

CAPITOLO SECONDO: FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

1. Necessità di un mondo dei fini

In Kant la religione realizza, nel segno della speranza, la necessità del mondo dei fini ultimi che emerge nell'ambito della dialettica della moralità. Il legame che si istituisce tra religione e morale fa della religione una *speranza* per la vita morale. Il *senso* della finalità qui prospettata, delineandosi nell'orizzonte della speranza, eccede il piano dei fini teoreticamente oggettivabili. La speranza dunque dice di un'ulteriorità rispetto al mero sapere.

La necessità del mondo dei fini emerge non dall'analitica della moralità ma dalla dialettica della moralità; se non fosse così, allora dovremmo contravvenire all'idea di autonomia della moralità, ossia dovremmo dire che alla morale non basta la forma della legge e l'assolutezza dell'imperativo. Una situazione di questo tipo costituirebbe un pericolo per il rigorismo etico-legale kantiano in quanto l'agire morale si troverebbe subordinato a delle finalità particolari, perdendo così la sua caratterizzazione formale e incondizionata. L'emersione della necessità del mondo dei fini dalla dialettica della moralità sta a significare che il mondo della moralità non esaurisce l'umanità dell'uomo: l'uomo è di più della sua moralità. Il mondo della moralità, per quanto rilevante e autonomo nel suo principio, non basta a rendere ragione della pluralità di dimensioni dell'uomo, che è al contempo teoretico, estetico, portatore di civiltà.

Questa eccedenza umana irriducibile al piano della moralità è spiegabile a partire dal fatto che la tensione morale si esprime in una duplice direzione: da un lato vi è il tendere verso un'identificazione fra dovere eseguito e felicità raggiunta, dall'altro vi è il tendere verso una finalità di ordine totalizzante, ovvero capace di dire del senso globale dell'esistenza. Sullo sfondo di questo duplice tendere, si comprende la centralità dell'antropologia, la quale si qualifica come traguardo ultimo della filosofia kantiana. In questo modo si realizza il legame tra morale e mondo dei fini, che si sviluppa, a sua volta, in un legame tra morale e religione, mentre quest'ultima si configura come aiuto per la morale (speranza *ad intra*) e ne costituisce al contempo l'orizzonte di riferimento definitivo (speranza *ad extra*). Da qui è possibile capire perché del *fine* si parla in termini di *finis in consequentiam veniens* e non come di *finis in essentiam intrans*.

Questo modo di tematizzare il mondo dei fini può essere colto chiaramente mediante alcuni riferimenti alla Prefazione del '93 de *La Religione nei limiti della sola ragione*, in cui l'autore fa ben capire che se da un lato la morale non ha bisogno di un fine che la determini costitutivamente¹, dall'altro essa presenta un rapporto necessario col fine inteso come “conseguenza delle massime adattate conformemente alla legge”. Quindi, se da un lato il fine non può assurgere la funzione di causa della vita morale, tuttavia esso esibisce la sua rilevanza come effetto della vita morale. La rappresentazione dell'effetto, pur non fungendo come motivo del libero arbitrio, si presenta, tuttavia, come “conseguenza della determinazione, mediante la legge, del libero arbitrio verso un fine” anche perché “un libero arbitrio che all'azione progettata non aggiunge l'idea di alcun oggetto (...), pur conoscendo *come* deve agire, ma non *verso quale fine*, non può bastare a se stesso”. Allora è possibile cogliere, pur non negando l'impianto costitutivamente formale e deontologico dell'etica kantiana, un'orientazione finalistica della vita morale. Questa orientazione si giustifica in riferimento ad un'istanza di ordine razionale; infatti osserva Kant: “la ragione non può rimanere indifferente alla soluzione di questa questione: *che*

1 “La morale non ha bisogno per proprio sostegno di alcuna rappresentazione di fine che debba precedere la determinazione della volontà”.

cosa deriverà dalla nostra buona condotta e quale oggetto (...) possiamo assegnare come fine della nostra attività”. Il mondo dei fini si trova compreso fra la realtà della morale e quella della religione dal momento che non può essere gestito radicalmente dalla morale, bensì dalla religione. Tuttavia è bene tener presente che la necessità del fine prende corpo nella dialettica della moralità, in quanto è nell'ambito di questa dialettica che si profila la questione concernente lo scarto tra moralità e felicità². È da qui che il fine assume la connotazione di sommo bene presentandosi come Dio; infatti osserva Kant: “L'idea di un sommo bene, per la possibilità del quale noi dobbiamo ammettere un Essere supremo morale, santissimo, onnipotente, esso solo capace di unire in sé i due elementi che lo costituiscono (moralità e felicità) (...) non è vuota, perché essa risponde al bisogno materiale di concepire, per la nostra condotta considerata nella sua totalità, un fine ultimo che possa essere giustificato dalla ragione”.

Il fine teologico qui designato assume i tratti teoretici del fine stesso. Il primo di questi è quello della consequenzialità; scrive Kant: “quest'idea (ovvero l'idea teologica) deriva dalla morale e non ne è il fondamento: il fatto di darsi un tale fine presuppone già dei fini morali”. Il secondo tratto distintivo del fine teologico consiste nel fatto che esso risulta connaturato alla natura umana in quanto bisogno naturale dell'uomo, il quale non può fare a meno di un'immagine teomorfa del mondo.³ Inoltre Kant osserva sempre, in relazione a questo contesto tematico, che se l'uomo potesse rappresentarsi il mondo secondo il suo ideale moralmente vissuto, lo “creerebbe” conformemente all'ideale teologico, il quale ottiene la sua legittimazione da un'istanza di tipo morale. Quindi in Kant il mondo teologico può essere ammesso solo in quanto garantito da quello morale. Solo l'idea di un sommo bene, dal quale evincere l'idea di un Essere Supremo, consente di ovviare allo scarto tra moralità e felicità che sperimentiamo nel corso della nostra esistenza. Ed è per il fatto stesso che l'idea di un essere supremo è desunta da una necessità di ordine morale - definita nei termini di sommo bene - che possiamo comprendere in che senso la morale conduce inevitabilmente alla religione; dunque l'idea teologica si connette alla vita morale in quanto postulato della ragion pratica e prende senso nella prospettiva di una fede razionale.

