



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Corso di laurea in Filosofia

Sulla concezione kantiana di Dio tra ragione teoretica e ragione pratica

Relatore  
Prof. Gabriele Tomasi

Laureando: Francesco Banditori  
Matricola: 2051336

Anno Accademico 2023-2024

## Indice

1. Introduzione	p. 3
2. Le idee trascendentali	p. 3
3. L'idea di Dio	p. 6
4. Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio	p. 9
4.1. La prova ontologica	p. 11
4.2. La prova cosmologica	p. 12
4.3. La prova fisico-teologica	p. 13
5. La funzione regolativa delle idee	p. 15
6. La fede dottrinale	p. 20
7. Il sommo bene e l'antinomia della ragion pratica	p. 23
8. La fede morale nell'immortalità dell'anima e nell'esistenza di Dio	p. 26
9. La libertà in quanto postulato	p. 30
10. Il primato della ragione pratica su quella teoretica	p. 32
11. Conclusione	p. 36

## 1. Introduzione

L'obiettivo di questa tesi è mettere a confronto la metafisica speculativa e la metafisica pratica di Immanuel Kant (Königsberg, 1724 – 1804), con particolare attenzione al tema di Dio. Ci baseremo esclusivamente sulle tre Critiche: la *Critica della ragion pura* (prima edizione: 1781; seconda edizione, ampiamente rimaneggiata: 1787), la *Critica della ragion pratica* (1788) e la *Critica della facoltà di Giudizio* (1790).

Ripercorreremo l'opera del filosofo dalla dimostrazione dell'inconoscibilità di Dio sino all'affermazione della necessità di postularlo, cercando di chiarire il significato del primato della ragione pratica su quella teoretica. Questo itinerario ci permetterà di toccare altri punti stimolanti del pensiero di Kant, quali la funzione regolativa delle idee trascendentali (anima, mondo e Dio) per la nostra conoscenza, e il tema della fede. Vedremo come quest'ultima non si basi solo su motivi di carattere morale, ma anche su considerazioni teoretiche, e la coglieremo come atteggiamento proposizionale che appartiene all'essenza dell'essere umano.

Ci appoggeremo prevalentemente al terzo capitolo della Dialettica trascendentale e al Canone della ragion pura, all'interno della prima Critica; alla Dialettica della ragion pura pratica nella seconda Critica; e ai paragrafi dall'84 al 91 della terza Critica.

## 2. Le idee trascendentali

Kant nella *Critica della ragion pura*, dopo aver dedicato l'Estetica trascendentale alla sensibilità e alle sue condizioni a priori (le intuizioni pure di spazio e tempo) e l'Analitica trascendentale alle condizioni a priori della sintesi di qualsiasi datità sensibile per formare l'oggetto fenomenico (le categorie e l'io penso, che insieme compongono l'intelletto), nella Dialettica trascendentale tratta della terza e ultima facoltà conoscitiva dell'essere umano, cioè la ragione. Scrive Kant:

Se l'intelletto è una facoltà di dare unità alle apparenze mediante le regole, la ragione è allora la facoltà di dare unità alle regole dell'intelletto, in base a principi. Perciò la ragione non si rivolge mai direttamente all'esperienza, o ad un qualche oggetto, ma si indirizza all'intelletto, per dare *a priori*, mediante concetti, un'unità alle molteplici conoscenze di esso: tale unità può chiamarsi unità della ragione, ed è di natura del tutto differente dall'unità che può essere prodotta dall'intelletto<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Kant 1976, p. 366.

L'intelletto riceve il materiale dell'intuizione, lo sussume sotto i propri concetti (le categorie), lo riferisce ad una medesima coscienza (tramite l'io-penso, o appercezione trascendentale) e permette così di formulare i giudizi che compongono la nostra conoscenza; i dati dell'intuizione si conformano necessariamente alle categorie, senza di esse non vi sarebbe infatti alcuna esperienza. La ragione invece non si riferisce al materiale dell'intuizione, bensì ai giudizi dell'intelletto: il suo obiettivo è quello di ricondurre a priori la nostra conoscenza sotto il minor numero possibile di principi; tuttavia, i nostri giudizi non si conformano necessariamente a quest'esigenza di unità. Ritenerne che questi principi, come le categorie, si riferiscano costitutivamente alle cose genera un'illusione, e questo è il motivo per cui Kant intitola "Dialettica" la sezione della sua opera dedicata alla ragione.

La Dialettica si chiama poi "trascendentale" poiché non tratta di un'illusione logica, che, derivando da una mancanza di attenzione, si dissolve non appena scoperta, bensì di un'illusione che, basandosi su principi e concetti a priori della ragione, non può mai essere estirpata completamente; per svelarla è necessaria una meticolosa indagine critica delle nostre facoltà conoscitive, ma, anche dopo essere stata svelata, essa continuerà a trarre in inganno e a tentare persino il più saggio tra gli uomini. Kant scrive:

In realtà, la molteplicità delle regole e l'unità dei principi costituiscono un'esigenza della ragione, per portare l'intelletto ad un perfetto accordo con se stesso, allo stesso modo che l'intelletto sottomette a concetti il molteplice dell'intuizione, portandola così ad una connessione. Ma una siffatta proposizione fondamentale non prescrive alcuna legge agli oggetti, e non contiene in generale il fondamento della possibilità di conoscerli e di determinarli come tali. Tale proposizione, piuttosto, è semplicemente una legge soggettiva di economia [...]<sup>2</sup>.

L'illusione sorge appunto quando si fraintende questa massima soggettiva della ragione per una legge dotata di validità oggettiva. Ma qual è questa massima della ragione? Nel suo impiego logico la proposizione fondamentale "consiste nel trovare, per la conoscenza condizionata dell'intelletto, l'incondizionato con cui venga completata l'unità di tale conoscenza"<sup>3</sup>: nel suo uso logico la ragione si occupa della connessione dei giudizi forniti dall'intelletto, ovvero considera ogni proposizione come se fosse la conclusione di un sillogismo e va alla ricerca della sua premessa maggiore, in altre parole cerca la condizione universale da cui il giudizio deriva e, risalendo nella serie delle condizioni fino a che le è possibile, mira all'incondizionato.

"Questa massima logica – scrive però Kant – non può peraltro diventare un principio della ragione pura, se non quando si assuma che, se il condizionato è dato, è data altresì (cioè, è contenuta

---

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 369.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 370.

nell'oggetto e nella sua connessione) l'intera serie delle condizioni subordinate le une alle altre, la quale è quindi essa stessa incondizionata"<sup>4</sup>.

Qui Kant, come spesso accade nella sua opera, fa derivare un principio trascendentale da un principio logico; come si giustifica questo passaggio? In realtà la risposta è abbastanza semplice: i principi logici astraggono dal contenuto dei giudizi; quindi, sono in grado di connettere solo le proposizioni già possedute dal nostro intelletto, ma non di cercarne delle nuove per conferire alla nostra conoscenza maggiore estensione ed unità, eppure è proprio questo l'obiettivo della ragione. Come afferma Marcus Willaschek, "Since the logical use of reason as such does not lead us to discover new cognitions, we thus see that, considered in isolation, it cannot succeed in achieving the unity of reason, since at any given point in time many of the pieces required for full systematic unity will still be missing"<sup>5</sup>.

Da questa proposizione fondamentale della ragione pura deriveranno proposizioni e concetti che pretendono di attingere all'incondizionato, per questo non potranno mai far parte della nostra conoscenza; infatti, si possono conoscere solamente gli oggetti di un'esperienza possibile, i quali sono necessariamente condizionati *in primis* perché intuiti nel tempo, quindi sempre preceduti da uno stato che ne costituisce la causa. Kant è chiarissimo su questo punto:

Le proposizioni fondamentali, che sorgono da questo supremo principio della ragione pura, saranno peraltro trascendenti, rispetto a tutte le apparenze; ossia, non si potrà mai fare un uso empirico di tale principio, che sia adeguato ad esso. Questo principio si distinguerà dunque completamente da tutte le proposizioni fondamentali dell'intelletto (il cui uso è del tutto immanente, in quanto esse hanno come unico tema la possibilità dell'esperienza)<sup>6</sup>.

Per questo motivo Kant, ispirandosi esplicitamente a Platone, chiama "idee" i concetti a priori che la ragione produce seguendo il supremo principio del suo uso:

Platone si servì del termine idea in un modo, onde si vede bene che egli ha inteso esprimere con esso un qualcosa, che non soltanto non è mai derivato dai sensi, ma che oltrepassa di molto persino i concetti dell'intelletto (di cui si occupò Aristotele), in quanto nell'esperienza non si ritrova mai alcunché che vi sia adeguato<sup>7</sup>.

Le idee della ragione si riferiscono sempre all'incondizionato, ovvero alla "totalità assoluta nella sintesi delle condizioni"<sup>8</sup>, sia che questa abbia un termine primo sia che permetta un illimitato retrocedere nella serie delle condizioni; "e l'intera serie dev'essere incondizionatamente vera, se è

---

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Willaschek 2018, p. 130.

<sup>6</sup> Kant 1976, p. 371.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 374.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 384.

destinato a valere come vero il condizionato, che è considerato come una conseguenza derivante da essa”<sup>9</sup>.

Al termine dell’Introduzione alla Dialettica trascendentale Kant dispone finalmente le idee della ragione in tre classi: “la prima di queste contiene l’unità assoluta (incondizionata) del soggetto pensante; la seconda, l’unità assoluta della serie delle condizioni dell’apparenza; la terza, l’unità assoluta della condizione di tutti gli oggetti del pensiero in generale”<sup>10</sup>.

La prima è l’idea di anima, oggetto della psicologia razionale, la seconda è l’idea di mondo, oggetto della cosmologia razionale, e la terza è l’idea di Dio, oggetto della teologia razionale. Queste sono pseudo-scienze in quanto appunto si fondano su idee, i cui oggetti non possono essere esibiti dall’esperienza e dunque non saranno mai conosciuti.

Per lo scopo della presente tesi non è necessario trattare dei paralogismi (i sillogismi capziosi in cui incappa la psicologia razionale, nei quali il termine medio non assume il medesimo significato nelle due premesse) e delle antinomie (le contraddizioni apparentemente insolubili a cui va incontro la cosmologia razionale); ci rivolgeremo quindi direttamente all’ultimo capitolo della Dialettica trascendentale, dedicato all’idea di Dio.

### 3. L’idea di Dio

Il terzo capitolo della Dialettica trascendentale si intitola “L’ideale della ragion pura”, questo perché ha ad oggetto non una semplice idea, ma appunto un ideale: “con questo – scrive Kant –, io intendo l’idea non semplicemente *in concreto*, bensì *in individuo*, cioè come una cosa singola, determinabile, o anche determinata, solo mediante l’idea”<sup>11</sup>.

Kant poco dopo fa un esempio in cui chiarisce il rapporto tra idea e ideale: “La virtù, e con essa la saggezza umana in tutta la sua purezza, sono idee. Ma il saggio (degli Stoici) è un ideale, cioè un uomo, che esiste semplicemente nel pensiero, ed è tuttavia pienamente adeguato all’idea della saggezza. Allo stesso modo che l’idea fornisce la regola, così l’ideale serve in tal caso di archetipo per la completa determinazione della copia”<sup>12</sup>. Entrambi questi concetti sono trascendenti, ovvero non troveranno mai un corrispettivo a loro compiutamente adeguato nell’esperienza, ma non sono per questo inutili: l’idea di virtù funge infatti da massima del nostro comportamento, mentre l’ideale del saggio ci motiva ancor di più ad agire moralmente, anzi, senza questi concetti non saremmo minimamente in grado di giudicare le nostre e le altrui azioni, poiché non avremmo alcun termine di

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 389.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 390.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 600.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 601.

paragone a cui rapportare tale valutazione. Kant, infatti, scrive: “Questi ideali, sebbene non si possa loro concedere una realtà oggettiva (esistenza), non per questo tuttavia sono da considerare come chimere, ma forniscono piuttosto un indispensabile criterio alla ragione, la quale richiede il concetto di ciò che è perfetto nella propria specie, per valutare e misurare in base ad esso il grado e i difetti di ciò che è imperfetto”<sup>13</sup>.

Qui Kant, per semplicità, porta un esempio in ambito pratico; tuttavia, le idee svolgono lo stesso ruolo in ambito teoretico: esse forniscono il criterio per giudicare e per provare ad emendare le imperfezioni della nostra conoscenza. Di questa funzione parleremo più ampiamente in seguito; ora cerchiamo di ricostruire in che modo, secondo Kant, la ragione elabori a priori l’ideale trascendentale.

Kant comincia la sua deduzione dell’ideale delineando due principi: il principio della determinabilità e il principio della determinazione completa.

Il principio della determinabilità recita: “per ogni coppia di predicati contrapposti contraddittoriamente fra loro, un solo predicato può toccare al concetto dato”<sup>14</sup>.

Il principio della determinazione completa stabilisce, invece, che: “per tutti i predicati possibili delle cose, in quanto essi sono confrontati con i loro opposti, ogni volta uno dei due predicati contrapposti deve toccare alla cosa data”<sup>15</sup>.

