

KANT: DALL'ETICA ALLA RELIGIONE (E RITORNO)

Costantino Esposito
Università di Bari

Abstract: The current interpretation of Kant's transcendental philosophy is not focused on religion subjects as an essential point in the whole project of his thought. The author develops this paper on the *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (1783-4). In this way the Kant's concept of religion is precisely at the carrefour of speculative possibility and moral ought, and it means to reduce Christian religion to rational exigencies of moral religion.

Key Words: Kant-Transcendental Theology-Moral

L'ipotesi che vorrei avanzare qui, oggi, è che la "religione" non costituisca soltanto -come spesso la si interpreta- una tematica "pratica" particolare (una sorta di problema consequenziale o collaterale o anche "speciale" - ma in ogni caso non fondamentale) all'interno del sistema della filosofia trascendentale di Kant, bensì, proprio in considerazione dei fili che in essa si annodano e che da essa si dipanano, rappresenti invece un momento sistematico e problematico assolutamente centrale dell'intero progetto critico kantiano.

Diamo in via preliminare uno sguardo d'insieme alla questione. 1) Sin dalla conclusione della *Critica*

della *ragion pura* (1781, 1787) Kant aveva già affermato che “senza dubbio lo scopo ultimo della natura, la quale si prende cura saggiamente di noi nel costituire la nostra ragione, è rivolto propriamente solo all’interesse morale” (“Canone della ragion pura”, B 829); e poi, 2) nella *Critica della ragion pratica* (1788), dopo aver mostrato che questo interesse morale giunge a pieno compimento solo nell’assoluta autonomia della ragion pratica, la quale diviene legge a se stessa come puro e incondizionato dovere, arriverà a indicare il rapporto inevitabile e necessario che sussiste tra la moralità e la religione, o meglio il percorso che, *a partire* dalla morale e sul fondamento di essa, porta (e *deve* portare) alla religione; per arrivare infine 3) a percorrere a ritroso questa via di fondazione, nell’opera su *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793), partendo proprio dalla religione considerata come “altra” rispetto alla ragion pura, vale a dire la religione nella sua forma storicamente rivelata -il cristianesimo-, al fine di mostrare che l’essenza necessaria di questa religione positiva risiede esclusivamente nel puro imperativo morale che la ragione dà a se stessa.

Si badi che questa mia insistenza non significa affatto una riduzione della filosofia critica di Kant a “filosofia della religione”, ma al contrario un’assunzione della sua filosofia della religione come punto d’osservazione, o meglio, come uno dei punti di osservazione e di verifica dell’itinerario kantiano, perché più al fondo essa viene a coincidere in Kant -come spero di poter mostrare- con la stessa struttura totalizzante e auto-referenziale della ragione.

Come prospettiva sintetica di questa interpretazione potremmo citare un passo dell’Introduzione a *La religione entro i limiti della sola ragione*, in cui Kant scrive che “una religione che dichiarasse sconsideratamente [*unbedenklich*: in maniera avventata, senza rifletterci su] guerra alla ragione, non le resisterebbe a lungo” (trad. it. p. 11). Un’affermazione, questa, che

(magari liberata dal tono di avvertimento un po' poliziesco che Kant le attribuisce) potrebbe probabilmente trovare d'accordo un teologo come Tommaso d'Aquino o la migliore tradizione apologetica della teologia cattolica, certa del fatto che la rivelazione cristiana è per sua stessa natura "ragionevole", vale a dire corrispondente o pertinente alle domande e alle attese della ragione umana, pur restando -come risposta- qualitativamente altra, ossia infinita, rispetto alla domanda. In Kant questa tradizione teologica (che peraltro era già stata profondamente contestata dalla cultura propria della Riforma protestante), viene paradossalmente ripresa, ma in un senso per così dire rovesciato: se la religione non può porsi mai in conflitto con la ragione, ciò è dovuto al fatto che la ragione ha già da sempre determinato *a priori* l'origine, il contenuto e lo scopo di ogni religione possibile.