Stando così le cose è legittimo asserire che il mondo dei fini, e la religione che li esprime, non vanno oltre la prospettiva di una speranza la quale, pur prendendo le sue mosse da un orizzonte razionale, dice di un'abbondanza, di un'ulteriorità rispetto al mero sapere. Tale indigenza se da un lato attesta una fragilità conoscitiva, dall'altro costituisce un guadagno e una ricchezza sul piano antropologico. La traccia più completa del legame religione-speranza la troviamo *nella Logik*, in cui leggiamo:

La filosofia è la scienza del rapporto di ogni conoscenza e di ogni uso della ragione allo scopo finale della ragione umana, al quale tutti gli altri scopi sono subordinati come al più alto e nel quale si debbono unificare. Il campo della filosofia in questo senso si può ridurre alle seguenti questioni:

- 1) Che cosa posso sapere?
- 2) Che cosa debbo fare?
- 3) Che cosa mi è lecito sperare?
- 4) Che cos'è l'uomo?

Alla prima proposizione risponde la metafisica; alla seconda la morale; alla terza la religione, e alla quarta l'antropologia, poiché le prime tre si riferiscono a questa

La ripartizione delle questioni presenti in questo testo è identica a quella presente nella *Critica della ragion pura* (Cfr. B 833), nella quale manca però la quarta domanda sull'uomo; domanda che di per sé è rilevante per comprendere come il discorso kantiano assume la sua

2 Tale scarto, come ben si sa, è definito dal fatto che nel mondo reale sperimentiamo che l'uomo che agisce moralmente conformando la sua azione all'istanza del dovere incondizionato non necessariamente è felice.

3 A tal riguardo Eric Weil osserva “c'est à partir de l'idée de Dieu que l'idée de l'homme est formé, par reduction et diminution”.

rilevanza, nonché il suo inveramento, all'interno di un quadro antropologico. La questione della speranza non investe semplicemente un problema di ordine gnoseologico bensì di ordine antropologico: nello sperare -per dirla con un'espressione di matrice heideggeriana- *ne va* dell'uomo in quanto tale. La quarta domanda presente nella *Logik* ci permette di fare un passo in avanti nella considerazione kantiana della necessità del mondo dei fini, dal momento che tale necessità attinge il suo fondamento dalla costatazione del primato dell'uomo e del suo mondo. Da tutto ciò emerge chiaramente che l'inveramento del mondo dei fini operato dalla religione, nel segno della speranza, ha il suo fondamento all'interno di un orizzonte speculativo che fa dell'umano il centro dell'interesse.

2. Approccio storiografico

Ora si tratta di porre due ordini di questioni che solo apparentemente si riducono a un interesse meramente storiografico. La prima concerne il ruolo che investe la religione nell'impianto kantiano considerato complessivamente: si tratta di capire cioè se la religione costituisca un motivo dominante del sistema di Kant o se sia soltanto un suo momento. Detto in altri termini: possiamo parlare di religiosità kantiana o solo di una funzione dell'idea religiosa? La seconda questione riguarda invece la considerazione della filosofia della religione kantiana sullo sfondo della crisi dell'interesse dogmatico vissuto nel segno della prospettiva liberale, occorre cioè capire - per dirla nella terminologia proposta da Mancini - come rispondere alla seguente questione: cosa rappresenta, in genere, nella vicenda religiosa, e anche cristiana, il fatto della crisi dell'interesse dogmatico in Kant? Tale crisi va connessa unicamente a quella mancanza di sentimento religioso riferibile ad una prospettiva di tipo liberale?

Per quanto riguarda la prima questione, possiamo partire dalla prospettiva interpretativa offerta da Karl Jaspers, il quale afferma che vi è una sorta di coestensione del tema della religione con l'intera filosofia di Kant e tale presenza la si evince in relazione alla tematica del limite: "Il limite della ragione - scrive Jaspers - costituisce per Kant l'origine di ciò che si potrebbe anche in lui chiamare religione" e dato che questo tema del limite compare in ogni aspetto della filosofia del pensatore tedesco allora è giusto asserire, secondo quest'angolatura prospettica, che vi è una sorta di onnipresenza della religione in Kant. La religione, dunque, ben lungi dal ridursi a un campo particolare della cultura, si presenta come un vero inglobante (*Umgreifende*) che abbraccia il mondo degli oggetti che ci sono dati, inglobante all'interno del quale si iscrivono i limiti delle nostre imprese conoscitive. Esso, dunque, sorgendo lì dove la ragione incontra i suoi limiti si caratterizza come "la forza che comanda il pensiero di Kant", il quale si attesta all'interno di una ragione inglobata da qualcosa di *altro*. Questo *altro* è attraversato dai connotati della trascendenza assoluta, inaccessibile a qualsivoglia esperienza e conoscenza.