Entrambe sono proposizioni fondamentali a priori, tuttavia la prima è un principio logico, mentre la seconda è un principio trascendentale: il principio della determinabilità si riferisce a concetti, astruendo dal loro contenuto e curandosi solo della forma della conoscenza; il principio della determinazione completa si riferisce a cose, considerando l’insieme di tutti i predicati delle cose in generale. “Esso [...] contiene un presupposto trascendentale, quello cioè della materia per ogni possibilità, la quale deve contenere *a priori* i *data* per la possibilità particolare di ogni cosa”<sup>16</sup>. La ragione presuppone dunque un concetto che contiene la sintesi di tutti i predicati possibili come condizione di possibilità di qualsiasi cosa. Da ciò segue che per conoscere compiutamente una cosa è necessario determinarla positivamente o negativamente in rapporto ad ogni predicato possibile. “La determinazione completa è di conseguenza un concetto, che noi non possiamo mai rappresentare in concreto nella sua totalità, e si fonda quindi su di un’idea, la quale ha la sua sede unicamente nella ragione [...]”<sup>17</sup>.

Questo ideale assomma in sé ogni predicazione, anche se è evidente che molti predicati verranno eliminati in quanto già contenuti in altri, oppure in quanto incompatibili tra loro; è questo, ad esempio,

---

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 601-602.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 603.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 604.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

il caso delle negazioni dei predicati, le quali non sono incluse in questo concetto poiché sarebbero in contraddizione con le loro affermazioni e perché del resto “la negazione logica [...] non inerisce mai propriamente ad un concetto, bensì soltanto alla relazione, nel giudizio, di questo concetto con un altro [...]”<sup>18</sup>.

Kant chiama questo sostrato della possibilità di tutte le cose “*omnitudo realitatis*”, ovvero l’idea di un totale della realtà. “E la determinazione completa di ogni cosa si fonda sulla limitazione di questo totale della realtà, nel senso che una certa parte di essa viene attribuita alla cosa in questione, mentre il resto ne è escluso [...]”<sup>19</sup>. Le negazioni sono dunque gli unici predicati che permettono di distinguere le cose dall’“*ens realissimum*”, nome col quale Kant designa l’ideale in quanto sintesi di ogni realtà (Kant chiama indifferentemente l’ideale della ragione pura “ente realissimo”, “ente originario”, “ente supremo” ed “ente di tutti gli enti”). Kant propone una similitudine che può aiutare a comprendere meglio ciò che intende: “Tutta la molteplicità delle cose non è altro se non una corrispondente varietà di modi di limitare il concetto della realtà suprema, che è il sostrato comune delle cose; allo stesso modo, tutte le figure sono possibili soltanto come modi diversi di limitare lo spazio infinto”<sup>20</sup>.

Da come ne abbiamo parlato, sembra però che gli enti derivati, essendo limitazioni dell’ente supremo, lo costituiscano come delle parti formano un insieme. Kant scongiura questa interpretazione affermando chiaramente che ogni ente derivato, presupponendo l’ente originario, non può certo costituirlo: “Alla base della possibilità di tutte le cose, piuttosto, la realtà suprema dovrebbe stare in quanto fondamento, e non già in quanto insieme”<sup>21</sup>. Di conseguenza “l’ideale dell’ente originario dovrà altresì essere pensato come semplice”<sup>22</sup>.

Solo a questo punto Kant identifica esplicitamente l’ipostatizzazione di questa idea con il concetto di Dio, inteso in senso trascendentale (è evidente che qui non si sta parlando di Dio sulla base di un testo sacro, ma come concetto prodotto a priori dalla ragione). Tuttavia quest’idea è un concetto che la ragione pone a fondamento della determinazione completa delle cose; non ci è dunque lecito ipostatizzarla, richiedendo che il concetto della sintesi di ogni realtà sia dato oggettivamente. “Quest’ultima è una semplice finzione, mediante cui noi raccogliamo e realizziamo il molteplice della nostra idea in un ideale inteso come ente separato”<sup>23</sup>.

Come nota Marcus Willaschek, questa, come ogni altra illusione trascendentale, affrontata nella Dialettica, dipende dall’assunzione implicita di realismo trascendentale. Secondo questa posizione

---

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 605.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 607.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 608.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 609.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 610.



gli oggetti empirici sarebbero cose in sé, ovvero noumeni in senso positivo (oggetti di un'intuizione intellettuale), dunque vi sarebbe una corrispondenza necessaria tra i principi della ragione e la struttura della realtà empirica. Assumendo questa tesi, si ritiene inevitabilmente che le idee della ragione rappresentino degli oggetti reali, nonostante questi non possano essere esibiti da alcuna esperienza.

Per Kant, invece, l'intuizione umana è sensibile, dunque possiamo conoscere solo gli oggetti di un'esperienza possibile: le idee, essendo concetti trascendenti, sono per noi inconoscibili e non possono ricevere, dal punto di vista teoretico, alcuna realtà oggettiva. In questo le idee si differenziano dalle categorie: queste ultime sono immanenti, ovvero possiedono realtà oggettiva, in quanto sono necessarie per elaborare la molteplicità sensibile in un'esperienza coerente. L'obiettivo di Kant nella *Dialettica* è proprio combattere il realismo trascendentale, mostrando le illusioni a cui si giunge pretendendo di valicare il limite dell'esperienza imposto nelle sezioni precedenti dell'opera; la difficoltà sta nel fatto che: “Even though transcendental realism is not itself a rational principle, it is part of what Kant calls ‘common human reason’ insofar as it is an intuitively plausible background assumption we automatically rely on unless we critically reflect on it”<sup>24</sup>.

#### 4. Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio

Kant afferma però che la derivazione a priori dell'ente realissimo non è sufficiente per convincere la ragione dell'esistenza dell'oggetto corrispondente a questo ideale; egli scrive infatti all'inizio della sezione terza dell'Ideale della ragion pura: “la ragione, tuttavia, osserva troppo facilmente il carattere ideale e semplicemente fittizio di un tale presupposto, per lasciarsi convincere su questa sola base ad ammettere senz'altro come un ente reale una semplice creatura del suo pensiero [...]”<sup>25</sup>. Per questo prosegue analizzando le dimostrazioni dell'esistenza di Dio e mostrandone la fallacia.

Kant in questa sezione attuerà la famosa tripartizione delle prove dell'esistenza di Dio in ontologica, cosmologica e fisico-teologica; tuttavia, prima di procedere a questo, tratta dell'unico argomento che la ragione, anche la più comune, elabora spontaneamente per giustificare l'esistenza dell'ente supremo; considera infatti le dimostrazioni sopra citate “semplici invenzioni della sottigliezza scolastica”<sup>26</sup>, sofisticazioni di quest'unico argomento naturale. Così lo presenta Kant:

---

<sup>24</sup> Willaschek 2018, p. 269.

<sup>25</sup> Kant 1976, p. 612.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 627.

Tale è dunque il cammino naturale della ragione umana. Essa si convince anzitutto dell'esistenza di un qualche ente necessario. In questo ente, la ragione riconosce un'esistenza incondizionata. Essa cerca, in seguito, il concetto di ciò che è indipendente da ogni condizione, e lo trova in ciò che è esso stesso la condizione sufficiente di tutto il resto, ossia in ciò che contiene ogni realtà. Il tutto senza limiti, peraltro, è unità assoluta, e porta con sé il concetto di un ente unico, cioè dell'ente supremo; e la ragione conclude dunque che l'ente supremo, in quanto fondamento originario di tutte le cose, esiste in modo assolutamente necessario<sup>27</sup>.

L'essere umano inferisce da un'esistenza contingente ad un'esistenza necessaria: senza quest'ultima si procederebbe all'infinito nel regresso delle condizioni e il condizionato sprofonderebbe nel nulla. Convintasi dell'esistenza di un ente incondizionatamente necessario, la ragione cerca il concetto più adeguato a ricevere questa determinazione, “non tanto per inferire allora *a priori* dal concetto di esso alla sua esistenza [...], bensì soltanto per trovare, fra tutti i concetti di cose possibili, quello che non abbia nulla di contrastante alla necessità assoluta”<sup>28</sup>. La ragione ritiene poi che il concetto più degno di ricevere questo privilegio sia quello dell'*ens realissimum*. Su questo argomento, anche se implicito, si basa sin dall'antichità l'evoluzione dei culti religiosi dal politeismo al monoteismo: “Presso tutti i popoli, perciò, noi vediamo mostrarsi, attraverso il loro più cieco politeismo, qualche scintilla tuttavia di monoteismo: a questo ultimo essi sono stati condotti, non già dalla riflessione e da una profonda speculazione, bensì soltanto da una tendenza naturale – chiaritasi gradualmente – dell'intelletto comune”<sup>29</sup>.

Questa tuttavia non è una vera dimostrazione, in quanto non si basa su una deduzione, ma su una inferenza alla miglior spiegazione; questo argomento non ci permette infatti di affermare che il concetto di un ente illimitato qualsiasi, il quale non è dotato della somma realtà, sia incompatibile con la necessità assoluta. “Piuttosto, ci rimane aperta la possibilità, di considerare tutti gli altri enti illimitati come egualmente necessari in modo incondizionato, sebbene noi non possiamo dedurre la loro necessità dal concetto generale che abbiamo di essi. A questo modo, peraltro, il suddetto argomento non ci ha procurato il minimo concetto sulle proprietà di un ente necessario, e non ha fornito proprio nessun risultato”<sup>30</sup>.

La ragione speculativa ha raffinato nei secoli i suoi strumenti e, non soddisfatta di questa “prova”, ha tentato più volte di dedurre effettivamente l'esistenza di Dio. Secondo Kant tutti questi tentativi possono essere ricondotti alle tre dimostrazioni fondamentali già elencate.

---

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 614-615.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 613.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 617.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 616.

Tutte le strade che si possono prendere a questo fine, o muovono dall'esperienza determinata e dalla particolare costituzione – così conosciuta – del nostro mondo sensibile, risalendo poi, secondo le leggi della causalità, sino alla causa più alta fuori del mondo; o pongono empiricamente a fondamento soltanto un'esperienza indeterminata, cioè una qualche esistenza; oppure infine fanno astrazione da ogni esperienza, e del tutto *a priori* concludono da semplici concetti all'esistenza della causa più alta. La prima dimostrazione è quella fisico-teologica, la seconda è quella cosmologica, la terza è la dimostrazione ontologica. Un numero maggiore di dimostrazioni non esiste, né può d'altronde esistere<sup>31</sup>.

Seguendo Kant, esamineremo queste tre prove nell'ordine inverso rispetto a quello in cui le abbiamo elencate ora, in quanto scopriremo che ognuna di esse non riesce a raggiungere il suo scopo senza presupporre la dimostrazione ontologica.

#### 4.1. La prova ontologica

Questa dimostrazione afferma che il predicato dell'esistenza è già contenuto nel concetto di Dio, ovvero del più reale fra gli enti, dunque negare Dio implica una contraddizione. Kant risponde ai difensori di questa prova: “voi siete già caduti in contraddizione, quando avete introdotto nel concetto di una cosa – che volete pensare unicamente nella sua possibilità – il concetto della sua esistenza, sia pure celato sotto altro nome”<sup>32</sup>; “voi avete presupposto un'esistenza come appartenente alla possibilità, ed avete poi preteso di dedurre l'esistenza dalla possibilità interna, il che non è altro se non una misera tautologia”<sup>33</sup>. Del resto, che l'esistenza di una cosa si possa pensare come interna al suo concetto, significa che l'esistenza è una proprietà analitica; ma, se fosse analitica, non aggiungerebbe nulla al pensiero della cosa, il quale si identificherebbe quindi con la cosa stessa. L'esistenza è però una proprietà sintetica. Solo i predicati analitici non possono essere negati senza negare al tempo stesso il soggetto, in quanto sono implicitamente contenuti in esso; questa possibilità sussiste invece per i predicati sintetici, che aggiungono qualcosa di nuovo al soggetto sulla base di un'esperienza: se quest'ultima non giustifica l'attribuzione del predicato al soggetto, il primo può essere negato senza per questo negare la possibilità interna del secondo. “E così il reale – scrive Kant – non contiene nulla di più che il semplicemente possibile”<sup>34</sup>; “nel caso in cui l'oggetto contenesse qualcosa di più che il concetto – il mio concetto non esprimerebbe l'intero oggetto e non sarebbe quindi il suo concetto adeguato”<sup>35</sup>. Allora, per poter attribuire l'esistenza ad un concetto, è necessario fare esperienza dell'oggetto ad esso corrispondente, ma questo è escluso per definizione a riguardo

---

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 617-618.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 622.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 624.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

delle idee trascendentali. Rispetto a queste “non vi è assolutamente alcun mezzo per conoscere la loro esistenza, poiché questa dovrebbe venir conosciuta del tutto *a priori*”<sup>36</sup>. Anzi, non si può comprendere a priori nemmeno la possibilità dell’ente supremo, in quanto il concetto della sintesi di tutte le qualità reali non esplicita quali siano queste proprietà nello specifico e, anche se le conoscessimo, “non avrebbe luogo alcun giudizio al riguardo, poiché il carattere della possibilità di conoscenze sintetiche deve sempre essere cercato soltanto nell’esperienza”<sup>37</sup>. In una glossa di questa sezione leggiamo infatti: “Il concetto è sempre possibile, se non contraddice a se stesso [...]. Ma il concetto può nondimeno essere vuoto, quando non si provi distintamente la realtà oggettiva della sintesi onde il concetto è prodotto; tale prova, peraltro, come abbiamo mostrato sopra, si fonda su principi dell’esperienza possibile, e non già sulla proposizione fondamentale dell’analisi (il principio di non contraddizione)”<sup>38</sup>. Insomma, non è lecito dedurre la possibilità trascendentale (reale) da quella logica.