Il nome di questa determinazione è *la moralità*, e la forma specifica di questa determinazione della moralità (cioè della pura ragion pratica) rispetto alla religione si chiama per Kant *teologia*. Ed è proprio attraverso una ridefinizione del concetto stesso di "teologia" che Kant aprirà il doppio passaggio dalla conoscenza (cioè essenzialmente dalla scienza della natura) alla morale e insieme dalla morale alla religione. Con l'unica differenza che mentre il primo passaggio è irreversibile (la morale, cioè, per Kant non ci fa conoscere niente ma ci pone soltanto di fronte all'imperativo categorico del puro dovere, e il "tu devi!" non si potrà mai formulare come un "io so"); il secondo passaggio invece ha una sorta di reversibilità o circolarità: la morale porta alla religione, ma la religione non può che portare sulla morale. Ma vediamo un po' più da vicino la questione.

Come punto di riferimento testuale ho scelto le *Lezioni di filosofia della religione (Vorlesungen über die philosophische Religionslehre)*, tenute da Kant nell'anno accademico 1783/84 (anche se pubblicate postume solo nel 1817), che si presentano come un momento cruciale

anche a livello cronologico, poste come sono tra la prima e la seconda *Critica*, nel passaggio cioè tra la ragion pura teoretica e la ragion pura pratica.

Ma si potrebbe ricordare che queste Lezioni coincidono significativamente con altri due scritti: i *Prolegomeni a ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, del 1783, e la *Risposta alla domanda: Cos'è Illuminismo?*, pubblicata nel 1784.

Vale la pena di ricordare che i *Prolegomeni* teorizzano la nuova metafisica critico-trascendentale come una scienza che sta rigorosamente sui confini della ragione, e che non solo può determinare ciò che sta dentro questi confini -vale a dire l'oggetto della conoscenza scientifica, cioè il "fenomeno"-, ma può e deve anche pensare e costituire ciò che sta *oltre* quei confini, e che pur non essendo oggetto della scienza è oggetto della morale, e quindi resta pur sempre immanente alla ragion pura. All'interno dell'*unica* ragion pura, dunque, il dato sensibile o fenomenico è oggetto dell'intelletto, mentre l'essere ultimo delle cose (la cosa in sé) diviene *solo* oggetto della ragione, e in quanto tale è chiamato appunto "mondo noumenico".

Lo scritto sull'Illuminismo, da parte sua, propugnava il programma di una "uscita" della ragione dallo "stato di minorità" imputabile solo alla ragione stessa, allorché essa assuma come guida un fattore o una autorità diversa da sé, e più in particolare prospettava "il punto principale dell'illuminismo", vale a dire l'emancipazione dell'uso pubblico della ragione da ogni dipendenza o da ogni rapporto con altro da sé, "principalmente in cose di religione".

[Inoltre le Lezioni coincidono cronologicamente con alcuni scritti di antropologia e filosofia della storia (che in alcuni passaggi vi lasciano un'eco esplicita), e possono essere lette come un passo verso quella *Fondazione della Metafisica dei costumi* che Kant pubblicherà nel 1785.]

All'interno di un unico orizzonte critico, l'approccio che le Lezioni propongono del nesso religione-morale risulta alquanto diverso rispetto a quello che troviamo nell'opera sulla *Religione nei limiti della sola ragione*, che verrà pubblicata dieci anni dopo. In quest'ultima Kant considererà la religione in chiave maggiormente storico-antropologica, come un'ermeneutica morale della dogmatica cristiana: si pensi alla celebre interpretazione del Verbo divino come l'Idea personificata del buon principio, e cioè come ideale della perfezione morale; o all'interpretazione della fede storica come semplice veicolo della fede vera, cioè la fede razionale pura, che come veicolo è destinato a scomparire; così come la Chiesa visibile, intesa come corpo di Cristo deve trasformarsi in una universale comunità etica, in una "chiesa invisibile" costituita dalla pura intenzione morale dei cuori.

Nelle Lezioni, invece, Kant imposta il problema religioso direttamente come problema teologico. La questione è assai interessante per capire la strategia ermeneutica kantiana, anche per comprendere in maniera più attenta le conseguenze che tutto ciò avrà nell'interpretazione morale del cristianesimo. Il fatto che quest'ultimo venga completamente svuotato del suo contenuto storico, e perciò stesso della sua origine divina, trova il suo "naturale" presupposto in una ben precisa interpretazione dell'apertura conoscitiva e della determinazione etica della ragione umana. La posta in gioco qui non mi sembra tanto essere quella di una comprensione o incomprensione della religione e della fede cristiana, quanto soprattutto quella di una comprensione o incomprensione che la ragione umana ha della sua stessa natura.