Rispetto alla linea interpretativa proposta da Jaspers è importante osservare che Kant ha individuato nel limite un segno della necessità di Dio e non una motivazione per la sua conoscibilità e pensabilità. La pensabilità di Dio si dà in relazione al tema dell'eccedenza dell'ordine del pensare rispetto a quello del conoscere; in questo senso si può dire che la possibilità delle cose è più ampia della loro attualità conoscitiva (come si evince nella *Critica della ragion pura*⁴). In tal senso risulta più plausibile la lettura offerta da Piero Martinetti secondo il quale il discorso religioso kantiano presenta un'intenzionalità specifica, definita dall'esigenza umana di una finalità ulteriore, totalizzante, capace cioè di rendere conto di quelle che sono le speranze e le aspirazioni più alte dell'uomo. In sintesi possiamo concludere dicendo che la religione sopravanza, nel segno della speranza, il piano della morale sebbene non bisogna mai perdere di vista il fatto che essa ottiene la sua legittimazione nel seno della stessa morale.

3. Crisi dogmatica, sentimento e liberazione

La risposta alla seconda questione - ovvero la questione concernente il ruolo della filosofia

4 Cfr nota B 166 in *Critica della ragion pura*.

della religione nell'orizzonte della crisi dell'interesse dogmatico - può essere introdotta dalla valutazione negativa fornita da Umberto Padovani sul razionalismo religioso di Kant. Tale valutazione negativa è dovuta alla completa de-valorizzazione kantiana dell'elemento teoretico-dogmatico e sentimentale-affettivo. A supporto di questa tesi, si può considerare quanto si dice nel *Conflitto delle facoltà*, in cui si afferma che il discrimine tra religione e morale non è dato dal contenuto - ovvero il dovere - ma dalla forma, definita dal fatto che la religione "è una legislazione della ragione per dare alla morale, grazie all'idea di Dio, un influsso sulla volontà umana per il compimento di tutti i suoi doveri".

Kant condanna quelle forme di sentimento religioso che inevitabilmente finiscono per condurre a forme di entusiasmo fanatico (o incontrollato), ovvero all'esaltazione dei culti considerati nella loro forma esterna, perdendo così di vista l'elemento della disposizione interiore con cui queste pratiche vengono vissute. Nelle *Lezioni di Etica* l'autore afferma in modo chiaro che questo rischio è presente nelle religioni che, non presupponendo alcuna morale, inevitabilmente si riducono al "cultus externus, alle pratiche, al fervore esaltato". Dunque sembra quasi che la morale funga da antidoto capace di salvaguardare la religione dalle sue possibili derive. Il rischio più grande della risoluzione della religione al mero sentimento è dato dalla superstizione fantastica, la quale compare quando, prescindendo dalle massime della ragione, ci si lascia guidare unicamente dalle massime della sensibilità.

Tuttavia è pericoloso anche lasciarsi guidare dalla sola conoscenza speculativa, in tal caso infatti il rischio, dice Kant, è di cadere in una mera sofisticheria fine a se stessa. Per evitare ambedue le forme di caduta Kant propone una lettura simbolica del fatto cristiano, ossia una lettura centrata sulla considerazione della densità fenomenologica delle figure storico-sociologiche del dato religioso. Questo modello di lettura permette di restaurare in due sensi l'aspetto della sensibilità evitando di sconfinare nelle derive sopra-esposte. In un primo senso la sensibilità è restaurata in virtù del fatto che, trattandosi di una lettura ermeneutica, è inevitabile il riferimento allo spessore storico delle principali figure della rappresentazione cristiana (tra cui la teoria del peccato, del figlio di Dio, della soddisfazione vicaria, delle forme di preghiera...). Nel quadro offerto da una tale lettura queste figure vengono in un certo qual modo demitizzate e svestite dalla loro forma dogmatica per assumere quella simbolica per la vita morale.

Da qui si comprende anche il secondo senso con cui la sensibilità è riabilitata: la sensibilità, in quanto considerata all'interno di un quadro ermeneutico, assume una valenza di tipo simbolico che salvaguarda lo stesso sentimento religioso dalla riconduzione alla sua forma minorile. La crisi dogmatica viene investita di senso non in vista della distruzione della religione bensì del suo potenziamento; solo in questo modo la religione mostra la sua efficacia di fronte alle varie forme di distretta umana. In quest'ottica subentrano, in luogo degli aspetti dogmatici e ortodossi, forme di tipo prassiologico, ossia forme capaci di fornire di fornire all'agire delle linee-guida eticamente valide. Le varie cose che Kant dice in relazione a questo aspetto possono essere riassunte nella categoria dell'*amabilità* (*Liebenswurdige*).

Tale categoria, in Kant, fa da tramite tra la filosofia religiosa e la filosofia della storia in quanto consiste nella lettura del fatto cristiano in termini di civiltà; si tratta di quel livello di civiltà che consente l'uomo di uscire dallo stato di minorità mediante la riappropriazione umana della ragione. In questa prospettiva il cristianesimo viene privato di una veste meramente autoritaria e istituzionale in quanto si perviene al riconoscimento del fatto che c'è contraddizione tra l'imporre a qualcuno di eseguire un'azione e il fatto di eseguirla volentieri. Una convinzione non può essere frutto di una pressione autoritaria o dell'adesione cieca ad un credo ma, al contrario, deve poggiare su istanze razionali, su motivazioni che non possono prescindere dall'adesione libera della coscienza:

Il cristianesimo intraprende di fare amare il compito del dovere, e vi riesce. Vi riesce perchè il suo fondatore non parla da despota la cui volontà esige obbedienza, ma come amico dell'uomo (*Menschenfreund*) che insinua nel cuore dei suoi simili la loro propria volontà ben intesa, quella secondo cui essi vivrebbero se la sapessero comprendere