#### 4.2. La prova cosmologica

Tale prova è detta anche “*a contingentia mundi*”. “Essa suona così: se qualcosa esiste, deve esistere altresì un ente assolutamente necessario. Ma io stesso, almeno, esisto: dunque esiste un ente assolutamente necessario”<sup>39</sup>. “La dimostrazione procede poi così: l’ente necessario può venire determinato in un unico modo, cioè mediante uno solo tra tutti i predicati contrapposti possibili, e quindi dev’essere determinato compiutamente dal proprio concetto. Riguardo ad una cosa, peraltro, è possibile un unico concetto, che la determini *a priori* compiutamente, cioè il concetto di *ens realissimum*. Il concetto del più reale fra tutti gli enti è dunque l’unico, mediante cui possa essere pensato un ente necessario, e quindi si dovrà concludere, che esiste necessariamente un ente supremo”<sup>40</sup>. Si nota immediatamente la prossimità con l’unico argomento naturale per l’esistenza di Dio, analizzato in precedenza: l’unica differenza che sussiste tra i due è che, mentre l’argomento naturale assegna all’ente realissimo l’esistenza necessaria poiché lo giudica il concetto più degno di questa attribuzione (è un’inferenza alla miglior spiegazione), la prova cosmologica pretende di derivare la realtà illimitata di un ente a partire dalla sua necessità incondizionata (è una deduzione). Questa dimostrazione, nonostante sembri operare un’inferenza opposta rispetto alla prova ontologica, in ultima istanza si appella ad essa: “qui tuttavia si presuppone, come risulta chiaro, che il concetto

---

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 625.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 626.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 622.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 628.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 629.

di un ente dotato della realtà suprema soddisfi pienamente al concetto della necessità assoluta nell'esistenza, ossia, che si possa concludere da quella realtà a questa necessità: una proposizione, questa, che è stata asserita dall'argomentazione ontologica"<sup>41</sup>. Questa dimostrazione dunque ci riporta al sentiero senza meta dal quale prometteva di allontanarsi.

Oltre a ciò vi sono alcune assunzioni dialettiche alla base di questa prova; ad esempio, "vi è la proposizione fondamentale trascendentale, che conclude dal contingente ad una causa: tale proposizione ha un'applicazione soltanto nel mondo dei sensi, e al di fuori di questo è addirittura priva di significato"<sup>42</sup>, tuttavia qui essa è impiegata proprio per raggiungere un ente esterno al mondo. "In secondo luogo, vi è la proposizione fondamentale, che deduce una prima causa dall'impossibilità di una serie infinita di cause date come sovraordinate l'una all'altra nel mondo dei sensi"<sup>43</sup>. Questa proposizione non è valida nell'esperienza, dove anzi la legge di causalità ci impone di considerare ogni fenomeno come condizionato, e certamente non può esserlo al di fuori di essa, dato che ogni conoscenza sintetica non può che basarsi su di un'intuizione sensibile.

Abbandoniamo così le dimostrazioni trascendentali, ovvero quelle tentate sulla base di principi puri della ragione, a prescindere da qualsiasi principio empirico (la prova cosmologica muove sì dall'esperienza di un'esistenza, tuttavia di un'esistenza in generale, della quale si trascura qualsiasi carattere particolare), e andiamo a seguire Kant nella confutazione dell'ultima dimostrazione rimasta dell'esistenza di Dio: la prova fisico-teologica.

#### 4.3. La prova fisico-teologica

"Questa dimostrazione – scrive Kant – merita sempre di essere nominata con rispetto. Essa è la più antica, la più chiara, quella massimamente conforme alla comune ragione umana. Essa rianima lo studio della natura, e d'altra parte riceve essa stessa la propria esistenza da tale studio, acquistando così forze sempre nuove"<sup>44</sup>. Essa sostiene che la varietà, l'ordine, la finalità e la bellezza che il mondo esibisce sia a livello macroscopico che a livello microscopico non possono non essere un prodotto intenzionale, "esiste dunque una causa sublime e saggia (o parecchie cause), la quale dev'essere la causa del mondo, non semplicemente come natura onnipotente e operante alla cieca, che è causa mediante la fecondità, bensì come intelligenza, che è causa mediante la libertà"<sup>45</sup>; l'unità di questo principio razionale si evince dall'unità della relazione reciproca delle parti del mondo. La prova

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 630.

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 631-632.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 632.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 643.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 644.

fisico-teologica inferisce dunque dall'analogia tra alcuni prodotti naturali e quelli umani all'esistenza di un artefice sovrumano della natura dotato di intelletto e volontà. L'esistenza di questo Dio antropomorfo è l'unico modo che noi abbiamo di renderci comprensibile la meraviglia che è il mondo, non per questo tuttavia la prova risulta valida, e ora ne vedremo il motivo.

Questa dimostrazione si basa sulla contingenza della forma, non della materia delle cose; dunque, "potrà tutt'al più provare un architetto del mondo, sempre assai ostacolato riguardo alla plasmabilità della materia da lui elaborata, ma non proverà un creatore del mondo, all'idea del quale tutto sia sottomesso"<sup>46</sup>. Per raggiungere il concetto di un ente originario, causa di tutte le cose (compresa la loro sostanza), è dunque necessario partire dalla contingenza della materia; così facendo stiamo però integrando alla prova fisico-teologica quella cosmologica, che deriva un'esistenza necessaria da un'esistenza contingente. A questo punto, dovendo determinare compiutamente il concetto di questo ente incondizionato, si deduce che esso coincide con il concetto sufficiente alla determinazione completa di ogni cosa, ovvero con l'*ens realissimum*, ricadendo nella dimostrazione ontologica. "Così la prova fisico-teologica, in realtà, riesce a raggiungere il suo scopo solo mediante la ragione pura, sebbene abbia inizialmente negato ogni parentela con questa, ed abbia dichiarato di fondarsi per intero su chiare prove tratte dall'esperienza"<sup>47</sup>.

Poiché sia la prova cosmologica che quella fisico-teologica presuppongono quella ontologica, quest'ultima "contiene pur sempre l'unico argomento possibile (quando si ammetta che una dimostrazione speculativa possa avere luogo), che nessuna ragione umana potrà trascurare"<sup>48</sup>. Non solo, per sé sola, la fisico-teologia non è in grado di dimostrare l'esistenza di Dio; "non può [...] fornire alcun concetto determinato della suprema causa del mondo, e non è perciò sufficiente per risultare un principio della teologia, il quale debba a sua volta costituire il fondamento della religione"<sup>49</sup>. Nella *Critica della facoltà di Giudizio* Kant approfondisce questo tema e chiarisce che questa insufficienza è dovuta al fatto che la fisico-teologia è in grado di spiegare i fenomeni naturali che sembrano essere finalisticamente ordinati tramite il concetto di un principio razionale, peraltro valido solo soggettivamente (in quanto ricavato da un'analogia con la capacità umana di produrre artefatti), ma non rivela un fine della natura in se stessa, il quale è necessario per determinare compiutamente il concetto del suo saggio autore. Nel § 85 della terza *Critica* leggiamo infatti: "In essa [la fisico-teologia] la relazione dei fini è, e dev'essere, sempre considerata come condizionata dalla natura, e quindi non può sorgere la questione dello scopo per cui la natura stessa esiste (il cui

---

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 646.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 647.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 644.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 647.

principio deve essere cercato fuori dalla natura), mentre dall'idea determinata di tale scopo dipende il concetto determinato di quella causa superiore e intelligente del mondo, e quindi la possibilità di una teologia"<sup>50</sup>. E ancora: "La fisico-teologia è dunque una teleologia fisica malintesa, utile alla teologia soltanto come preparazione (propedeutica), e non è sufficiente a tale scopo se non con l'aiuto di un principio estraneo, al quale si appoggia, ma non per se stessa, come il suo nome vorrebbe mostrare"<sup>51</sup>. Vedremo nel secondo capitolo che questo principio estraneo, che deve essere cercato fuori dalla natura, è la legge morale.

## 5. La funzione regolativa delle idee

Kant ha mostrato come qualsiasi pretesa di formulare giudizi speculativi riguardo all'anima e al mondo sia insensata, e come ogni tentativo di provare Dio da parte della ragione teoretica sia vano. Ma ciò non significa che le idee trascendentali siano semplicemente delle fantasie da combattere in quanto inutili. Infatti, esse hanno anche un'importante funzione positiva per la nostra conoscenza. Già nella seconda sezione del libro primo della Dialettica trascendentale leggiamo:

I concetti puri della ragione, riguardanti la totalità nella sintesi delle condizioni, sono perciò necessari, almeno come problemi, per portare, se possibile, l'unità dell'intelletto sino all'incondizionato, e sono fondati nella natura della ragione umana. Tuttavia tali concetti trascendentali possono del resto essere privi di un uso *in concreto* ad essi adeguato, e quindi, possono non avere altra utilità, che di indirizzare l'intelletto là dove il suo uso – venendo esteso quanto più ampiamente è possibile – sia al tempo stesso posto in un perfetto accordo con se stesso<sup>52</sup>.

Nonostante ogni nostra intuizione, e dunque ogni nostra conoscenza, sia condizionata, la ragione spinge l'intelletto ad andare alla ricerca dell'incondizionato nella sua indagine della natura per far sì che esso non si accontenti mai dei suoi risultati e del suo livello di approfondimento e che, di conseguenza, continui a porsi nuove domande e a cercare nuove risposte: le idee trascendentali permettono di estendere la nostra conoscenza, non potendo tuttavia entrare a far parte di essa. Abbiamo già visto che le idee, dipingendo la perfezione in un determinato ambito, forniscono alla ragione il criterio per giudicare e migliorare ciò che è imperfetto, nonostante quest'ultimo sia destinato a rimanere tale. Questo è evidente in ambito pratico, dove, pur non potendolo uguagliare, abbiamo bisogno di confrontarci con un ideale, ad esempio quello del saggio stoico, per poter giudicare e migliorare la nostra condotta. Ma per comprendere in che modo le idee della ragione pura

---

<sup>50</sup> Kant 1997, p. 561.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 569.

<sup>52</sup> Kant 1976, p. 382.

possano essere d'aiuto alla nostra impresa conoscitiva dobbiamo rivolgerci all'Appendice alla Dialettica trascendentale. Kant nutre la convinzione che ogni elemento a priori delle nostre facoltà abbia uno scopo, e che, quindi, abbia un impiego legittimo: non vi sono facoltà fallaci di per sé, solo il loro utilizzo può esserlo, e lo sarà appunto quando non sarà conforme al fine per il quale la determinata capacità è stata predisposta. Le idee trascendentali non possono essere impiegate costitutivamente, cioè per conoscere degli oggetti ad esse corrispondenti, ma hanno "un uso regolativo assai pregevole e indispensabilmente necessario"<sup>53</sup>, che consiste nel dirigere l'intelletto verso la massima unità e la massima estensione possibili. Scrive Kant:

Se passiamo in rassegna le conoscenze del nostro intelletto, in tutta la loro estensione, troviamo allora che ciò, di cui la ragione dispone in modo esclusivo, e che essa si sforza di costituire, è l'aspetto sistematico della conoscenza, cioè il collegamento di questa in base ad un principio. Questa unità della ragione presuppone sempre un'idea, cioè quella riguardante la forma di un tutto della conoscenza, tutto che precede la conoscenza determinata delle parti, e contiene le condizioni, per determinare *a priori*, rispetto ad ogni parte, la sua posizione e il suo rapporto con le altre parti<sup>54</sup>.

Nonostante la nostra conoscenza non possa realizzare un sistema completo dei principi che regolano il mondo, noi indaghiamo la natura sulla base di questa idea, avvicinandoci sempre di più ad essa. Questa idea non è ricavata dalla natura, bensì è contenuta a priori nella nostra ragione: "L'unità sistematica, intesa come semplice idea, è unicamente l'unità proiettata, che in sé dev'essere considerata non già come data, bensì soltanto come problema. Tale unità serve tuttavia a trovare un principio per l'uso molteplice e particolare dell'intelletto, guidando così quest'uso altresì verso i casi che non sono dati, e rendendolo coerente"<sup>55</sup>. Quest'idea non solo ci spinge ad organizzare sistematicamente il *corpus* di conoscenze che già possediamo, ma ci guida anche nell'acquisizione di nuove conoscenze. Per questo l'unità sistematica non è semplicemente un principio logico della ragione, ma anche un principio trascendentale. Kant scrive:

Il risparmio dei principi diventa non soltanto una proposizione fondamentale economica della ragione, bensì una legge interna della natura. In realtà non si riesce a comprendere, come un principio logico dell'unità razionale delle regole possa avere luogo, se non viene presupposto un principio trascendentale, mediante cui sia assunta a priori come necessaria, e come inerente agli oggetti stessi, una tale unità sistematica<sup>56</sup>.

La ragione non potrebbe, nel suo uso logico, organizzare le conoscenze che deteniamo all'insegna dell'unità, se non ritenesse che questa inerisca oggettivamente alla natura. Questa idea ha

---

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 659.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 660.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 662.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 664.



effettivamente una validità oggettiva: essa è la condizione di possibilità della sistematicità della nostra conoscenza; tuttavia, non è la condizione di conoscibilità di alcun oggetto determinato. Essendo un prodotto della ragione, non è utile a determinare l'oggetto fenomenico, ma a collegare giudizi tra loro. La natura non esibirà mai una perfetta unità sistematica, questa è appunto un'idea che ci guida nella nostra indagine teoretica spronandoci a cercare incessantemente quest'unità, senza tuttavia dirci sino a che punto essa sia concretamente realizzabile. Senza questa idea non sorgerebbe nemmeno il concetto di legge universale: senza l'idea della conoscenza come un tutto sistematico, che implica la parsimonia dei principi, non cercheremmo una legge che vale ovunque e che interpreta gli eventi più diversi come manifestazioni dello stesso fenomeno: ad esempio, Newton non avrebbe nemmeno pensato la legge di gravitazione universale, che unifica fenomeni terrestri e fenomeni celesti, considerati così a lungo radicalmente distinti.