Normalmente ci aspetteremmo che la teologia sia intesa come una ricerca per così dire di secondo grado, dipendente cioè dalla preliminare manifestazione del suo proprio oggetto, anche solo nel suo livello puramente naturale (pensiamo per esempio al "dato" della

realtà creata che rimanda ad un creatore o anche solo, come in Cartesio, alla nostra idea innata di perfezione, intesa anch'essa come un "dato" presente in noi, che rimanda inequivocabilmente all'esistenza dell'essere perfetto). Naturalmente la "secondarietà" della teologia risulta poi ancora più evidente nel caso di una ricerca che prenda le mosse dal dato rivelato, e cioè da un evento storico spazio-temporale. In Kant, al contrario, è la teologia a costituire la base su cui pensare la religione; o detto in altri termini è la teologia che suscita la religione, non viceversa.

Il punto di partenza, qui, è dunque la determinazione precisa della teologia, o meglio del carattere teologico dell'indagine razionale, e ancor più radicalmente la dimensione teologica della ragione stessa. Non è un caso che -obbligato come tutti i professori del tempo a far lezione seguendo e commentando dei manuali sistematici- Kant affronti questo problema leggendo con i suoi studenti due testi appartenenti alla cosiddetta "metafisica scolastica" (*Schulmetaphysik*) o scuola razionalista di origine leibniziana, la "Preparazione alla teologia naturale" (*Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, 1781) di Johann August Eberhard, e soprattutto la celebre *Metaphysica* (1739) di Alexander Gottlieb Baumgarten.

Senza neanche accennare ai complessi problemi sollevati dalla lettura critica kantiana di questi due manuali razionalisti (o, per usare un termine dello stesso Kant, "dogmatici"), mi limito semplicemente a citare le definizioni che questi due autori danno della teologia naturale. 1) Per Eberhard, la preparazione alla teologia naturale è "la scienza delle regole per la formazione della più perfetta conoscenza di Dio nell'intelletto umano, e per la sua comunicazione"; mentre 2) per Baumgarten (autore sicuramente di maggior rilievo agli occhi di Kant), "la teologia naturale è la scienza di Dio, nella misura in cui può essere

conosciuto senza la fede" (*Theologia naturalis est scientia de deo, quatenus sine fide cognosci potest: § 800*).

Anche per Kant la teologia dev'essere indipendente dalla fede, ma non certo perché essa riguardi la conoscenza razionale di Dio, bensì perché riguarda esclusivamente l'applicazione del concetto di Dio alla moralità. Io non so e non potrò mai sapere chi sia Dio e addirittura se esista; ma devo postularlo e devo credere per fede morale in lui. Come è noto, infatti, già nella prima *Critica* Kant aveva negato assolutamente la possibilità di determinare l'essere come un predicato (giacché "essere" o "esistere" -*Dasein*- è la semplice posizione di una cosa, determinabile solo attraverso le forme della rappresentazione trascendentale dell'io penso: lo spazio, il tempo, le categorie), e di conseguenza aveva concluso che Dio resta assolutamente indeterminabile, appunto come una cosa che non si dà, non si pone sensibilmente.

Sennonché, sempre nella "Dialettica trascendentale" all'interno della *Critica della ragion pura*, Kant propone un uso diverso della teologia speculativa, nella quale l'esistenza di Dio svolga, per così dire, una nuova funzione, quella di essere un'ipotesi razionale necessaria. In questo caso, il concetto di Dio -come ideale trascendentale- non si riferisce a un oggetto dato nell'esperienza, ma, in un senso che Kant chiama "regolativo", si riferisce solo all'uso stesso dell'intelletto in generale. In questo senso "ipotetico", il concetto di Dio possiede solo un valore *negativo*, nel senso che non potrà mai essere conosciuto oggettivamente, ma proietta al di là dell'esperienza un'unità puramente ideale (mai effettivamente reale), come ideale prospettiva di unificazione di tutte le regole dell'intelletto. E tuttavia, conclude Kant, "se mai sotto altro rapporto, poniamo sotto quello pratico, il *presupposto* di un essere supremo e onnisufficiente, come somma intelligenza [=Dio] affermasse la sua validità senza contraddizione, allora sarebbe della maggiore importanza determinare esatta-