Si realizza, così, un equilibrio virtuoso tra libertà e dovere: l'assunzione del dovere in quanto avviene in maniera consapevole - ossia a partire da una libera adesione - è connessa al sentimento della libertà. La connessione dei due aspetti mediante la categoria dell'amabilità ha permesso al cristianesimo di persistere alle varie costrizioni esterne e ai vari mutamenti di interpretazione:

Se malgrado tante costrizioni esterne il, tanti cambiamenti di interpretazione, il cristianesimo mantiene sempre il suo prestigio, se egli ha respinto gli assalti di un'opposizione alla quale avrebbe dovuto soccombere (...) è solo in forza dell'attrattiva della sua amabilità

4. Struttura del trattato sulla religione

Il nesso sviluppato da Kant tra morale e mondo dei fini e lo sviluppo di tale nesso in direzione della religione trovano il loro luogo di massima esplicitazione nel trattato sulla religione noto come *La religione nei limiti della sola ragione*, opera di cui è utile considerare le strutture fondamentali per potere ricomprendere in modo chiaro non solo il discorso fin qui delineato, ma anche i suoi relativi sviluppi.

La prima parte dell'opera tratta del male radicale; del suo senso, origine ed effetti e della metodologia consona a sconfiggerlo. Tale metodologia non può poggiare sulla religione culturale, la quale mira ad ottenere a ottenere favori esterni (e che per questo si iscrive in quel registro ortodosso e dogmatico che, come più volte abbiamo detto, Kant vuole combattere) ma sulla religione morale, che per Kant è la religione cristiana, la quale fa leva sullo sforzo interiore e non sulla mera adesione conformistica a pratiche esterne, alle quali sostituisce il "ritorno alla purezza del motivo", alla "santità delle massime".

La seconda parte sviluppa un ampliamento dei temi relativi al principio buono e quello cattivo. Questo piano tematico viene individuato in riferimento al tema del Figlio di Dio, inteso non secondo il senso tipico dell'ipostasi teologica; qui "Figlio di Dio" sta a significare l'idea di un modello da adottare per l'uso pratico. Questo modello è rintracciato nel Figlio di Dio in quanto non può essere individuato tra gli uomini che operano nel mondo. Egli è il simbolo supremo della morale, tant'è vero che Kant lo definisce come "ideale del comportamento morale" e come "intenzione morale proposta nella sua pienezza". Cristo è assunto dunque come ideale e non come persona messianica, anche se è indubbio il fatto che Kant apprezzasse il valore simbolico di tale figura. Non solo la figura di Cristo, ma anche le altre figure vengono riconsiderate in direzione di una loro utilità dal punto di vista pratico. In questo senso Cristo è "amico dell'uomo" e non un despota concepito nei termini di un autoritarismo imperioso.

Nella terza parte il discorso si allarga dal piano individuale a quello pubblico, in quanto si sottolinea che il male non investe solamente l'individuo, ossia non è un fenomeno solitario o un semplice male dell'anima, ma intacca i rapporti sociali e pone gli uomini in una forma di impotenza collettiva d'amore. Per ovviare a questo male collettivo gli uomini devono organizzarsi in quella che Kant chiama una "repubblica morale" in cui tutti si sentono "popolo di Dio" ; si tratta cioè della necessità della chiesa come postulato indispensabile per il riscatto morale e collettivo dell'umanità. L'unità del popolo di Dio può realizzarsi solo nella forma di una chiesa, e da qui emerge il seguente problema: che tipo di visibilità accordare a una tale chiesa? Per quanto riguarda questo tema la questione centrale è data dal rapporto della chiesa con la fede storica, ovvero con la rivelazione (*historisch offenbarungsglaube*); proprio qui Kant indirizza il suo esercizio ermeneutico in direzione di una demitizzazione della fede storica nella fede razionale (*Vernunftreligion*). È questa l'unica via mediante cui ci si può liberare dal clericalismo ecclesiale, da credenze meramente coercitive, e ci si può avviare verso la "forma di una libera fede".

Nella quarta parte, invece, domina il tema della critica nei confronti della chiesa spuria e la tensione verso una possibile riforma della chiesa.

5. Religione e teoresi

Ora si tratta di capire il rapporto che si pone tra religione e conoscenza a partire dalla considerazione della religione in chiave morale e prassiologica. A tal proposito possiamo dire che la religione non fornisce alcuna speranza per la ragione teoretica in quanto non consente alcuna estensione della conoscenza. Il *di più* offerto dalla religione non concerne la *visione* sull'altro da ciò che ci viene offerto dall'esperienza. Il *di più* esprime una valenza di carattere etico in quanto è il postulato per la realizzazione della qualità morale. Per comprendere meglio in che senso la religione si delinea come idea necessaria dal punto di vista pratico, e non teoretico, è necessario il riferimento a due scritti minori: *Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea* del 1791 e *La fine di tutte le cose* del 1794.

La prima opera è utile per comprendere il rapporto (*Verbindung*) tra fini morali e fini naturali. Sullo sfondo della problematicità di tale rapporto prende corpo il problema relativo alle varie aporie che si incontrano nella teodicea comunemente intesa. Questo problema, che viene articolato attraverso la tematizzazione di varie aporie, si spiega, in sintesi, col fatto che “la nostra ragione è incapace di intendere il rapporto che c'è tra un mondo quale è e quello che possiamo conoscere attraverso l'esperienza e la saggezza suprema”. Da questa frase si costata chiaramente la mancanza di continuità tra mondo naturale e mondo morale. Ciò non implica la negazione di una finalità naturale ma dell'idea che tale finalità abbia una continuità e che faccia conoscere la finalità morale e teologica.

