precisamente, si tratta di una domanda che pose P. Giordanetti nel 2010, nel corso di un laboratorio dal titolo "Kant: etica applicata e Dottrina della virtù", presso l'Università degli Studi di Milano, Dipartimento di Filosofia.
17. Cfr. MS, AA 06: 386.19 ss. e 391.30 ss. Trad. italiana cit., p. 387 ss. e p. 399 ss.
18. GMS, AA 04: 422.37-423.16. Trad. italiana cit., p. 41.
19. MS, AA 06: 392.01-09. Trad. italiana cit., p. 399, corsivi modificati.
20. Si pensi ad esempio, rispettivamente, alle critiche rivolte a Kant da Nietzsche e a Singer.
21. KpV, AA 05: 93.15-19. Trad. italiana cit. leggermente modificata, p. 104, corsivi modificati.
22. Cfr. in proposito ad es. M. Zobrist, *Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation*, «Kant-Studien», III/99 (2008), pp. 285-311.
23. Sia pertanto concesso rinviare a E. Oggionni, *Das höchste Gut: Kants Eudämonismus unter besonderer Berücksichtigung der Jahre 1781-85*, «Philosophical Readings. Online Journal of Philosophy», I/6 (2014), pp. 76-89.
24. Si veda ad esempio il *Conflitto delle facoltà*, Seconda parte.



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)