mente, dal lato trascendentale [=dal lato teoretico], questo concetto come il concetto di un essere necessario e realissimo" (KrV, trad. it. 500). E questo, proprio per sottrarre il concetto di Dio alle ingiustificate critiche degli atei (che credono illusoriamente di poter "dimostrare" che Dio non esiste) o dei deisti (che ammettono un Dio come causa del mondo, ma non come essere intelligente e libero, cioè "morale"), ma al tempo stesso per purificarlo da ogni tentazione antropomorfica (quale sarebbe agli occhi di Kant la pretesa del cristianesimo), a favore di una nuova forma di teismo: il *theismus moralis*.

Ebbene, nelle Lezioni del 1783/44, e più precisamente nella parte dedicata alla "Teologia trascendentale" Kant riprende questo concetto "minimo" di Dio, come un ente che si può pensare sì, ma non come esistente (e neanche come non-esistente), bensì semplicemente come non-contraddittorio in senso logico, e mette questo concetto direttamente a servizio della "Teologia morale".

In questa posizione kantiana, allora, possiamo vedere in opera il passaggio dall'onto-teologia alla teologia morale, intendendo per *ontoteologia* non solo, in senso stretto, quella che tratta della cosiddetta "prova ontologica" per dimostrare l'esistenza di Dio, che proprio Kant ha chiamato per primo in questo modo, distinguendola dalla prova cosmologica e da quella fisico-teologica (anche se per lui la prima è tacitamente presupposta dalle altre due), ma l'onto-teologia come la considerazione della teologia razionale quale compimento metafisico dell'ontologia moderna. La teologia non ha più un valore teoretico-dimostrativo, bensì ipotetico-propedeutico: *ipotetico* nel senso di una intelligibilità puramente ideale, intendendo per "ideale" il puramente soggettivo, ciò di cui non si potrà mai fare esperienza; e *propedeutico* in vista dell'auto-fondazione della teologia morale, la quale sola può fondare e al

tempo stesso portare a compimento la possibilità ideale dell'ontoteologia.

Siamo con ciò arrivati al fondo della questione, vale a dire allo statuto proprio della teologia. Parrebbe un tema secondario nelle preoccupazioni "critiche" di Kant, eppure a ben vedere esso riveste un'importanza, forse nascosta, ma di assoluta importanza, per comprendere che la "religione" kantiana vive proprio in questo incrocio di possibilità speculativa e necessità morale.

All'inizio delle Lezioni Kant si chiede: "Che cos'è la teologia?" E risponde: "Il sistema della nostra conoscenza dell'essere sommo" (p. 102). Ma, se "sistema è ciò in cui domina in generale l'idea del tutto", allora bisognerà precisare che "il sistema della conoscenza di Dio non significa l'insieme di tutte le possibili conoscenze di Dio, bensì *ciò che di Dio viene trovato dalla ragione umana*" (p. 102). Se la prima cosa ci è impossibile, fin dove possiamo giungere nella seconda? La soluzione critica di Kant consiste nel riferire la capacità gnoseologica della teologia non più al suo *oggetto* -il quale, come si è detto, non può esserci dato- ma alla sua stessa, interna *forma* conoscitiva. La domanda sarà dunque "In che senso la nostra conoscenza di Dio, o la teologia della nostra ragione, possiedono un qualche valore? [...] Abbiamo noi una conoscenza dell'oggetto che sia adeguata al valore dell'oggetto stesso?". La risposta è possibile solo nel passaggio -in una sorta di mutazione genetica- dal piano teoretico a quello pratico: "Nella morale vediamo che *non semplicemente l'oggetto* ha un valore, ma che *anche la sua conoscenza ha in sé un valore*". La nostra teologia non può vantarsi, perciò, di poter oggettivare il sommo valore, giacchè nei confronti di quest'ultimo essa rimane "solo un'ombra".