A supporto di quanto detto, Kant articola in tre proposizioni fondamentali il suo ragionamento :

- “Noi abbiamo un concetto di *saggezza artistica* (*Kunstweisheit*), che si manifesta nel governo di questo mondo, e a tale concetto non manca una realtà oggettiva”
- “Abbiamo ugualmente , nell'idea della nostra ragion pratica, un concetto di *saggezza morale* (*moralische Weisheit*) che potrebbe in generale essere posta in un mondo da un creatore perfetto”
- “Ma non possediamo né possiamo sperare di giungere a possedere il concetto della *unità concorde* (*der Einheit in der Zusammenstimmung*) di quella saggezza artistica con la saggezza morale in un mondo sensibile”

Dunque la qualità morale e la qualità naturale non vanno nella stessa direzione e, per questo, la conoscenza e la fede vanno poste su piani diversi, anche se bisogna sempre tener conto che la fede ha un suo modo di essere razionale, che è quello del postulato morale. Solo una rivelazione sovrasensibile potrebbe ovviare allo scarto tra fede e conoscenza in direzione di una loro congiunzione ma, come afferma Kant, “a questa conoscenza nessun essere mortale può arrivare”. Stando così le cose, è evidente che una teodicea dottrinale *de iure* sarà sempre destinata all'insuccesso, perciò per difendere il regno dei fini che la moralità esige, e per difendere la sua realizzazione nell'idea teologica essa va mantenuta nella sua santità, non discussa, ma sofferta e adorata.

Questa è la *teodicea autentica*, la quale non è frutto di discussione ma di decisione. Se si vuol restare morali non si può non supporre una santità di Dio. La teodicea dottrinale è un “libro chiuso” che “non saprà mai “l'intenzione finale di Dio”, invece quella che concede all'idea del sommo bene la santità, la giustizia e la bontà può esistere come esigenza dello stesso vivere morale, per cui da questo punto di vista abbiamo a che fare non con una ragione argomentativa e speculativa bensì come una ragione pratica e *imperativa*.

Un esempio esplicativo di questo modo di vedere la teodicea può essere ravvisato in Giobbe, la cui moralità - a differenza di quella dei suoi amici - non si fondava sulla fede teoreticamente intesa; la sua fede poggiava sulla moralità, ossia sulla sola razionalità che la moralità comporta. La sua fede si basa sulla purezza di cuore e non sulla superiorità della conoscenza: “Soltanto la purezza di cuore, non la superiorità di conoscenza, l'onestà di confessare schiettamente i propri dubbi e la ripugnanza a simulare convinzioni che non si hanno sono le vie della genuina forma religiosa”.

Un'andatura argomentativa analoga la si trova nello scritto *La fine di tutte le cose*, in cui critica le aporie sull'eternità intesa come oltre; tali aporie consistono nel mostrare che l'utilizzazione dottrinale del concetto di eternità conducono all'assurdo del *dopo* il tempo e *oltre* lo spazio, ossia nel regno dell'immobile, del non vivente, di un "tutto privo di pensiero". Tutto ciò porta Kant a rivendicare l'importanza della categoria dell'amabilità, che fa del messaggio cristiano un invito alla coscienza e al libero esercizio del volere e lo sottrae così allo spavento dei castighi e all'eteronomia della ricompensa infatti "colui che esorta ad un'azione ispira rispetto solo se propone motivi disinteressati; e senza rispetto non c'è amore".

6. Autonomia della morale

Ora che abbiamo risolto in modo negativo il problema relativo alla teoresi teologica - secondo la formula programmatica presente nella Critica della ragion pura in cui si dice "ho dovuto abolire il sapere per far posto alla fede"- dobbiamo cercare di cogliere in modo chiaro il modo e il grado di razionalità di questa fede e quanto essa sia necessaria per la ragione morale. Innanzitutto è bene tenere presente che la religione è necessaria alla morale non per quel che concerne il suo sorgere originario, ossia essa è una speranza per la vita morale ma non in ordine alla costituzione del dovere e del potere morale; infatti il potere morale è legato alla coscienza morale, ovvero alla libertà che il precedente dovere comporta. La morale si fonda sull'idea di uomo come essere libero, il quale però, al contempo, si sottomette a leggi incondizionate. Allora la libertà non consiste in un arbitrio incondizionato, nello scegliere indifferentemente tra bene e male, ma nella capacità di conformare le massime delle proprie azioni alla forma universale della legge morale.

In questo senso si può dire che la morale non ha bisogno per proprio sostegno della religione ma basta a se stessa grazie alla ragione pura pratica. Questo bastare a sé si lega alla riduzione della morale alla forma legale. A tal riguardo Kant osserva che "le sue leggi obbligano per la semplice forma dell'universale conformità alla legge delle massime adottate in base ad esse, conformità che è la condizione suprema (incondizionata) di tutti i fini, essa, allora, non ha affatto bisogno in generale di alcun motivo materiale di determinazione del libero arbitrio, cioè di alcun fine, né per conoscere il dovere, né per spingere ad adempierlo".