Attenzione, questo non è un tentativo ipotetico della ragione: essa non sta semplicemente cercando fenomeni la cui spiegazione si accordi con il principio dell'unità, al fine di fornire verosimiglianza a quest'ultimo; la ragione lo sta presupponendo per fornire coerenza alla conoscenza stessa: “Una siffatta intenzione egoistica – scrive Kant –, tuttavia, può essere assai facilmente distinta dall'idea, in base alla quale ciascuno presuppone che questa unità razionale sia conforme alla natura stessa, e che a questo proposito la ragione non vada mendicando, ma piuttosto comandi, pur senza poter determinare i limiti di questa unità”<sup>57</sup>.

Ovviamente, però, tale principio ha anche delle basi oggettive: se in natura non vi fosse una molteplicità di cose distinte, le quali tuttavia presentano certe somiglianze, tanto da poterle ricondurre sotto concetti, l'intelletto non avrebbe un'occupazione e dunque non sussisterebbe nemmeno.

L'idea dell'unità sistematica si articola dunque in tre principi della ragione, di cui vi è sia una versione logica che una trascendentale: il principio dell'omogeneità, quello della specificazione e quello della continuità. Kant scrive:

La ragione prepara dunque il campo all'intelletto: 1) con un principio della omogeneità del molteplice entro generi superiori; 2) con un principio della varietà dell'omogeneo entro specie inferiori. E per completare l'unità sistematica, la ragione aggiunge ancora, in terzo luogo, una legge dell'affinità di tutti i concetti, legge che impone un passaggio continuo da ogni specie a ogni altra specie, mediante un graduale accrescimento della diversità. Possiamo chiamarli principi dell'omogeneità, della specificazione e della continuità delle forme<sup>58</sup>.

Il principio di omogeneità afferma che ogni concetto può essere ricondotto entro un genere più ampio, sino a giungere ad un genere unico e sommo; il principio di specificazione afferma che per ogni

---

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 666.

<sup>58</sup> *Ivi*, pp. 669-670.

concetto vi sono varie sottospecie (questa volta non si perviene ad una specie infima, in quanto ogni specie è pur sempre un concetto: denota un insieme, mai un individuo); il principio di continuità, che sorge dall'unione degli altri due, afferma che, essendo ogni specie una parte del genere supremo, l'insieme delle specie non può essere discreto, e che, di conseguenza, “non vi sono specie né sottospecie, che risultino (nel concetto della ragione) le più prossime fra loro, ma è ancor sempre possibile una specie intermedia, la cui differenza dalla prima e dalla seconda specie sia più piccola della differenza di queste specie tra loro”<sup>59</sup>. La continuità delle forme è un'idea che permette di produrre il carattere sistematico della conoscenza della natura, non è desunta da quest'ultima: essa implicherebbe infatti che tra due specie date sussistessero infinite sottospecie, il che è evidentemente impossibile. Questa legge non ha un'applicazione empirica determinata: essa non ci dice sino a che punto dobbiamo cercare questa graduale successione delle differenze tra le specie, ma ci sprona a continuare a cercarla, facendoci così avvicinare sempre di più ad una conoscenza sistematica ed esaustiva, pur non potendo mai farcela raggiungere.

Queste proposizioni fondamentali sono dunque “regolative”, non “costitutive”. Se vengono impiegati costitutivamente, il principio di omogeneità e quello di specificazione appaiono infatti contrastanti; mentre, invece, il conflitto di queste massime “è soltanto una divergenza e una reciproca limitazione dei metodi”<sup>60</sup> per soddisfare l'unico interesse della ragione: la sistematicità.

Le idee della ragione hanno lo stesso scopo dei principi trascendentali di cui abbiamo appena parlato: l'unità sistematica e la massima estensione della nostra conoscenza; a mio parere, le idee di anima, mondo e Dio si possono pensare come ipostatizzazioni di questo obiettivo. Queste non sono infatti concetti ostensivi, che mirino a determinare oggetti (è impossibile che tali oggetti si diano alla nostra intuizione), ma concetti euristici, che ci guidano nell'estensione della nostra conoscenza in conformità al fine appena citato. Concretamente noi deriviamo delle ipotesi empiriche da tali idee e cerchiamo una conferma della loro validità nel nostro studio della natura. Willaschek scrive: “Ideas of reason gain objective validity by representing not a real object but an ‘imagined one’, from which we ‘derive’ the empirical object in much the same way as we derive empirical hypotheses from regulative principles”<sup>61</sup>. Riguardo all'idea di anima, noi studieremo dunque i fenomeni del senso interno “come se” (*als ob*) appartenessero ad una sostanza semplice, permanente, spirituale e con identità personale, volendo considerare “tutte le capacità – per quanto è possibile – come derivate da un'unica capacità fondamentale”<sup>62</sup>. Riguardo all'idea di mondo, indagheremo la natura come se le serie delle cause naturali procedessero all'infinito; dunque, nello studio di un fenomeno proseguiremo

---

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 671.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 676.

<sup>61</sup> Willaschek 2018, p. 239.

<sup>62</sup> Kant 1976, p. 689.

indefinitamente nel regresso delle sue condizioni. “Tuttavia – scrive Kant –, non per questo noi neghiamo, al di fuori di tutte le apparenze, i fondamenti primi – semplicemente intelligibili – di esse, pur non essendo mai concesso a noi di far rientrare tali fondamenti entro il collegamento delle spiegazioni naturali, dal momento che non li conosciamo affatto”<sup>63</sup>. Infine, riguardo all’idea di Dio, considereremo l’insieme di tutti i fenomeni come se costituisse un’unità assoluta, che abbia alla sua origine l’“archetipo di ogni ragione”<sup>64</sup>. Kant, infatti, scrive:

La suprema unità formale, che si fonda soltanto su concetti della ragione, è l’unità delle cose, conforme a un fine; e l’interesse speculativo della ragione rende necessario il considerare ogni ordinamento del mondo, come se fosse scaturito dal disegno di una suprema ragione.<sup>65</sup>

Considerare il mondo fenomenico come predisposto secondo saggi fini da un autore intelligente ci permette di elaborare proposizioni teleologiche a proposito della natura (di adoperare il concetto di fine), le quali ci aiutano a massimizzare l’unità sistematica della conoscenza di quest’ultima. L’idea dell’ente supremo deve tuttavia essere sfruttata regolativamente, in quanto l’intelletto connette i fenomeni tramite nessi causali e, di conseguenza, la scienza si attiene a spiegazioni deterministiche (nonostante non possa dimostrare l’inesistenza di nessi finali). Se usata costitutivamente, essa pretende l’impossibile: conoscere un intelletto soprasensibile e le sue intenzioni.

Il primo difetto che sorge dall’impiego costitutivo di questa idea “è l’indolenza della ragione (*ignava ratio*)”<sup>66</sup>: la ragione, illudendosi di essere pervenuta al fondamento incondizionato del reale, ritiene il suo compito adempiuto e si impigrisce, smettendo di farsi domande; dinanzi ai fenomeni, non cerca più di spiegarli tramite leggi universali meccanicistiche, ma ricorre “alla decisione imperscrutabile della sapienza suprema”<sup>67</sup>, impedendo così qualsiasi progresso della nostra conoscenza. Per questo – sostiene Kant – “io non derivo propriamente nulla da questo ente, ma derivo qualcosa semplicemente dall’idea di esso, cioè dalla natura delle cose del mondo, in accordo con una tale idea”<sup>68</sup>.

Al termine dell’Appendice, Kant riassume la sua posizione riguardo all’ente supremo rispondendo a delle domande che si pone; prenderemo in considerazione solo le prime due. Alla prima – esiste, fuori dal mondo, un fondamento del suo ordine e della sua connessione secondo leggi universali? – risponde: “Senza dubbio. Il mondo è infatti una somma di apparenze: deve dunque esserci un qualche fondamento trascendentale di esso, cioè un fondamento pensabile soltanto dall’intelletto puro”<sup>69</sup>. La

---

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 681.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 692.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 694.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 695.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 703.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 699.

seconda domanda, invece – come deve essere determinato questo ente? – per Kant è priva di senso, poiché “tutte le categorie, mediante cui io cerco di formarmi un concetto di tale oggetto, non sono se non di uso empirico”<sup>70</sup>; siamo tuttavia legittimati ad adoperare le categorie per pensare questo ente, la cui idea è indispensabile per avanzare nella conoscenza.

## 6. La fede dottrinale

Tenuta ferma l’inconoscibilità di Dio e l’indispensabile funzione regolativa della sua idea, quale tipo di assenso possiamo dare alla proposizione “Dio esiste”? Per rispondere a questa domanda dobbiamo rivolgerci alla terza sezione del Canone della ragion pura, intitolata “Dell’opinare, del sapere e del credere”.

Prima di inoltrarci in questa classificazione è opportuno specificare cosa Kant intenda per assenso oggettivamente sufficiente e per assenso soggettivamente sufficiente: un assenso è oggettivamente sufficiente se presenta un fondamento oggettivo, ovvero un fondamento che si basa sulla costituzione dell’oggetto e, per questo, è comunicabile a chiunque e potenzialmente valido per tutti, un fondamento che renda probabile lo stato di cose descritto dalla proposizione in questione; il soggetto dà invece un assenso soggettivamente sufficiente se si basa su un fondamento oggettivamente sufficiente e ne è consapevole, ovvero addurrebbe proprio questo a giustificare il suo assenso.

Distinguiamo quindi persuasione, opinione e convinzione. La persuasione è un assenso oggettivamente insufficiente e soggettivamente sufficiente; ma questo com’è possibile? “La persuasione – afferma Kant – è una semplice illusione, in quanto il fondamento del giudizio – che si trova unicamente nel soggetto – viene considerato come oggettivo”<sup>71</sup>. Il soggetto, nonostante basi il suo assenso interamente su motivazioni valide per lui solo e quindi non condivisibili, si illude di basarsi invece su un fondamento oggettivo; la persuasione è dunque pura parvenza. “L’opinare è un tener per vero, insufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente, e accompagnato da coscienza”<sup>72</sup>, tuttavia “non potrò mai presumere di opinare, senza almeno sapere qualcosa”<sup>73</sup>, in quanto l’opinione deve avere un qualche collegamento con la verità (e la legge di questo collegamento dev’essere certa affinché l’opinione sia comunicabile) per non cadere nella “finzione arbitraria”<sup>74</sup>. Infine la convinzione è un assenso oggettivamente sufficiente, il quale si bipartisce a seconda che sia affiancato da un’insufficienza o da una sufficienza soggettiva, nel primo caso, che si presenta quando

---

<sup>70</sup> *Ibidem.*

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 797.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 798.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 799.

<sup>74</sup> *Ibidem.*

l'assenso si basa effettivamente su un fondamento oggettivo ma il soggetto non sarebbe in grado di citarlo, o almeno di citarlo nella sua interezza, si ha appunto una mera convinzione, nel secondo caso, ovvero quando l'assenso è sia oggettivamente che soggettivamente sufficiente, si ha la conoscenza<sup>75</sup>. Vi è un importante atteggiamento proposizionale di cui non abbiamo ancora parlato, si tratta della fede (*Glaube*). Kant classifica la fede come oggettivamente insufficiente e soggettivamente sufficiente, ma questo come si spiega? Qui 'sufficienza soggettiva' non significa più la consapevolezza della sufficienza oggettiva dell'assenso, ma qualcosa di ben diverso. La sufficienza soggettiva della fede è in stretta relazione con la decisione di agire in un certo modo: "è semplicemente dal punto di vista pratico – scrive Kant –, che il tener per vero, teoreticamente insufficiente, può essere chiamato fede"<sup>76</sup>; infatti, "una volta proposto un fine, le condizioni per raggiungerlo risultano ipoteticamente necessarie"<sup>77</sup> per il soggetto, il quale non potrebbe perseguire razionalmente il suo fine se non lo considerasse realizzabile<sup>78</sup>. Queste condizioni saranno quindi oggetto di fede nonostante non vi sia alcuna evidenza in loro favore, anzi proprio per questa mancanza di evidenza: si può aver fede in qualcosa solamente se non lo si può conoscere; fede e conoscenza sono reciprocamente esclusive. Thomas Höwing scrive che la fede si basa su una giustificazione non epistemica e che: "Non-epistemic justification is to be explained in terms of a requirement that arises from a combination of a lack of sufficient evidence and the decision to act in a certain way"<sup>79</sup>.

Il fine che ci si pone può essere di vari tipi; può essere un fine pratico e in proposito Kant porta il famoso esempio del medico: "Di fronte ad un malato che è in pericolo, il medico deve fare qualcosa, ma quando non conosce la malattia, egli osserva i sintomi, e giudica per esempio, non sapendo appigliarsi ad un partito migliore, che si tratti di tisi. Anche a suo proprio giudizio, la sua fede è semplicemente contingente, ed un altro medico potrebbe forse formulare un giudizio migliore. Tale fede contingente, su cui peraltro si fonda l'uso reale dei mezzi per certe azioni, io la chiamo fede prammatica"<sup>80</sup>. Questo è un tipo di assenso oggettivamente insufficiente, non è però opinione, bensì fede, poiché è anche soggettivamente sufficiente, in quanto il medico deve credere nella sua diagnosi per poter curare il paziente.