Ma allora, dentro quest'ombra, "la vera domanda sarà: la nostra conoscenza possiede, *ciò nonostante*, sempre un valore?". La risposta di Kant è netta: "Sì! in

quanto si rapporta alla religione, *poichè la religione non è nient'altro che l'applicazione della teologia alla moralità*, cioè ai buoni principi, e una condotta gradita all'essere sommo" (p. 105). Nella misura in cui questa religione - come religione naturale, substrato e metro di misura di ogni altra religione, compresa quella rivelata - costituisce il supporto (*die Stütze*) e la saldezza (*Festigkeit*) di ogni principio morale, la teologia possiede un suo intrinseco valore "in quanto costituisce l'ipotesi di ogni religione e dà peso (*Gewicht*) a tutti i nostri concetti di virtù e rettitudine" (p. 106). L'idea di Dio costituisce una sorta di curvatura della traiettoria della ragione, la quale attua la sua intenzionalità teologica nel puro coglimento del dovere morale, l'unico "assoluto" che gli sia pienamente dato, meglio: che la ragione dà a se stessa.

Così: 1) è la religione che determinerà la misura e lo statuto della teologia, rapportandola alla moralità. Ma 2) circolarmente, sarà la teologia, connotata nella sua necessità morale, a condurci necessariamente alla religione.

1) Riguardo all'unica misura possibile della teologia, la domanda di Kant suona: "Qual è il *minimum* di teologia, in quanto *necessario* alla religione? Qual è la più piccola conoscenza utile di Dio, la quale ci possa spingere a credere in un Dio e a conformare a ciò la nostra condotta di vita? Qual è il concetto più piccolo e più ristretto di teologia? Il seguente: che c'è bisogno di una religione, e che il concetto di Dio è sufficiente per la religione naturale. Ma questo è vero solo se riconosco che il mio concetto di Dio è *possibile*, e che esso non contraddice alle leggi dell'intelletto" (pp. 106-107). Siamo qui di fronte ad una vera e propria *reductio ad minimum theologicum*.

2) Ma a sua volta la "possibilità del concetto di Dio", il suo riconoscimento speculativo - magari ammesso dal deista ma rifiutato dall'ateo - richiede a sua volta un fondamento necessario e incontrovertibile, in quanto,

come possibilità, "si basa sulla moralità" (p. 107): ciò di cui nessuno può dubitare. E questo perché "altrimenti la moralità non avrebbe alcun movente. Per questo motivo la semplice possibilità di un tale essere [e cioè la possibilità speculativa fondata come movente morale] è sufficiente perché venga prodotta la religione nell'uomo" (p. 107). La religione è dunque qualcosa cui si giunge; diciamo così: essa costituisce un uso peculiare della ragione stessa, in cui ciò che è solo possibile (in senso teoretico) riceve la sua realtà necessaria nell'imperativo morale della ragion (pura) pratica.

Chiariamo brevemente questo concetto di "movenente" (*Triebfeder*). Esso esprime la molla che spinge soggettivamente il movimento della volontà razionale, vale a dire il motivo che determina soggettivamente la volontà. Esso viene presentato nelle Lezioni da Kant per risolvere la "contraddizione tra il corso della natura e la moralità" (p. 208). Si tratta di quella che la *Critica della ragion pratica* chiamerà l'"antinomia della ragion pratica": "o il desiderio della felicità dev'essere la causa che muove (*Bewegursache*) verso le massime della virtù, o la massima della virtù dev'essere la causa efficiente della moralità". Solo che "la prima alternativa è impossibile *assolutamente*, perché non si può essere uomini morale per il desiderio della felicità, altrimenti la morale sarebbe non più autonoma, ma eteronoma; mentre "la seconda è impossibile [...] nel mondo", e quindi non è "falsa assolutamente", come la prima, ma solo relativamente alla causalità del mondo sensibile (it. pp. 138-139).

Ebbene (e qui torniamo al testo delle Lezioni) se non si *postula* l'esistenza di "un essere che governi il mondo secondo la ragione e le leggi morali", e che abbia stabilito nel corso futuro del mondo una partecipazione alla felicità da parte della creatura che se ne fosse resa degna, "tutti i doveri soggettivamente necessari [...] perderebbero la loro realtà oggettiva" (p.

208). Dio è dunque un "postulato" necessario in vista della realtà oggettiva della legge morale.