7. Il male radicale

L'incondizionatezza della morale non va intesa come autonomia assoluta, tant'è vero che Kant introduce all'interno del suo discorso tutta una serie di elementi tesi a mostrare le incrinature che si innescano al livello del dovere e del potere. Questa spinta in avanti del discorso kantiano la possiamo esplicitare con le tre tesi seguenti:

- Tanto il dovere come il potere non bastano in maniera incondizionata
- Il dovere non basta in quanto non risolve la questione ultima della moralità consistente nell'accordo tra moralità e felicità; da questo punto di vista la questione del sommo bene resta aperta come questione religiosa
- Neanche il volere morale basta in quanto vi è un male radicale che insidia le buone intenzioni dell'uomo rendendolo così preda di impulsi e desideri sensibili.

Stando così le cose Kant tenta di fornire una dimostrazione razionale di come il male insidi la purezza della vita morale sia a livello dell'antinomia propria della ragione nel suo uso pratico - la quale si interroga sull'essenza e sulla realizzazione del sommo bene - sia al livello riguardante l'originaria "tendenza" al male della "natura umana". La duplice attenzione alla dimensione del male come fatto razionale e al male come fatto cristiano (*peccatum originarium*) è stata recepita negativamente dal celebre scrittore Goethe il quale, appena letta l'opera kantiana sulla religione, scrisse un duro commento in una lettera del 7 giugno 1793:

Dopo aver avuto bisogno di una lunga vita umana per purificare il suo mantello filosofico dai numerosi pregiudizi indecenti Kant lo ha oltraggiosamente sporcato con le stigmate del male radicale per adescare i cristiani affinché ne bacino il lembo

Questa critica da parte di Goethe presenta da un lato un elemento di verità, nel senso che è vero che Kant ci fornisce una lettura del male che non è meramente filosofica, in quanto essa presenta elementi tipici di quella che è la concezione cristiana del male; però dall'altro lato Goethe sbaglia a separare nettamente l'aspetto razionale da quello storico-religioso per due motivi: innanzitutto per il fatto stesso che Kant teorizza il dato storico come veicolo della razionalità, e in secondo luogo perché egli analizza concetti come "peccato", "natura", "tendenza", "liberazione" e "giustificazione" nel segno di un'autonoma razionalità.

Tuttavia è opportuno sottolineare che la sua intenzione non è quella di ridurre i valori teologici a una dimensione meramente filosofica, sebbene egli si mostri propenso a difendere la possibilità di una loro lettura puramente razionale capace di delineare i contorni di una filosofia della religione, che se da un lato è vista come cerchio più ristretto delle religioni figlie della parola, dall'altro risulta più universalmente comunicabile. La questione che fa da filo conduttore è quella di capire in cosa consiste l'elemento filosofico o razionale delle religioni e cosa resta dell'elemento propriamente teologico.

Da qui inizia la ricerca di una *terza via* di approccio teologico, a partire dalla quale cercare di capire gli elementi propriamente cristiani che rientrano nel discorso kantiano, cioè occorre capire in che modo la storia e la sua accidentalità teologica divengono utili per la conoscenza e la realizzazione della vita teologica; in altri termini: cosa ne è del *positivo* in religione? Questo discorso riguarda la speranza offerta dalla religione, dalla chiesa come postulato del compimento; la questione riguarda cioè il rapporto tra il messaggio teologico e la *Vernunftreligion*, ovvero la religione considerata nei limiti della sola ragione.

In relazione a tale questione è utile tener presente un problema a cui già abbiamo accennato, ovvero il fatto che il dovere pur sorgendo autonomamente come *factum rationis*, come fatto della ragione morale, non ha in sé la completezza del suo scopo, non risolve cioè la questione del disaccordo, che si verifica sul piano empirico-fattuale, tra moralità e felicità in quanto non è possibile un'identificazione del dovere col sommo bene, dal momento che la felicità non è un dato analiticamente deducibile dal dovere. Rimane così aperto il problema su come sia praticamente possibile il sommo bene dal momento che "la felicità e la moralità sono due elementi specificatamente diversi del sommo bene ed il loro legame quindi non può essere conosciuto analiticamente". Da tale considerazione Kant formula chiaramente la precisa configurazione dell'antinomia: "nel sommo bene pratico per noi, cioè da realizzare mediante la nostra volontà, la virtù e la felicità sono concepite come necessariamente legate" - e questo è il primo asserto dell'antinomia - eppure "nel mondo non si può attendere nessuna connessione necessaria e sufficiente pel sommo bene, della felicità con la virtù, mediante l'osservazione esatissima della legge morale".

Si innesca in questo scarto tra necessità morale e fattualità empirica, la questione del male, del quale risulta problematico fornire una spiegazione razionale o storica; inoltre si nega che esso possa essere inteso semplicemente come *limite* della natura o come l'immanente finitezza della struttura umana. Kant ne parla come *peccatum originarium* e al contempo lo definisce un mistero, ovvero una realtà di una realtà per noi impenetrabile, il ché non fa altro che rendere sempre più problematica la possibilità di fornire una fondazione razionale del male stesso.

Kant fa uso del concetto di *natura* per spiegare il male. Qui il concetto di natura non sta a significare essenza umana ma, al contrario, va inteso nel senso di "principio soggettivo dell'uso della libertà" per cui "quando diciamo che *l'uomo è buono per natura* oppure: *l'uomo è cattivo per natura*, ciò significa che egli contiene in sé un principio in forza del quale accetta massime buone o cattive (contrarie alla legge) e ciò si deve intendere dell'uomo in universale". La naturalità del male indica l'universalità del fatto, la sua universale capacità d'esperienza, la sua sperimentabilità universale e quotidiana.