Più interessante per lo scopo della nostra tesi è però un altro tipo di fede, chiamato da Kant "fede dottrinale". Quest'ultima si basa sulla posizione di fini conoscitivi e ci permette di rispondere (parzialmente) alla domanda con cui abbiamo aperto questo paragrafo. Nel Canone, infatti, troviamo scritto:

---

<sup>75</sup> Cfr. Chignell 2007.

<sup>76</sup> Kant 1976, p. 800.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> Cfr. Willaschek 2016.

<sup>79</sup> Höwing 2016, p. 214.

<sup>80</sup> Kant 1976, p. 800.

Noi dobbiamo confessare, orbene, che la dottrina dell'esistenza di Dio appartiene alla fede dottrinale. In effetti, sebbene rispetto alla conoscenza teoretica del mondo io non possa disporre di nulla, che presupponga necessariamente questo pensiero come condizione delle mie spiegazioni delle apparenze del mondo, e sebbene piuttosto io sia vincolato a servirmi della mia ragione come se tutto fosse semplicemente natura, tuttavia l'unità finalistica è una condizione così grande della applicazione della ragione alla natura, che io non potrò affatto trascurare tale unità, tanto più che l'esperienza mi offre copiosamente esempi di essa. Per questa unità, d'altronde, io non so trovare nessun'altra condizione – che ne facesse la guida per la mia indagine della natura – se non il presupposto, che un'intelligenza suprema abbia ordinato tutto a questo modo secondo i più saggi fini. Il presupporre un saggio creatore del mondo, di conseguenza, è la condizione per un fine senza dubbio contingente, ma tuttavia non irrilevante, cioè trovare una guida nell'indagine della natura.<sup>81</sup>

L'esistenza di Dio è teoreticamente indecidibile; infatti, Kant scrive: “le stesse ragioni, mediante cui viene chiarita l'impotenza della ragione umana rispetto alla asserzione dell'esistenza di un tale ente, sono necessariamente sufficienti altresì per dimostrare l'invalidità di ogni asserzione contraria”<sup>82</sup>; tuttavia è un presupposto necessario per indagare la natura e i suoi organismi: Dio in questo caso diviene oggetto di una fede dottrinale, “quale la teologia della natura (fisico-teologia) dovrà sempre e necessariamente produrre”<sup>83</sup>.

Un altro tipo di fede dottrinale potrebbe essere quella nutrita dal cosmologo, che deve presupporre un fondamento ultimo per concepire come realizzabile il suo obiettivo, ovvero l'elaborazione di una descrizione del mondo che non contenga fatti bruti. Nella Dialettica Kant scrive:

Noi vediamo ovunque una catena di effetti e di cause, di fini e di mezzi, di regolarità nel nascere e nel perire. E in quanto nulla è entrato da sé nello stato in cui si trova, allora ogni cosa accenna sempre ulteriormente ad un'altra cosa come sua causa: questa, a sua volta, rende necessaria proprio la medesima ricerca. In tal modo, l'universo si sprofonderebbe nell'abisso del nulla, se noi non ammettessimo un qualcosa, che, sussistendo per se stesso, originariamente e indipendentemente, al di fuori di questa infinita contingenza, sostenga l'universo e, come causa della sua origine, ne assicuri al tempo stesso la durata.<sup>84</sup>

Il biologo ed il cosmologo possono, anzi, devono credere fermamente in un Dio, basta che non confondano il fondamento soggettivo di questo assenso con un fondamento oggettivo, cioè che non confondano la loro fede dottrinale con una conoscenza. “Il termine fede, in tali casi – afferma Kant – è un'espressione di modestia dal punto di vista oggettivo, ma al tempo stesso di salda fiducia, dal punto di vista soggettivo”<sup>85</sup>.

---

<sup>81</sup> *Ivi*, pp. 801-802.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 656.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 802.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 642.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 802.

Vi è una differenza tra fede prammatica e fede dottrinale: la prima non è una fede in senso forte in quanto ciò in cui si crede potrebbe essere oggetto di conoscenza; nell'esempio del medico, avesse questo studiato di più o avuto maggiore esperienza, forse avrebbe potuto sapere se si trattava di tubercolosi o meno; invece, nel caso della fede dottrinale, l'oggetto di fede non può divenire oggetto di conoscenza, o assolutamente (come nel caso di Dio e di qualsiasi cosa si trovi al di fuori del campo dell'esperienza) o relativamente alle strumentazioni scientifiche dell'epoca (ad esempio Kant nel Canone afferma di nutrire fede nell'esistenza di vita al di fuori della Terra). Entrambi questi tipi di fede sono tuttavia accomunati dal fatto che dipendono dalla posizione di fini contingenti: riprendendo gli esempi sopra citati, né la cura di un malato, né lo studio del cosmo o degli organismi sono fini necessari, ovvero fini che ogni soggetto umano inevitabilmente si pone. Sia la fede prammatica che la fede dottrinale condividono questa caratteristica con i fini sui quali poggiano: non sono tipi di fede che si "impongono" ad ogni essere umano.

## 7. Il sommo bene e l'antinomia della ragion pratica

Vi è però un terzo tipo di fede in Kant: la fede morale, chiamata così in quanto si basa su un fine posto dalla ragion pura pratica, cioè il sommo bene. Esso – dichiara Kant – è "la totalità incondizionata dell'oggetto di una ragion pura pratica"<sup>86</sup>, ovvero ciò a cui le nostre azioni tendono a prescindere da qualsiasi condizione, lo scopo che non è mezzo per altro, il fine in sé della nostra condotta.

La ragione, del resto, è un'unica facoltà: essa va alla ricerca dell'incondizionato sia nel suo uso teoretico che nel suo uso pratico. Per questo "la ragion pura ha sempre una sua dialettica [...]: infatti, essa pretende l'assoluta totalità delle condizioni per un dato condizionato, e questa si può trovare soltanto in cose in se stesse"<sup>87</sup>, le quali tuttavia non sono a noi accessibili.

La totalità dell'oggetto della ragion pratica non può essere costituita unicamente dalla virtù, cioè dall'agire secondo la legge morale, in quanto questa è puramente formale, ovvero incapace di determinare da sola la massima dell'azione, il cui contenuto dev'essere dato dalle inclinazioni sensibili. Come spiega chiaramente Stephen Engstrom: "On its own pure practical reason represents no object whatsoever and so can yield no material principles, no practical knowledge, at all. It can do so only through determining some sensible desiderative matter"<sup>88</sup>. Se la legge morale fosse un precetto contenutistico sarebbe eteronoma, in quanto non permetterebbe

---

<sup>86</sup> Kant 1982, p. 318.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 317.

<sup>88</sup> Engstrom 2016, p. 103.

all'individuo nemmeno di scegliere autonomamente il contenuto della propria azione, ma in questo caso non vi sarebbe alcuna libertà, e dunque alcuna moralità. Il sommo bene, in quanto fine in sé, comprenderà non solo la virtù, bensì anche la totalità incondizionata del contenuto dell'azione, ovvero la felicità. Non dimentichiamo però che la legge morale, nonostante ponga necessariamente il sommo bene come fine, tuttavia, è "l'unico fondamento di determinazione della volontà pura"<sup>89</sup>: l'imperativo categorico è dato dalla ragione pura e noi abbiamo il dovere di conformare ad esso l'intenzione della nostra azione. Nella *Critica della ragion pratica*, nel secondo capitolo della Dialettica, leggiamo infatti:

Che la virtù (cioè il meritare di essere felici) sia la condizione suprema di tutto ciò che comunque può apparire desiderabile – quindi anche di ogni nostra ricerca di felicità – e, quindi, che sia il bene supremo, è stato dimostrato nell'Analitica. Ma con questo essa non è ancora il bene totale e completo, come oggetto della facoltà di desiderare di esseri razionali finiti; perché, per esser questo, dovrebbe aggiungervi ancora la felicità: non solo agli occhi interessati dell'individuo, che fa di sé il proprio scopo, ma anche nel giudizio di una ragione imparziale, che considera la felicità in genere, nel mondo, come uno scopo in sé.<sup>90</sup>

Vediamo dunque che la felicità non è qualcosa di incondizionatamente buono, essa infatti appare desiderabile solo se affiancata da un comportamento conforme alla legge; inoltre, essa non è connotata solo egoisticamente, come felicità personale, ma anche come felicità universale.

Seguiamo Kant nella determinazione del rapporto tra la virtù e la felicità nel concetto del sommo bene. Egli scrive: "Due determinazioni congiunte necessariamente in un concetto devono avere tra loro il legame che c'è tra il fondamento e la conseguenza: e, precisamente, o in modo tale che la loro unità è analitica (connessione logica), o in modo tale che è sintetica (collegamento reale): quella viene considerata secondo la legge d'identità, questa di causalità"<sup>91</sup>. Per Kant virtù e felicità sono due concetti completamente eterogenei, per cui l'opzione dell'unità analitica è esclusa: il sommo bene è una sintesi di concetti. Ma questa sintesi non è conosciuta tramite l'esperienza, bensì a priori: "La deduzione di tale concetto dovrà essere trascendentale. È (moralmente) necessario *a priori*, produrre il sommo bene mediante la libertà del volere: dunque, anche la condizione della sua possibilità deve riposare unicamente su fondamenti conoscitivi *a priori*"<sup>92</sup>, e non su principi empirici. Il collegamento tra virtù e felicità "deve essere pensato come connessione della causa con l'effetto: perché esso concerne un bene pratico, ossia ciò che è possibile mediante l'azione"<sup>93</sup>. Vi sono allora due

---

<sup>89</sup> Kant 1982, p. 320.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 322.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 323.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 326.

<sup>93</sup> *Ibidem*.



possibilità: o la ricerca della felicità causa l'adempimento del dovere morale, oppure una condotta virtuosa è la causa efficiente della felicità. La prima strada è impercorribile in quanto la virtù è data dall'intenzione di agire in maniera conforme al dovere, non all'inclinazione sensibile; la seconda strada appare anch'essa impercorribile, sia in quanto l'intenzione pura, ovvero qualcosa di intelligibile, dovrebbe essere la causa di uno stato di cose sensibile che produca la felicità, sia basandosi sull'esperienza, che ci mostra come molte persone che meritano la felicità non la ottengano e come molte persone spregevoli ne godano. La ragion pura pratica, come prima di lei la ragion pura teoretica, incappa, nella sua ricerca dell'incondizionato, in un'antinomia che appare insolubile: essa pone necessariamente un fine che sembra impossibile da raggiungere; se così fosse, la legge morale stessa, dirigendo l'azione verso fini fittizi, perderebbe credibilità e non verrebbe più rispettata. Kant afferma: "Se, dunque, il sommo bene secondo le regole pratiche è impossibile, anche la legge morale, che comanda di promuoverlo, dev'essere fantastica e diretta a fini meramente immaginari, quindi falsa in se stessa"<sup>94</sup>.

Ma, mentre la felicità che causa la virtù è impossibile assolutamente, la virtù che causa la felicità è impossibile solo se noi rimaniamo all'interno dell'orizzonte fenomenico, considerando anche noi stessi come apparenze, che è, peraltro, la cosa giusta da fare nella nostra indagine sulla natura. Se, invece, noi consideriamo noi stessi come dotati di libertà (la cui "*ratio cognoscendi*"<sup>95</sup> è proprio la legge morale), e quindi appartenenti ad un mondo noumenico, riusciamo a concepire che la nostra causalità produca degli effetti nel mondo sensibile e riusciamo anche a concepire che una condotta virtuosa causi necessariamente uno stato di felicità ad essa proporzionale, a condizione però che postuliamo l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. Nel secondo capitolo della Dialettica della ragion pura pratica leggiamo:

Ma poiché, non solo sono autorizzato a pensare la mia esistenza anche come noumeno, in un mondo intelligibile, ma ho addirittura, nella legge morale, un fondamento di determinazione puramente intellettuale della mia causalità (nel mondo sensibile), così non è impossibile che la moralità dell'intenzione abbia una connessione, se non immediata, almeno mediata (grazie ad un autore intelligibile della natura) – e, precisamente, una connessione necessaria, causa – con la felicità come effetto nel mondo sensibile; mentre in una natura che sia puramente oggetto dei sensi quel collegamento non può mai essere altro che accidentale, e non può bastare a produrre il sommo bene.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 327.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 328.

## 8. La fede morale nell'immortalità dell'anima e nell'esistenza di Dio

Ripercorriamo ora i motivi per i quali Kant considera l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio le condizioni per la possibilità del sommo bene.

La condizione suprema del sommo bene è la virtù, ovvero l'adeguamento della propria intenzione alla legge morale. La legge pone come nostro fine necessario una virtù perfetta, ovvero la santità. Quest'ultima è un'idea della ragion pura pratica, non vi può essere nell'esperienza alcun oggetto ad essa adeguato; per noi esseri razionali finiti tale idea funge dunque da modello, da paradigma che abbiamo il compito di approssimare incessantemente, al quale, però, non potremo mai attingere. Noi esseri umani possiamo sperare di raggiungere una tale perfezione morale solo in un progresso indefinito: condizione per tale progresso è il perdurare infinito della nostra personalità. L'unico modo che noi abbiamo di concepire la possibilità della conquista della santità è pertanto l'immortalità dell'anima. “Dunque – scrive Kant – il sommo bene è possibile, in senso pratico, solo presupponendo l'immortalità dell'anima, e quindi questa, in quanto inseparabilmente connessa con la legge morale, è un postulato della ragion pura pratica”<sup>97</sup>.