Ma qui cosa vuol dire "realtà oggettiva", e in che senso è contrapposta al dovere "soggettivo"? Chiaramente non può significare l'effetto naturale della virtù, cioè *tout court* la felicità, ma il diventare "degni della felicità" (p. 209). In altri termini, realtà oggettiva e dovere soggettivo sono *entrambi* a priori. Se dunque i doveri mi sono assegnati in maniera incontrovertibile dalla mia ragione, se mancasse Dio - dice Kant - mi mancherebbe il movente morale, perché in caso contrario "io dovrei essere o un vaneggiatore [reputando la morale una chimera irrealizzabile] o uno scellerato" (pp. 208-209). Ma a sua volta, questo si spiega per il fatto che, mentre "la felicità è un sistema di fini contingenti", proprio perché ciascuno ne partecipa solo nella misura del suo merito, la "moralità invece è il sistema assolutamente necessario di *tutti i fini*, e proprio l'accordo con l'idea di un sistema di tutti i fini è il *fondamento della moralità di un'azione*" (pp. 212-213).

Dio dunque è il movente morale del dovere, ma in quanto egli "è, per così dire, *la stessa legge morale, ma pensata personificata*" (p. 213). E non è un caso che nel passaggio da queste Lezioni alla *Critica della ragion pratica* avverrà un'ulteriore formalizzazione del concetto di movente, il quale, pur essendo un impulso soggettivo della volontà, sarà identificato con il motivo oggettivo della stessa legge morale, individuato unicamente nel "rispetto della legge morale" (*Critica della ragion pratica*, it. pp. 89 e 97).

Come è detto in un altro luogo delle Lezioni, "la teologia morale, oltre alla convincente certezza dell'essere di Dio, che noi acquistiamo per suo tramite, ci procura al tempo stesso anche il grande vantaggio di *condurci alla religione*, legando strettamente assieme il pensiero che abbiamo di Dio con la nostra moralità, e rendendoci in tal modo anche uomini *migliori*" (p. 224).

La teologia morale (2a parte delle Lezioni) è dunque quella che rende assolutamente necessaria, in senso pratico, la religione. Anche qui, si assumono i predicati razionalisti di Baumgarten -per esempio: la santità, la bontà e la giustizia di Dio-, ma li si reinterpreta come dimensioni postulatorie della ragion pratica: "La ragione ci conduce a Dio come a un legislatore santo, la nostra inclinazione alla felicità desidera in lui un governatore buono del mondo e la nostra coscienza lo pone davanti ai nostri occhi come il giudice giusto" (p. 212). In questa prospettiva la *santità* di Dio sarà interpretata come l'auto-obbligazione della ragion pratica; la *bontà* divina verrà intesa (al di fuori di qualsiasi gratuità o misericordia) come la proporzionalità della felicità al merito del soggetto morale (cioè all'osservanza della legge morale); la *giustizia* di Dio, infine, significherà la limitazione del bene nella distribuzione della felicità, per cui sarà felice solo ed esclusivamente chi se ne sarà reso moralmente.

Non mi è possibile seguire in questa sede lo sviluppo di questa idea kantiana della teologia morale. Mi limito semplicemente a sottolineare la dimensione di *necessità* che al suo interno assume la religione. In una sezione delle Lezioni, dedicata a "La natura e la certezza della fede morale", Kant imposta la questione comparando la morale alla matematica. In entrambi i casi noi abbiamo a che fare con dei "postulati necessari", i quali non costituiscono dei meri presupposti soggettivi (come le ipotesi speculative), ma presupposti che si basano su dei *fondamenti oggettivi*, rispettivamente teoretici nella matematica, e pratici nella morale. Perciò l'evidenza degli imperativi morali è la stessa evidenza degli assiomi matematici, e così come nel negare questi ultimi si incorrerebbe in un *absurdum logicum* (cioè in un'insensatezza nel giudicare), nel negare la fede morale si cadrebbe in un *absurdum practicum*, che risulta "quando si mostra che colui che volesse negare un

qualcosa, debba essere uno scellerato (*Bösewicht*)” (p. 224).