Tuttavia questo elemento di universalità che contrassegna l'esperienza del male non risolve il problema della fondazione universale del male stesso, che di per sé resta ancora insondabile, inindagabile (*unerforschlich*). L'universale sperimentabilità del male si qualifica come dato di fatto, come verità irrefutabile e ciò è quanto basta a Kant per dispensarsi dal compito di ricavare

l'origine del male da una necessità deduttiva, da un'inferenza logica. L'elemento di naturalità va considerato “non nel senso di qualità che si possa dedurre dal concetto di specie umana, giacché allora sarebbe necessario; ma nel senso che l'uomo, così come lo si conosce per esperienza, non può essere giudicato diversamente, o nel senso che si può presupporre la tendenza al male, in ogni uomo, anche nel migliore, come soggettivamente necessaria”.

Inoltre il male viene qualificato come *innato*, secondo una connotazione non legata ad un'idea a priori dell'uomo, ma è innato nel senso che esso è radice (*radikal Böse*), che ha carattere di antecedenza nei confronti dei singoli atti in cui si manifesta. Tale antecedenza non è metafisica ma è tale da essere verificata e realizzata solo negli atti, e quindi tale da non avere un in sé al di fuori di essi. Dunque il male non è un principio autonomo e auto-sussistente.

In terzo luogo Kant qualifica il male ricorrendo al concetto di *tendenza*, che non va concepito nel senso di un finalismo visto o dedotto dalla natura umana; esso al contrario va riportato a un funzionamento, attività e sviluppo, della vitalità dell'uomo, di cui dice una condizione di priorità, che sembra anteriore al tempo, ma che in realtà è vista solo nella costanza del funzionamento. Kant parla infatti di tendenza del libero arbitrio, ossia di una modalità costante del suo funzionamento; si tratta cioè di un funzionamento corrotto del libero arbitrio che consiste nel posporre “i motivi tratti dalla legge morale ad altri motivi”, per cui in tal caso non si agisce per il senso del dovere ma intervengono nella scelta altri interessi.

Questa tendenza riguarda un modo di procedere della volontà e non un finalismo di ordine naturale (se non fosse così allora ci troveremmo a dover ammettere una consistenza ontologica del male). In quanto modo di procedere della volontà, questa tendenza è “un principio soggettivo di determinazione del libero arbitrio, che antecede ogni atto e quindi non è ancora atto”. Quest'ultima affermazione sottrae il male dalla sua dimensione di storicità e lo lega alla sfera della pura razionalità, tant'è vero che poi Kant aggiunge, in contrasto con la tradizione biblico-cristiana - che questo *peccatum originarium* “è conoscibile solo mediante ragione, senza alcuna condizione di tempo”. Barth vede in questa oscillazione kantiana tra dimensione razionale e storico-temporale, non solo un severo modo di fare i conti con la tradizione cristiana - pur se si muove all'interno di un suo personale disegno di filosofia della religione considerata nei limiti della sola ragione - ma anche un'ambiguità che riflette in un altro motivo religiosamente importante, che è quello della salvezza.

Quando Kant parla di innatità e di inclinazione lascia ben capire che l'antecedenza del male è relativa all'atto e si presenta, dunque, come “non ancora atto”; ed è proprio questo riferimento all'atto che fa rifluire il male all'interno della dimensione fattuale. In questo caso la parola “fatto” non attesta una consistenza ontologica del male, ma va pensata in riferimento ad un agire deviato che consiste nell'adottare massime contrarie alla legge morale oppure nel subordinare il movente della legge morale ad altri moventi. Quindi la fattualità va qui intesa in questo caso secondo un senso che eccede il piano della mera empiricità e e fisicità, in quanto indica il carattere innato di tendenza e di inclinazione; da questo punto di vista, come osserva Giovanni Ferretti, la natura di tale tendenza va concepita come “pervertimento del fondamento soggettivo dell'uso della libertà; pervertimento che consiste nell'elevare a massima suprema del proprio agire la disponibilità a subordinare, all'occorrenza, il motivo della pura obbedienza alla legge ad altri motivi, ovvero agli interessi delle proprie inclinazioni sensibili”⁵.

Il termine *fatto* va disgiunto da qualsivoglia riferimento alla fisicità dell'uomo e per questo si può asserire che lo sporgere del male sugli atti della nostra vita morale non comporta un allargamento conoscitivo del nostro modo di intendere l'uomo, ma indica semplicemente un uso pratico, o meglio, come puntualizza Ferretti, una “caratteristica universale che antecede ogni uso della libertà dato nell'esperienza”⁶. Bisogna allora ben distinguere la dimensione di intellegibilità alla base di un'azione malvagia dal mostrarsi fenomenico del male come esecuzione. Ed è in questa distinzione tra intellegibilità di fondo (a tal proposito si parla di

5 G. FERRETTI, *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, p. 190.

6 *Ibidem*.

peccatum originarium) ed esecuzione empirica (*factum phenomenon*) che il male rivela la sua natura noumenica di *concetto limite*, infatti esso è un “nemico invisibile” e non “un'estensione della nostra conoscenza oltre il mondo sensibile”; esso è “soltanto un rendere intuitivo per l'uso pratico il concetto di cosa per noi impenetrabile”. Si determina così una congiunzione tra la logica del noumeno con quella dell'estensibilità pratica. Questa prospettiva interpretativa preserva Kant dall'accettazione della spiegazione del male mediante la dottrina del peccato originale.

Ma in che modo si esplica la tendenza al male? Una risposta a questa domanda la si può evincere mediante una considerazione delle forme con cui il male radicale si manifesta, e a tal proposito, Kant individua tre livelli:

- *fragilitas* o debolezza del cuore umano, si tratta di un difetto della volontà, di un'impotenza “a seguire nella pratica le massime buone” che pur sono volute.
- *Impuritas*, ovvero la tendenza a mescolare nel nostro agire motivi immorali e morali, per cui si fanno “azioni conformi al dovere ma non per il dovere”. In tal caso il male è nascosto nella forma di azioni che si presentano come conformi al dovere.
- *Pravitas* (malvagità) la quale consiste in una “tendenza ad adottare massime cattive”.