Ritenere l'anima immortale, oltre a rendere effettivamente possibile la santità per degli esseri finiti quali noi siamo, è molto salutare per la morale anche perché evita di far cadere in due scenari opposti, ma altrettanto dannosi. “In sua mancanza – afferma Kant –, o si fa interamente scadere dalla sua santità la legge morale, presentandola artificiosamente come rilassata (indulgente), e perciò commisurata ai nostri comodi, o si tende la propria vocazione e, al tempo stesso, la propria aspettativa verso un destino irraggiungibile”<sup>98</sup>: in un caso la mortalità della nostra anima e la consapevolezza dell'ineliminabilità delle nostre pulsioni ci porterebbero ad escludere *in toto* la speranza di pervenire alla virtù perfetta, quindi a giudicare inverosimile l'inflessibilità della legge morale e ad essere più indulgenti nei confronti della trasgressione di quest'ultima; nell'altro caso la mortalità dell'anima e la consapevolezza della santità come fine necessario della legge farebbero sì che ci riterremmo in grado di raggiungere in questa vita “una perfezione di cui nessun essere razionale del mondo sensibile è capace, in nessun momento della sua esistenza”<sup>99</sup>, dando luogo a sogni mistici ed illusioni.

Mentre l'immortalità dell'anima è la condizione di possibilità della virtù, la prima componente del sommo bene, la condizione di possibilità di una felicità ad essa proporzionata, la seconda componente del sommo bene derivato, è l'esistenza di un sommo bene originario, ovvero Dio. Infatti, “la legge morale, come legge della libertà, comanda in virtù di fondamenti di determinazione che devono essere

---

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 337.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 338.

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 337.

del tutto indipendenti dalla natura e dal suo accordo con la nostra facoltà di desiderare (in quanto moventi); ma l'essere razionale che agisce nel mondo non è però, al tempo stesso, anche la causa del mondo e della natura medesima"<sup>100</sup>.

La legge morale comanda incondizionatamente, senza curarsi se l'azione comandata e le sue conseguenze siano in accordo con le inclinazioni del soggetto, accordo che pure è necessario affinché questo risulti felice; e l'intenzione morale di sicuro non produce spontaneamente questo accordo. Affinché sia concepibile la possibilità di una felicità corrispondente alla virtù, è quindi necessario postulare l'esistenza di un ente esterno al mondo che sia capace di scorgere l'intenzione di ogni essere umano e di elargire ad ognuno una felicità proporzionata alla bontà di quest'ultima; questo ente è quindi un'intelligenza onnipotente e onnisciente che governa il mondo, ovvero è Dio. Scrive Kant:

Dunque, il sommo bene nel mondo è possibile solo in quanto si assuma una causa suprema della natura, che abbia una causalità conforme all'intenzione morale. Ora, un essere capace di azioni fondate sulla rappresentazione di leggi è un'intelligenza (un essere razionale); e la causalità di un tal essere, fondata su detta rappresentazione di leggi, è la sua volontà. Dunque, la causa suprema della natura, quale la si deve presupporre in vista del sommo bene, è un essere che causa la natura con intelletto e con volontà (dunque ne è l'autore). In altri termini, è Dio.<sup>101</sup>

Ricapitolando: la ragion pura pratica pone il sommo bene come fine necessario, questo, tuttavia, sembra essere impossibile; se così fosse, il perseguimento di questo fine sarebbe irrazionale e la legge che lo pone fallace; quest'antinomia della ragione pratica non sarà risolta fino a che non verranno postulate le condizioni che rendono il sommo bene realizzabile, ovvero fino a che non verranno postulate l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio.

Ricordiamo però che i postulati hanno ad oggetto idee della ragione: sono proposizioni che non possono ampliare la nostra conoscenza in alcun modo: teoreticamente possono valere al massimo come ipotesi; tuttavia, sono necessarie per la realizzazione di un fine, e per questo divengono oggetto di fede. La fede morale condivide con la fede dottrinale il fatto che ciò in cui crede non può assolutamente essere oggetto di conoscenza, ma si distingue sia dalla fede prammatica che da quella dottrinale per il fatto che si basa su un fine necessario, posto inevitabilmente dalla legge morale, e non su un fine contingente. Kant, infatti, afferma:

Ora, era per noi un dovere promuovere il sommo bene. Pertanto, non solo siamo autorizzati, ma costretti, da una necessità legata come esigenza con il dovere, a presupporre la possibilità di questo sommo bene: ciò che, avendo luogo solo a

---

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 340.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 341.

condizione che esista Dio, collega inseparabilmente al dovere quella presupposizione. In altri termini, è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio.<sup>102</sup>

Essendo il sommo bene un fine posto ad ogni uomo dalla legge morale, è necessario postulare le condizioni per la sua realizzazione; dunque, è moralmente necessario ammettere l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. Ma i postulati sono "proposizioni teoretiche"<sup>103</sup>, nonostante "non siano dimostrabili come tali"<sup>104</sup> (non vi è alcuna esperienza che possa consentire di conoscerne la verità o la falsità), e per questo non possono essere fatti oggetto di dovere: essi si fondano certamente sulla legge morale, secondo la quale è un dovere perseguire il sommo bene; tuttavia, non condividono con questa il carattere categorico. Del resto, i postulati sono condizioni soggettive, non oggettive, nel senso che l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio non sono le uniche condizioni per la realizzabilità del sommo bene, bensì le uniche condizioni che permettano a noi di concepire tale realizzabilità. Per questo si tratta di una fede razionale: avendo fede nei postulati si ha di fatto fiducia nella ragione stessa, in quanto dalla ragione viene posto il sommo bene come fine e da essa vengono trovate le condizioni per la possibilità di quest'ultimo<sup>105</sup>. È moralmente necessario credere in Dio e nell'immortalità dell'anima affinché la ragione non si percepisca come incoerente: sarebbe irrazionale perseguire a tutti i costi un fine di cui non concepiamo l'attuabilità e, in questo scenario, potremmo arrivare a mettere in dubbio persino la validità di una legge che prescrive un fine chimerico. Kant dichiara:

Si deve ora osservare che tale necessità morale è necessità soggettiva, ossia esigenza, e non oggettiva, o dovere: perché non può esserci alcun dovere di ammettere l'esistenza di una cosa (perché ciò riguarda solo l'uso teoretico della ragione). Inoltre, con ciò non va inteso che l'assunzione dell'esistenza di Dio sia necessaria come fondamento di ogni obbligatorietà (perché questo fondamento, come è stato dimostrato a sufficienza, riposa unicamente sull'autonomia della ragione stessa). Nel dovere rientra soltanto lo sforzo di produrre e promuovere il sommo bene nel mondo: del qual bene, dunque, va postulata la possibilità, che la nostra ragione non trova pensabile altrimenti che presupponendo un'intelligenza suprema. L'ammissione della sua esistenza è, dunque, legata alla coscienza del nostro dovere, sebbene, in sé, tale ammissione riguardi la ragione teoretica: rispetto alla quale soltanto, essa, considerata come fondamento di spiegazione, può chiamarsi ipotesi. Per contro, rispetto all'intelligibilità dell'oggetto propostoci dalla legge morale (il sommo bene), e, perciò, rispetto ad un'esigenza di carattere pratico, essa può prendere il nome di fede, e, precisamente, di pura fede razionale: perché solo la pura ragione (tanto per il suo uso teoretico quanto per il suo uso pratico) è la fonte da cui essa deriva.<sup>106</sup>

La fede nell'immortalità dell'anima e nell'esistenza di Dio è dunque una condizione necessaria per perseguire il fine incondizionato della moralità, ma non per la possibilità della moralità stessa, in

---

<sup>102</sup> *Ibidem.*

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 337.

<sup>104</sup> *Ibidem.*

<sup>105</sup> Tomasi 2016, pp. 126-127.

<sup>106</sup> Kant 1982, pp. 341-342.

quanto le uniche condizioni per quest'ultima sono il darsi dell'imperativo categorico e la libertà. Un'azione è morale solo se compiuta per rispetto del dovere, mentre non può esserlo se mossa dalla ricerca del piacere, per quanto quest'ultimo possa essere nobile. Riguardo al sommo bene, Kant, infatti, scrive:

Ma bisogna anche guardarsi dallo sminuire e sfigurare, come per una falsa prospettiva, il movente autentico e genuino – la legge stessa – con una esaltazione in forma indebita di quel fondamento morale di determinazione come movente, ponendo a base di esso, come sue ragioni, particolari sentimenti di gioia (che in realtà non sono che conseguenze). Il rispetto, dunque, e non il piacere o il godimento della felicità, è qualcosa di cui non è possibile avere un sentimento antecedente, posto a fondamento della ragione (perché tale sentimento sarebbe sempre estetico e patologico).<sup>107</sup>

Insomma, comportarsi in maniera virtuosa è più difficile senza credere in Dio e nell'immortalità dell'anima, poiché far cadere i postulati significa rinunciare al contempo alla speranza di ottenere prima o poi una felicità corrispondente ai propri meriti; ma non è impossibile, in quanto, per essere virtuosi, è sufficiente (e necessario) adeguare la propria intenzione alla legge morale e, anzi, chiunque agisca conformemente alla legge solo in vista di un premio o per timore di una punizione è escluso dalla moralità. Per questo Kant afferma sia che è moralmente necessario ammettere i postulati sia che la fede non è obbligatoria, ma rimane essenzialmente libera: è una scelta. “Sembra quasi inevitabile – scrive Kant – intendere codesta fede razionale come un comando, che mi imponga di ammettere come possibile il sommo bene. Ma una fede comandata è un non senso”<sup>108</sup>.

Inoltre, da quanto detto, è evidente che è la morale a fondare la religione, e non viceversa. Kant dichiara:

In tal modo la legge morale, mediante il concetto del sommo bene come oggetto e scopo finale della ragion pratica, conduce alla religione, cioè alla conoscenza di tutti i doveri come comandi divini: non in quanto sanzioni, cioè disposizioni arbitrarie, in sé accidentali, di una volontà estranea, bensì come leggi essenziali di ogni volontà libera per se stessa.<sup>109</sup>

La legge continua ad essere morale in quanto imperativo che il soggetto si autoimpone, e non precetto eteronomo: Kant elabora una teologia morale, la convinzione dell'esistenza di Dio e la determinazione del suo concetto sulla base della legge morale, non una morale teologica, la quale conterrebbe norme di comportamento che presuppongono l'esistenza di Dio. Già nel Canone della ragion pura Kant chiarisce: “Sintanto che la ragion pratica avrà il diritto di guidarci, noi non

---

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 331.

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 364.

<sup>109</sup> *Ivi*, pp. 345-346.

considereremo le azioni come obbligatorie, perché sono comandate da Dio, ma piuttosto le riterremo comandate da Dio, perché noi siamo internamente tenuti a compierle”<sup>110</sup>.

## 9. La libertà in quanto postulato

Abbiamo visto che un postulato è una proposizione teoretica, ma non dimostrabile come tale, “in quanto inerisce inseparabilmente a una legge pratica che vale incondizionatamente *a priori*”<sup>111</sup>. L’immortalità dell’anima e l’esistenza di Dio, dunque, sono certamente postulati, ma non sono i soli: per Kant vi è un terzo postulato, quello della libertà. Abbiamo già detto che è l’unico vero postulato per il darsi della moralità, poiché qualsiasi azione eteronoma, il cui fondamento di determinazione non sia in noi stessi, non può essere morale: se agiamo sotto coercizione, che l’azione sia conforme o meno all’imperativo non fa differenza rispetto alla moralità della stessa; insomma, il soggetto agente non potrebbe essere meritevole né di lode né di biasimo.

Essa è quindi la *conditio sine qua non*, la “*ratio essendi*”<sup>112</sup> della morale; ma, per essere un postulato, deve anche essere una proposizione teoretica non dimostrabile come tale. Vediamo come la libertà soddisfi anche a questa condizione. La proposizione che afferma l’esistenza della libertà, come ogni proposizione esistenziale, è una proposizione teoretica; tuttavia, non costituisce una conoscenza: nell’indagine della natura siamo tenuti a rifarci alla chiusura causale del mondo fisico, ovvero a considerare qualsiasi fenomeno come regolato da leggi deterministiche; dunque, la libertà per la ragione teoretica rimane inaccessibile. Dal punto di vista pratico, invece, la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà, la sua condizione di conoscibilità: ogni uomo sente infatti entro di sé, in ogni momento, la voce della legge morale, percepisce l’obbligo di conformare la propria intenzione all’imperativo categorico, ma questo stesso obbligo lo rende conscio del fatto che potrebbe non ascoltare la legge e cadere nel vizio, lo rende conscio della sua libertà; oppure, al contrario, tramite l’imperativo categorico l’essere umano consapevolizza di essere libero di determinare le sue azioni indipendentemente dalle inclinazioni sensibili. Nel § 91 della *Critica della facoltà di Giudizio* si legge:

– Ma ciò che è molto notevole è, che tra le cose di fatto si trovi anche un’idea della ragione (che in sé non è capace di alcuna esibizione nell’intuizione, e quindi di nessuna dimostrazione teoretica della sua possibilità); ed è questa l’idea della libertà, la cui realtà, come una specie particolare di causalità (il cui concetto sarebbe trascendente dal punto di vista teoretico), si può dimostrare mediante le leggi pratiche della ragion pura, e, conformemente a queste, nelle azioni reali, e

---

<sup>110</sup> Kant 1976, p. 796.