Nelle Lezioni (analogamente alle tre Critiche e alla *Religion*) Kant dice che moralità e religione sono “congiunte nel modo piú stretto”, differenziandosi solo per il fatto che nella moralità i doveri “vanno praticati quali principi fondamentali di ciascun essere razionale, e per il fatto che quest’ultimo deve agire come membro di un sistema universale di fini”, mentre nella religione “quei doveri vengono visti come comandamenti di una suprema volontà santa, poiché al fondo le leggi della moralità sono le uniche che si accordino con l’idea di una somma perfezione” (p. 250). Detto in altri termini, usati qui dallo stesso Kant, la connessione circolare e necessaria di moralità e religione, oltre ad essere un dato fondativo e strutturale della ragion pura, è il riconoscimento in fieri di “un piano universale, secondo cui, malgrado tutti gli abusi della libertà da parte degli uomini, alla fine verrà raggiunta la più grande perfezione possibile del genere umano” (p. 251). La religione per Kant -come si sa- non può mai costituirsi storicamente, proprio a motivo della sua purezza (anzi deve progressivamente liberare il suo nucleo razionale dall’involucro storico-rivelato, inevitabilmente statutario); e tuttavia il suo destino puramente razionale, vale a dire teologico-morale, si compie solo in prospettiva di progresso storico. La religione come una filosofia della storia.

La controprova di questa soluzione prospettica è rappresentata dalla trattazione del problema del *male*. Il problema viene impostato come il problema leibniziano classico della *teodicea*, e infatti Kant lo presenta come risposta alle obiezioni riguardo agli attributi morali di Dio: e cioè santità, bontà e giustizia. Tenuto conto che quando Kant parla di questi attributi li considera già -a differenza della *sanctitas, bonitas e iustitia* di Baumgarten (§ 906)- come contrassegni ideali della moralità stessa (e perciò perfezioni di Dio in

quanto Dio è inteso come realizzazione oggettiva della moralità), si può meglio comprendere la risposta storico-fenomenologica e non semplicemente metafisica che nelle Lezioni Kant dà al problema: contro la santità: qual è l'origine del male morale (*das Böse*)? Contro la bontà: da dove viene il male fisico (*das Übel*) nel mondo? Contro la giustizia: donde la distribuzione ineguale del bene e del male nel mondo, in contrasto con la moralità?

L'ottimismo metafisico o il pessimismo manicheo non sono soluzioni percorribili. La soluzione al problema andrà piuttosto individuata nella dinamica dell'auto-realizzazione morale della ragione e identificata con essa. L'uomo è l'unico essere che ha il potere di ricavare ed "elaborare da se stesso la propria perfezione" (cfr. *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, 1784). Per questo Dio l'ha creato libero, dandogli talenti e capacità da sviluppare, ma anche istinti animali da dominare. Perciò l'uomo, come disposizione, "era certamente perfetto secondo la sua natura" (p. 216), anche se ancora "rozzo". Sicchè, "alla prova della sua libertà, l'uomo cade" (p. 217). Da rozzo ma perfetto animale, diventa un essere libero e stolto, e la perfezione dovrà proiettarla in un progressivo e lunghissimo avanzamento fino all'idea dell'essere morale perfetto. In questa prospettiva il male nel mondo è visto "come l'*incompiuto sviluppo del germe per il bene*": niente di originario, dunque, ma "una mera negazione", una "limitazione del bene", la sua incompiutezza a partire da una condizione di rozzezza.

L'"origine del male" va allora pensata come "il primo sviluppo della nostra ragione verso il bene". In questo senso esso non è "inevitabile", e anzi Dio ne vuole l'eliminazione "attraverso l'*onnipotente (allgewaltige) sviluppo del germe del bene*" (p. 218). Se questo germe è onnipotente, allora il male sarà solo una "conseguenza collaterale" (*Nebenfolge*) del bene. E se la ragione (che è propriamente il germe del bene)

all'inizio è usata dall'uomo a servizio dell'istinto, alla fine (cioè mediante la legge morale, in connessione alla quale sorge il peccato, come residuo della libertà), l'uomo arriva a sviluppare la ragione "per se stessa" (*um ihrer selbst willen*). Conseguentemente, la soluzione sarà dunque che: "quando, alla fine, l'uomo si è sviluppato totalmente, allora il male cessa da se stesso" (p. 218).

Dio è dunque giustificato, rispetto al male, perché l'intera specie del genere umano, "alla fine giungerà alla perfezione", "e dovrà liberarsi e distaccarsi dai suoi istinti per mezzo (e secondo la capacità: *vermöße*) della propria natura. In tale sviluppo risulteranno anche alcuni passi falsi e insorgeranno alcuni vizi, ma a suo tempo tutto dovrà conseguire un risultato glorioso" (p. 219).