Nel primo caso (*fragilitas*) vedo il bene ma non lo faccio; nel secondo caso (*impuritas*) faccio il bene ma lo faccio male; nel terzo caso (*pravitas*) faccio senz'altro il male, ovvero qui il fatto di compiere il male risulta in modo evidente. Tuttavia pur in queste forme di manifestazione resta quel fondo di opacità e di impenetrabilità che fa del male “un nemico invisibile”, un mistero che non si lascia ridurre alla somma degli atti volontari compiuti dall'uomo nella storia.

Nella seconda edizione del *Die Religion* viene posto il termine *concupiscentia* accanto a quello di *peccatum originarium* e viene fatto un uso razionale dell'indicazione paolina “In Adamo tutti hanno peccato”. Anche in questo caso Kant resta fedele al suo programma di vedere quanto di religioso si può raggiungere con la sola ragione, però, alla resa dei conti, ciò che emerge è che questi concetti non presentano un carattere razionale che dia loro un'efficace autonomia, non per questo essi vengono chiariti, approfonditi, e per certi aspetti, anche fondati sul positivo delle confessioni cristiane.

Nell'*Osservazione generale* con cui si chiude la trattazione sul male radicale Kant imposta il tema della liberazione dal male, ovvero il problema della *salvezza*, rimanendo fedele all'impianto programmatico di ricercare quanto di religioso si possa raggiungere mediante la religione e quanto di cristianesimo sia riconducibile alla ragione; tale intento però non va visto nell'ottica di una riduzione del dato positivo della religione al solo fatto razionale. Nella prospettiva di una religione filosoficamente interpretata, la salvezza viene presentata come riforma della vita morale, “restaurazione della purezza del motivo”, “ritorno alla santità delle massime”, conversione, “rivoluzione del cuore” e quindi di costumi.

Tuttavia contro tale pretesa di perfezionamento “la ragione, col pretesto della sua impotenza naturale, invoca ogni sorta di idee religiose impure”; si tratta di idee derivanti dalla religione culturale, cioè “la religione che mira ad ottenere favori”. A essa Kant contrappone la religione morale, ovvero la “religione della buona condotta”, che serve all'uomo emancipato perché lo aiuta a essere in pari con se stesso, secondo quel principio evangelico che dice che “ognuno deve fare ciò che dipende da lui per diventare migliore”, senza fare affidamento in un intervento soprannaturale. Tale principio può dichiarare che “non è essenziale sapere ciò che Dio ha fatto per la salvezza ma ciò che l'uomo deve fare”.

Tuttavia nella seconda edizione si afferma che secondo tale principio si può anche dire che l'idea di *grazia* “non può essere accolta nelle massime della ragione”; tuttavia, ciò non esclude la possibilità di misurarsi con quella zona di mistero e di opacità che travalica i limiti della sola ragione. In tal senso, come nota giustamente Barth, Kant lascia aperta la questione che Dio ha fatto ciò che ha fatto e, in tal modo, si avvicina alla concezione cristiana della giustificazione. La misurazione con la zona di opacità comporta una problematizzazione della questione della

salvezza; problematizzazione riassumibile nella seguente domanda :

“com'è possibile che un uomo naturalmente cattivo si faccia buono? Ciò oltrepassa tutte le nostre idee; giacché come un albero cattivo può produrre frutti buoni?”

A partire da tale questione, Kant ci indica come debba attuarsi l'attenzione a “ciò che Dio fa”, dimostrando dapprima che ciò che l'uomo fa non è totalmente al sicuro senza tener desta la possibilità di ciò che Dio può fare; da qui si capisce che la questione della salvezza non può essere disgiunta del tutto dall'elemento di mistero:

Il concetto che al nostro potere morale d'agire si debba aggiungere qualche influsso soprannaturale (...) è un concetto trascendente e non una semplice idea, della cui realtà nessuna esperienza ci può assicurare. Ma è cosa assai audace e difficilmente conciliabile con la ragione ammetterla semplicemente come idea, dal punto di vista pratico, perché ciò che ci deve essere attribuito a titolo di buona condotta non deve derivare da un influsso esterno, ma dev'essere il risultato del miglior uso possibile delle nostre proprie forze. Tuttavia non si può neanche dimostrare l'impossibilità della coesistenza di queste due cause (...) perché la stessa libertà, benché nel suo concetto non sia incluso nulla di soprannaturale, ci resta, tuttavia, nella sua possibilità precisamente così incomprensibile come il soprannaturale.

Il mistero relativo a “ciò che Dio fa” , cioè “se gli si debba in generale attribuire una qualche sua cooperazione e che cosa in particolare si debba a lui attribuire”, resta impenetrabile. Rispetto a questo tema l'itinerario interpretativo seguito da Kant non va oltre la considerazione di pensare tale “aiuto” come restaurazione del buon principio, ossia come rivoluzione interiore. Qui, come nota Barth, l'esito della riflessione kantiana sul tema della giustificazione risulta conforme alla soluzione agostiniano-cattolica.

In una prospettiva di questo tipo l'uomo può sperare che ciò che non è in suo potere sarà completato dal soccorso di Dio; così viene dunque ribadito che non è essenziale tanto sapere ciò che Dio fa ma quanto l'uomo fa e realizza.