<sup>111</sup> Kant 1982, p. 337.

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 176.

quindi nell'esperienza. – Tra tutte le idee della ragion pura è l'unica di cui l'oggetto sia una cosa di fatto, e debba esser messa tra gli *scibilia*.<sup>113</sup>

La libertà può essere considerata reale in quanto facciamo esperienza della legge morale; tuttavia, questa esperienza non può fondare alcuna conoscenza vera e propria: l'imperativo categorico è un prodotto della ragione pura, non un fenomeno del senso interno. Per questo una causalità conforme alla libertà può essere considerata un fatto, ma esclusivamente dal punto di vista pratico; teoreticamente essa rimane pensabile solo in un mondo intelligibile.

Quindi la libertà, che rimane inconoscibile per la ragione speculativa, per la ragione pratica acquista una validità oggettiva, in quanto è la condizione di possibilità per il manifestarsi della legge morale ed è al tempo stesso attestata da quest'ultima, che si dà a priori ad ognuno di noi. Questo "precedente" permette di conferire una validità oggettiva anche ad altri enti intelligibili, purché siano condizioni necessarie per la realizzazione (o meglio, per la concepibilità di questa) di un fine posto inevitabilmente dalla nostra ragione. Nell'Analitica della ragion pura pratica, in una sezione che si intitola "Del diritto della ragion pura a un ampliamento nel suo uso pratico, che non le è consentito per sé nel suo uso speculativo", leggiamo:

Se non che, una volta che si sia introdotta codesta realtà oggettiva di un concetto puro dell'intelletto nel campo del sovrasensibile, essa offre, ormai, anche a tutte le altre categorie, sebbene solo in quanto si trovino in un collegamento necessario con i fondamenti di determinazione della volontà pura (con la legge morale), una realtà oggettiva, anche se applicabile solo praticamente.<sup>114</sup>

Queste categorie saranno successivamente individuate nei postulati per la possibilità del sommo bene, ovvero l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. È impossibile provare speculativamente questi oggetti, "se invece", scrive Kant,

essi riescono per la via morale (del concetto della libertà) la ragione è questa: qui il sovrasensibile che fa da fondamento (la libertà) non fornisce soltanto, per mezzo di una legge determinata della causalità che deriva da esso, la materia per la conoscenza dell'altro sovrasensibile (dello scopo finale morale e delle condizioni della sua attuabilità), ma, in quanto cosa di fatto, dimostra anche la sua realtà nelle azioni, sebbene appunto per ciò non possa fornire se non una prova valida solo dal punto di vista pratico (che è anche l'unico di cui abbia bisogno la religione).<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> Kant 1997, pp. 625 e 627.

<sup>114</sup> Kant 1982, p. 249.

<sup>115</sup> Kant 1997, p. 637.

## 10. Il primato della ragione pratica su quella teoretica

Per “primato” tra due o più cose Kant intende “la precedenza dell’interesse dell’una [...], a cui l’interesse delle altre viene subordinato”<sup>116</sup>. Abbiamo detto che il fine incondizionato che la legge morale comanda fonda l’accettazione razionale dei postulati, proposizioni indecidibili dal punto di vista teoretico. Ora, la ragion pura speculativa dichiarerà quelle proposizioni illegittime, temendo di ratificare una conoscenza del soprasensibile, oppure le accetterà, seppur con riserve? La ragione, benché si divida in due usi, è un’unica facoltà; per questo, l’interesse teoretico e quello speculativo non possono essere in contraddizione. Se la ragione teoretica rifiuta i postulati, l’interesse pratico viene negato; se invece li accetta – come del resto avviene – non vi è alcun conflitto di interessi, purché i postulati non pretendano di ampliare la nostra conoscenza. Conseguono una subordinazione dell’interesse teoretico a quello pratico. Infatti, Kant afferma:

Solo se la ragion pura può essere per se stessa pratica – e lo è realmente, come mostra la coscienza della legge morale – sarà sempre, tuttavia, un’unica e medesima ragione, quella che giudica secondo principi teorici, sia in funzione pratica, sia in funzione teoretica: allora è chiaro che, se la sua facoltà, in campo teoretico, non giunge a fondare certe affermazioni che, pure, non le contraddicono, mentre queste stesse proposizioni sono indissolubilmente connesse con l’interesse pratico della ragion pura; la ragione speculativa deve accoglierle come un’offerta estranea, non cresciuta bensì sul suo terreno, tuttavia sufficientemente accreditata.<sup>117</sup>

Quindi la ragione pratica detiene su quella teoretica un primato necessario, in quanto fondato a priori sulla ragione medesima. D’altronde, per Kant la conoscenza è sempre subordinata alla prassi: lo scopo ultimo della vita non è la sapienza, bensì la saggezza. “Il fine ultimo – Kant scrive già nel Canone – cui tende la speculazione della ragione nel suo uso trascendentale, concerne tre oggetti: la libertà della volontà, l’immortalità dell’anima e l’esistenza di Dio. L’interesse semplicemente speculativo della ragione riguardo a questi tre oggetti è assai scarso, ed è difficile pensare che per un tale interesse si voglia intraprendere un lavoro faticoso – ed incessantemente ostacolato – di ricerca trascendentale”<sup>118</sup>. Si sottintende che solamente l’interesse pratico può giustificare un’impresa così impervia.

Il primato della ragione teoretica su quella pratica è evidente confrontando lo statuto delle idee con quello dei postulati: gli ultimi conferiscono alle prime una realtà oggettiva e abbiamo visto che questo

---

<sup>116</sup> Kant 1982, p. 334.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 335-336.

<sup>118</sup> Kant 1976, p. 780.



è possibile grazie alla realtà attribuita alla libertà sulla base dell'esperienza della legge morale. Kant scrive:

Tali postulati non sono dogmi teoretici, ma presupposti, di un punto di vista necessariamente pratico: quindi, non ampliano la conoscenza speculativa, ma danno alle idee della ragione speculativa in generale (per mezzo del loro rapporto con i principi pratici) una realtà oggettiva, e autorizzano concetti di cui, altrimenti, non si potrebbe presumere di affermare neppure la possibilità.<sup>119</sup>

La validità oggettiva dei postulati non è certamente la stessa che possiedono le categorie dell'intelletto: essi non si riferiscono ad oggetti di un'esperienza possibile; ma allora, di che realtà si tratta? Stephan Zimmermann risponde: "The practical objective reality, mediated by a judgement of duty, with which postulating supplies the ideas can be explained such that, for the first time, we are now allowed and even compelled to assume that something in fact falls under the ideas, that something corresponds to them"<sup>120</sup>. Di fatto la ragione teoretica perviene alle idee cercando un fondamento alla contingenza delle apparenze e le adopera regolativamente per avvicinarsi sempre di più ad una conoscenza completa e sistematica della natura; per questo non siamo legittimati a conferire loro un oggetto: non abbiamo bisogno di dimostrare la realtà dei fenomeni, che è attestata dall'esperienza, e, benché la natura non si dispieghi in una totalità sistematica, riusciamo ad approssimare con successo questo scopo servendoci delle idee come principi euristici. Nel caso della ragione pratica la situazione è ben diversa: i postulati fondano l'esistenza di un oggetto, il sommo bene, il quale, in quanto fine necessario della ragione, giustifica una fede universale nelle condizioni che rendono concepibile la sua realizzazione. Il fine conoscitivo posto dalla ragione teoretica, invece, è contingente: non giustifica quindi una fede universale nelle idee. Nella Dialettica della ragion pura pratica si legge:

Un'esigenza della ragion pura nel suo uso speculativo conduce solo a ipotesi, mentre nell'uso pratico puro della ragione conduce a postulati. Nel primo caso, infatti, io risalgo, da ciò che è derivato, in alto quanto voglio nella serie dei fondamenti, e ho bisogno di un fondamento originario, non per dare realtà oggettiva a ciò che è derivato (per esempio, al legame causale delle cose e del divenire nel mondo), bensì solo per dare piena soddisfazione, rispetto al derivato, alla mia ragione che indaga. Così io vedo, nella natura che mi sta davanti, ordine e finalità, e non ho bisogno di addentrarmi nella speculazione per assicurarmi della loro realtà, ma solo di presupporre una divinità, come loro causa, per spiegarli.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> Kant 1982, p. 349.

<sup>120</sup> Zimmermann 2016, p. 152.

<sup>121</sup> Kant 1982, pp. 361-362.

Un'altra attestazione della superiorità del pratico sul teoretico è data dal fatto che i postulati determinano con maggiore compiutezza gli oggetti delle idee speculative, e questo è massimamente evidente riguardo al concetto di Dio: le prove teoretiche dell'esistenza di Dio gli conferiscono degli attributi semplicemente trascendentali, tuttavia, al suo concetto competono evidentemente anche degli attributi pratici, i quali possono essere determinati solo grazie all'etico-teleologia.

La dimostrazione ontologica fa di Dio l'ente dotato di ogni realtà e perfezione, condizione di possibilità di ogni cosa; la prova cosmologica lo concepisce come incondizionato fondamento della contingenza del mondo; mentre quella fisico-teologica come principio razionale ordinatore della natura. Chi elabora una teologia basandosi sulle prime due è un teologo trascendentale, chi sull'ultima è invece un teologo naturale. “Per ente originario, dunque, afferma Kant, il primo intende semplicemente una causa del mondo (senza decidere, se mediante la necessità della sua natura, oppure mediante la libertà), il secondo, invece, un creatore del mondo”<sup>122</sup>. La prova fisico-teologica è l'unica tra le dimostrazioni speculative che presuppone la finalità che la natura esibisce, e, dunque, è l'unica che attribuisce a Dio intelligenza e libertà. Insomma, abbiamo bisogno di una teleologia per fondare una teologia. Tuttavia, come abbiamo visto al termine del quarto capitolo, la fisico-teleologia non riesce autonomamente in quest'impresa. Tutto dipendeva dal fatto che quest'ultima fondava la propria prova sui vari fini che i fenomeni naturali presentano, invece che illuminare lo scopo della natura stessa (che deve essere esterno ad essa). Ma ora, alla luce delle considerazioni fatte, siamo in grado di determinare questo fine ultimo: esso è proprio il sommo bene. “Pertanto”, Kant scrive,

coloro che pongono il fine della creazione nella gloria di Dio (supposto che questa non sia pensata antropomorficamente, come desiderio di essere stimato) hanno trovato, certo, l'espressione migliore. Nulla, infatti, glorifica Dio tanto quanto ciò che vi è di più apprezzabile nel mondo: il rispetto per il suo comando, l'osservanza del santo dovere che la sua legge ci impone, quando le sue sovrane disposizioni si aggiungono a coronare codesto bellissimo ordine con un'adeguata felicità.<sup>123</sup>

Grazie all'individuazione di questo fine perveniamo ad “un concetto esattamente determinato di tal essere originario”<sup>124</sup>. Innanzitutto, grazie all'unità del sommo bene in quanto scopo ultimo del mondo, siamo in grado di provare l'unicità di Dio, non attingibile sulla base della molteplicità dei fini naturali considerati dalla fisico-teleologia, che “da sola non potrebbe fondare se non una demonologia”<sup>125</sup>. In secondo luogo, Dio viene determinato come perfetto creatore e legislatore sia della natura che del regno morale dei fini. Nel § 86 della *Critica della facoltà di Giudizio* leggiamo:

---

<sup>122</sup> Kant 1976, p. 649.

<sup>123</sup> Kant 1982, p. 348.

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 358.

<sup>125</sup> Kant 1997, p. 575.

Relativamente al sommo bene, possibile sotto il suo impero, cioè riguardo all'esistenza di esseri ragionevoli sotto leggi morali, penseremo questo essere originario come onnisciente, perché in tal modo non gli sia nascosto l'intimo delle intenzioni (che costituisce il vero valore morale delle azioni degli esseri ragionevoli); lo penseremo come onnipotente, perché possa adeguare tutta la natura a questo scopo supremo; come assolutamente buono e nel tempo stesso giusto, perché questi due attributi (che insieme danno la saggezza) costituiscono le condizioni della causalità d'una causa suprema del mondo, in quanto sommo bene sotto il dominio delle leggi morali; e così in essi dobbiamo anche pensare gli altri attributi trascendentali, come l'eternità, l'onnipresenza, etc. (poiché la bontà e la giustizia sono attributi morali), che devono essere presupposti relativamente a tale scopo finale. In tal modo la teleologia morale colma le lacune della teleologia fisica e viene a fondare una teologia.<sup>126</sup>

Riassumendo, per determinare Dio come intelligenza che agisce secondo una volontà libera, è necessario rivolgersi alla teleologia, che può essere di due tipi: fisica o morale; abbiamo visto che solo tramite quest'ultima siamo in grado di definire sufficientemente il concetto di Dio, perché la fisico-teleologia da sola non riusciva a determinare Dio come unico, a conferirgli le caratteristiche morali che necessariamente pertengono al suo concetto, e forse nemmeno quelle trascendentali nella loro massima perfezione. Le dimostrazioni trascendentali, a differenza della teleologia naturale, erano in grado di determinare l'unicità di Dio; tuttavia, non erano in grado di conferirgli né gli attributi morali né la maggior parte di quelli trascendentali, poiché non lo concepivano come ente operante liberamente secondo la rappresentazione di fini, e dunque come intelligenza, bensì come fondamento incondizionato del mondo (senza decidere se mediante necessità o libertà).