Sappiamo che nella *Religion* Kant dice qualcosa di diverso: "Questo male è radicale perché corrompe il fondamento di tutte le massime e, contemporaneamente, come tendenza naturale, non può essere *estirpato* mediante le forze umane. [...] Ciò nondimeno, è necessario tuttavia che questa tendenza possa essere *vinta*, perché essa si manifesta nell'uomo come essere libero nelle sue azioni" (p. 38). La dialettica tra l'impossibilità di estirpare il male e la necessità di vincerlo, coglie proprio il senso kantiano della radicalità del male: "innato nella natura (pur essendo, ciò non di meno, prodotto da noi da noi stessi)" (p. 33), e quindi presumibilmente minabile pure (ma quando?) da noi stessi.

Secondo le *Lezioni* quest'ultima possibilità si ve necessariamente realizzare. Secondo la *Religion* essa resta una necessità aporetica rispetto a persistenza del male. In entrambi i casi, dunque si voglia interpretare la questione, una cosa resta comunque assodata, e cioè che il Dio di cui parla Kant non può, egli stesso, salvare gratuitamente questo male di fronte alla libertà e alla scienza dell'uomo (perché "non si riesce affatto

a capire in che modo Dio, ferma restando la nostra libertà, concorra alle nostre azioni": p. 256). O meglio, se anche lo potesse (e non possiamo negarlo con ragioni apodittiche), ci rimarrebbe sempre incomprendibile alla mia ragione "in che modo un qualcosa che non si trovi già in essa, ma oltrepassi ogni ragione, possa però essere *necessario* all'umanità intera per il suo benessere" (p. 274). Torna dunque ancora il problema della necessità, e torna come il senso profondo di quelli che Kant nelle Lezioni chiama i "misteri della religione razionale" (p. 275). Può Dio rendere felice un uomo che non ne sia del tutto degno? A noi, che lo pensiamo come giudice, è impossibile comprenderlo, e di conseguenza rimetterci alla sua bontà. Ci basta di aspirare -noi stessi- a esserne degni. O come Kant scriverà nella *Religion*, "non è essenziale, né di conseguenza *necessario*, che ciascuno sappia ciò che Dio faccia o abbia fatto per la sua salvezza; ma certo è *necessario* che ciascuno sappia ciò che egli stesso *debba fare* per essere meritevole di questa assistenza" (it. p. 56).

Qui, di fronte al mistero, e soprattutto di fronte a una bontà non più identificata con la giustizia (come prima Kant aveva proposto: cfr. Lezioni p. 214), e quindi non più solo necessaria, secondo Kant "è il profondo silenzio della ragione" (p. 275). Rimane però il problema se questo silenzio sia soltanto il rifiuto di parlare di quanto non si sa con certezza, e quindi lasci lo spazio libero per un'altra possibilità della religione, non già tutta "moralizzata" a priori all'interno della ragione; o non sia invece il non poter (e il *non dover*) ascoltare nient'altro che il puro comando della ragione, nella forma auto-referenziale della legge morale.

Che è poi il problema, molto dibattuto in tutto il contesto dell'Illuminismo, e che Kant presenterà come un banco di prova decisivo dell'intera filosofia "critica" del rapporto tra pura religione razionale e fede storico-rivelata, più specificamente tra religione naturale e cristianesimo.

Su questa soglia mi fermo, non solo per mancanza di tempo e per il fatto che è sicuramente più nota la concezione e insieme la "riduzione" moralistica della "religione cristiana" fatta da Kant, che la chiama, appunto, l'unica religione morale, sostenendo poi con tutta coerenza che "il principio cristiano della morale come tale *non* è teologico (e pertanto eteronomo), ma è l'autonomia della ragion pura pratica per se stessa" (*Critica della ragion pratica*, it. p. 61). C'è anche un motivo più essenziale, che appartiene alla natura stessa dell'oggetto che oggi abbiamo affrontato. Infatti, proprio attraverso l'interpretazione kantiana della religione, come struttura a priori e di uso immanente della ragione (e a prescindere dall'uso che egli stesso fa, per i suoi fini, della "materia" storica della tradizione cristiana), ci si può chiedere se davvero il Cristianesimo, per quello che esso dice di se stesso, possa ancora essere chiamato a buon diritto una "religione".