È interessante osservare che, mentre le proprietà trascendentali di Dio sono formulate elevando al massimo grado delle proprietà che convengono anche alle creature (ad esempio, potenza e scienza divengono in Dio onnipotenza e onniscienza), “ve ne sono tre – nota Kant – che vengono attribuite a Dio in modo esclusivo, e senza specificazione di grandezza. Tutte e tre sono morali: egli è il solo santo, il solo beato, il solo saggio. Tali concetti, infatti, portano già in sé il carattere dell'illimitatezza”<sup>127</sup>. Queste lo determinano come santo legislatore e giusto giudice, le caratteristiche che rendono Dio oggetto di religione. Secondo il filosofo di Königsberg, “il concetto di Dio è, dunque, un concetto originario, che non appartiene alla fisica, per la ragione speculativa, bensì alla morale; e lo stesso può dirsi anche degli altri concetti razionali, di cui abbiamo trattato più su, come postulati della ragione nel suo uso pratico”<sup>128</sup>. Già abbiamo detto, infatti, che la fisico-teleologia non può che fungere da propedeutica alla teologia, che non può mai fondarne una senza ricorrere all'etico-teleologia; anzi, Kant afferma addirittura che quest'ultima è sufficiente di per sé a tale scopo: per

---

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> Kant 1982, p. 348.

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 359.

realizzarlo non deve completare una teleologia fisica. Nella Nota generale alla teleologia, la sezione conclusiva della *Critica della facoltà di Giudizio*, troviamo scritto: “La prova morale [...] conserverebbe perciò sempre la sua forza, anche se nel mondo non trovassimo affatto, o trovassimo in modo dubbio la materia per la teleologia fisica”<sup>129</sup>.

Attenzione però: noi stiamo determinando il concetto di Dio per analogia<sup>130</sup> con un intelletto umano e siamo legittimati a farlo in quanto è l’unico modo che abbiamo per concepire l’attuabilità del fine che la ragion pura pratica necessariamente ci pone (il sommo bene); tuttavia, con ciò non dobbiamo certo pretendere di essere in grado di conoscere l’essere supremo, quasi fossimo capaci di assegnare a tale concetto un oggetto nell’esperienza. Sempre nella Nota generale alla teleologia leggiamo: “Ma, per analogia con un intelletto, posso, anzi debbo pensare, sotto un altro punto di vista, un essere soprasensibile, senza pretendere tuttavia di conoscerlo perciò teoreticamente”<sup>131</sup>. Possiamo pensare il soprasensibile per analogia con il sensibile, ma non inferire per analogia che ciò che appartiene al sensibile inerisca anche al soprasensibile<sup>132</sup>. Insomma, dobbiamo sempre essere consapevoli che la ragione pratica assegna degli oggetti alle idee trascendentali per soddisfare una propria esigenza, mai per la presunzione di arrivare a dimostrarne e determinarne l’esistenza.

## 11. Conclusione

La fede, come abbiamo visto, intrattiene uno stretto legame con la libertà e, di conseguenza, con la moralità. Si può riassumere dicendo che la libertà è la condizione per il darsi della moralità, e che quest’ultima è a sua volta la condizione di possibilità dell’autentica fede. Nel § 84 della *Critica della facoltà di Giudizio* è scritto che l’essere umano, considerato come noumeno, “è l’unico essere della natura in cui possiamo riconoscere, come suo carattere proprio, una facoltà soprasensibile (la libertà)”<sup>133</sup>; ciò implica che libertà, moralità e fede sono prerogative dell’uomo. Gli animali irrazionali agiscono seguendo esclusivamente l’istinto, non sono liberi, ma nemmeno si accorgono della loro prigionia, poiché non sono in grado di rappresentarsi una massima dell’azione indipendente dalle pulsioni sensibili; ciò significa che non riescono a sentire la legge morale e a porsi il sommo bene come fine incondizionato, quindi non possono avere fede. Invece, gli esseri razionali puri, infiniti, non sono liberi, poiché, anche se si rappresentano la legge morale, la seguono spontaneamente, senza

---

<sup>129</sup> Kant 1997, p. 649.

<sup>130</sup> Ricordiamo che, secondo Kant, ‘analogia’ non significa la somiglianza di due cose, bensì l’identità di due relazioni tra cose completamente diverse (Zöller 2016, p. 267). In questo caso l’analogia consiste nel pensare come uguali il rapporto tra l’intelletto umano e i suoi artefatti e il rapporto tra Dio e la creazione.

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 661.

<sup>132</sup> Cfr. Zimmermann 2016.

<sup>133</sup> Kant 1997, p. 555.

percepirne l'obbligo e senza avere la possibilità di trasgredirla; per questo sono incapaci del vizio come della virtù; essi non aspirano al sommo bene perché godono della beatitudine, ovvero dell'indipendenza dalle inclinazioni sensibili (la cui soddisfazione produce appunto la felicità), dunque non hanno bisogno di credere in Dio (a maggior ragione se l'ente razionale puro in questione è Dio stesso).

La fede, insomma, contraddistingue l'essere umano in quanto essere razionale finito: gli animali irrazionali non sono capaci di fede poiché non si costituisce in loro il concetto di Dio, mentre gli esseri razionali puri, essendo onniscienti (e, pertanto, conoscendo Dio stesso), non possono nutrire alcuna speranza. L'essere umano, invece, in quanto razionale, si forma l'idea di Dio, ma, in quanto finito, non riesce a conoscerlo, entrambe condizioni necessarie per credere.

Dimostrare la razionalità della fede nell'immortalità dell'anima e nell'esistenza di Dio è stata un'opera che ha richiesto a Kant un notevole impegno, nonostante persino l'intelletto comune, non versato in ambito filosofico, pervenga naturalmente alla medesima conclusione. Per questo il lettore potrebbe rimanere deluso, ma per il filosofo di Königsberg questa insoddisfazione non è giustificata. Al termine del Canone della ragion pura egli scrive:

Ma desiderate voi proprio, che una conoscenza, la quale riguarda tutti gli uomini, debba oltrepassare l'intelletto comune ed esservi svelata soltanto dai filosofi? Appunto quello che voi biasimate è la migliore conferma che le nostre precedenti asserzioni sono corrette: è proprio questo infatti, che rivela ciò che da principio non si poteva prevedere, ossia che non si può accusare la natura di avere distribuito con parzialità i suoi doni, per quanto riguarda ciò che sta a cuore, senza distinzione, a tutti gli uomini, e che, rispetto ai fini essenziali della natura umana, la più alta filosofia non può raggiungere un risultato migliore di quello cui porta la guida che la natura ha concesso persino all'intelletto più comune.<sup>134</sup>

Kant qui rimane coerente con ciò che ha sempre sostenuto, ovvero che il compito della filosofia non è certamente quello di rivelare conoscenze trascendenti o esoteriche, bensì quello di studiare le manifestazioni della ragione umana in generale per risolverle nei loro elementi a priori.

C'è però un altro motivo per il quale l'essere umano deve essere riconoscente nei confronti della natura, grato a Dio. Nella prima Critica ci siamo avveduti di come la ragione teoretica, nella sua irrefrenabile sete di incondizionato, elaborasse l'ideale dell'ente supremo pretendendo di conoscerlo; la dimostrazione della sua inconoscibilità appariva perciò come un limite, un duro colpo per l'essere umano. Nella seconda Critica, invece, è evidente che l'essere umano, consapevole della propria finitezza, deve considerare l'inconoscibilità di Dio un privilegio, una fortuna. In realtà, già la seconda sezione del Canone della ragion pura si conclude con l'affermazione che "la teologia morale è soltanto

---

<sup>134</sup> Kant 1976, p. 805.

di uso immanente, ossia ci guida a compiere la nostra missione qui nel mondo”<sup>135</sup> e che ricondurre immediatamente l’autorità della legge morale all’idea dell’ente supremo è “un proposito fanatico, o addirittura sacrilego”<sup>136</sup>: “ciò fornirebbe un uso trascendente della teologia morale, il quale tuttavia, allo stesso modo dell’uso trascendente della semplice speculazione, pervertirebbe e renderebbe vani i fini ultimi della ragione”<sup>137</sup>.

La teleologia etica dimostra la razionalità della fede in Dio, utile a condurci in maniera virtuosa nella vita, non l’esistenza di Dio, la cui cognizione renderebbe impossibile qualsiasi virtù: considerata la nostra esigenza di soddisfare anche le inclinazioni sensibili, se noi fossimo apoditticamente certi dell’esistenza del Creatore, agiremmo in modo conforme alla legge morale, ma non per rispetto di essa, cioè per dovere, bensì solo per paura o per speranza, “sicché non esisterebbe punto un valore morale delle azioni, al quale pure si riduce, agli occhi della suprema saggezza, il valore della persona e del mondo stesso. Il comportamento dell’uomo, finché la sua natura rimanesse quella che attualmente è, si trasformerebbe, dunque, in un semplice meccanismo, in cui, come in un teatro di marionette, tutti i gesti sarebbero compiuti bene, ma nelle figure non si troverebbe vita alcuna”<sup>138</sup>.

Vi è dunque una tensione nel rapporto di Dio con la moralità: la fede in Dio rende possibile il perseguimento del fine incondizionato della morale, ma questa viene minacciata da un eccessivo convincimento nell’esistenza dell’ente sommo<sup>139</sup>. La speranza di ottenere una felicità proporzionale ai meriti è salutare per la morale solo se coadiuva il movente autentico dell’azione (il rispetto per l’imperativo categorico), non se si sostituisce ad esso. Così, anche se avessimo l’opportunità di conoscere Dio, dovremmo scegliere di non farlo per preservare il valore dell’umanità: questa è un’altra attestazione del primato della ragione pratica su quella teoretica, in quanto il fine conoscitivo si subordina al fine ultimo dell’essere umano, che è senza dubbio morale. Per questo, parlando antropomorficamente, dovremmo ringraziare Dio per consentirci di arguire, ma non di dimostrare, la sua esistenza; per permetterci di formare la sua idea, impedendoci di conoscerlo; per concederci la fede, proprio in quanto conquista instabile. Chiudiamo con le parole con cui Kant ultima la Dottrina degli elementi della ragion pura pratica:

La legge morale in noi, senza prometterci o minacciarci nulla con certezza, esige da noi un rispetto disinteressato; e, per il resto, solo quando tale rispetto si sia fatto efficace e prevalente, e solo per questa ragione, ci permette di lanciare qualche occhiata nel regno del soprasensibile, e, anche in questo caso, con debole vista. Appunto perciò può avere luogo una vera e genuina intenzione morale, immediatamente consacrata alla legge; e la creatura ragionevole può divenir degna di

---

<sup>135</sup> *Ivi*, p. 796.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> *Ivi*, pp. 796-797.

<sup>138</sup> Kant 1982, p. 368.

<sup>139</sup> Jay 2013, p. 229.

partecipare al sommo bene, che è commisurato al valore morale della sua persona, e non semplicemente alle sue azioni. Anche in questo caso, dunque, può rivelarsi giusto ciò che, del resto, ci insegna sufficientemente lo studio della natura e dell'uomo: l'imperscrutabile saggezza, grazie a cui noi esistiamo, è non meno degna di venerazione per ciò che ci ha precluso che per quello che ci ha concesso.<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> Kant 1982, pp. 368-369.

## Bibliografia

### Opere di Kant

- Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1976.
- Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1982.
- Kant, *Critica della facoltà di Giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1997.

### Letteratura secondaria

- Chignell, “Belief in Kant”, in *Philosophical Review*, 2007, Vol. 116, No. 3, pp. 323-360.
- S. Engstrom, “The Determination of the Concept of the Highest Good”, in *The Highest Good in Kant’s Philosophy*, a cura di T. Höwing, De Gruyter, Berlin/Boston 2016, pp. 89-110.
- T. Höwing, “Kant on Opinion, Belief and Knowledge”, in *The Highest Good in Kant’s Philosophy*, a cura di T. Höwing, De Gruyter, Berlin/Boston 2016, pp. 201-222.
- C. Jay, “The Kantian Moral Hazard Argument for religious fictionalism”, in *International Journal for Philosophy of Religion*, 2013, Vol. 75, No. 3, pp. 207-232.
- G. Tomasi, “God, the Highest Good, and the Rationality of Faith: Reflections on Kant’s Moral Proof of the Existence of God”, in *The Highest Good in Kant’s Philosophy*, a cura di T. Höwing, De Gruyter, Berlin/Boston 2016, pp. 111-130.
- M. Willaschek, “Must We Believe in the Realizability of Our Ends? On a Premise of Kant’s Argument for the Postulates of Pure Practical Reason”, in *The Highest Good in Kant’s Philosophy*, a cura di T. Höwing, De Gruyter, Berlin/Boston 2016, pp. 223-244.
- M. Willaschek, *Kant on the Sources of Metaphysics: The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge University Press, 2018.
- S. Zimmermann, “Kant on ‘Moral Arguments’: What Does the Objectivity of a Postulate of Pure Practical Reason Consist In?”, in *The Highest Good In Kant Philosophy*, a cura di T. Höwing, De Gruyter, Berlin/Boston 2016, pp. 131-156.
- G. Zöllner, “‘The supersensible ... in us, above us and after us’: The Critical Conception of the Highest Good in Kant’s Practico-Dogmatic Metaphysics”, in *The Highest Good in Kant’s Philosophy*, a cura di T. Höwing, De Gruyter, Berlin/Boston 2016, pp. 263-280.



