



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA  
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

ANALISI E RIFLESSIONI ATTORNO ALLA PROVA ONTOLOGICA NEGLI SCRITTI  
KANTIANI DAL *BEWEISEGRUND* ALLA *KRITIK DER REINEN VERNUNFT*

Relatore:

Prof. Enrico Moro

Laureando:

Giovanni Sperotto

Matricola n. 1227553

ANNO ACCADEMICO 2022-2023

*Ai miei genitori e a mio fratello Davide*

## INDICE

Introduzione.....	4
I. L'argomento ontologico all'interno del <i>Beweisgrund</i> .....	7
1. Analisi e sintesi dell'unico argomento possibile per la prova dell'esistenza di Dio.....	7
2. L'unico argomento kantiano all'interno della divisione ontologica-cosmologica.....	15
3. L'argomento kantiano nel contesto della teologia razionale.....	18
II. Sviluppo e confutazione dell'argomento ontologico nella <i>Kritik der reinen Vernunft</i> .....	25
1. L'idea di Dio come ideale della ragion pura.....	26
2. Sviluppo e confutazione della prova ontologica nella <i>Kritik der reinen Vernunft</i> .....	33
3. Cosa "farne" di Dio?.....	39
Conclusione.....	44
Bibliografia.....	48

## INTRODUZIONE

«È in tutto e per tutto necessario che si *persuada* dell'esistenza di Dio, ma non è proprio così necessario che la si *dimostri*».<sup>1</sup> Queste sono le parole che concludono il breve scritto di Kant intitolato: «L'unico argomento possibile per una prova dell'esistenza di Dio». L'argomento è presto detto: la prova dell'esistenza di Dio negli scritti kantiani.

Il tentativo di provare l'esistenza di un ente sommo ha sempre affascinato i filosofi sin dalle più antiche origini. Aristotele stesso aveva ammesso l'esistenza di un primo motore immobile; dopo di lui: «Alessandro di Afrodisia vide nel motore immobile il Dio di Aristotele» e in età medievale «Alberto Magno e Tommaso d'Aquino si servirono di Aristotele, e lo resero compatibile con la rivelazione cristiana».<sup>2</sup> Anselmo d'Aosta per la prima volta pose le basi, nel suo *Proslogion*, per una «prova esclusivamente logica dell'esistenza di Dio».<sup>3</sup> Egli ci spinge verso una *Excitatio mentis ad contemplandum deum*; ancora oggi «le parole di Anselmo accomunano nello slancio di conoscere Dio sia la contemplazione mistica sia l'indagine compiuta con la sola ragione».<sup>4</sup> Anselmo ci incanala verso una ricerca puramente razionale nei confronti del nostro oggetto designato: l'Ente divino. Dopo Anselmo altri filosofi si sono incamminati lungo la ripida china di una prova razionale dell'esistenza di Dio, e tra i volti più noti vi è certamente colui che aprì le porte alla filosofia moderna, ovvero René Descartes. Egli si rifà implicitamente proprio ad Anselmo, paragone evidente nella sua “prima prova dell'esistenza di Dio”<sup>5</sup>, mostrando, di conseguenza, una continuità di approccio fra i due autori nel modo di affrontare una tale problematica.<sup>6</sup> La

---

<sup>1</sup> *Kants Werke*, Band I, Vorkritische Schriften I, 1746-1756, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968, trad. it. a cura di P. Carabellese, in Id., *L'unico argomento possibile: L'unico argomento possibile per una prova dell'esistenza di Dio*, a cura di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 209.

<sup>2</sup> E. Berti, *Le prove dell'esistenza di Dio nella filosofia*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2022, pp. 30-31.

<sup>3</sup> R.G. Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel*, Marietti, Genova 2005, p. 15.

<sup>4</sup> Ivi, p. 16.

<sup>5</sup> La “prima prova” dell'esistenza di Dio si fonda per Descartes sul fatto che «l'idea della perfezione può essere giunta nella nostra mente solo a partire da Dio». Per Descartes dal momento che io mi accorgo di non essere un ente perfetto, ma al contempo ho nella mente l'idea della perfezione, per lui «ciò conduce con evidenza a ritenere che questa idea deriva all'uomo da una natura più perfetta [...] La fonte di questa idea è allora, a suo avviso, l'essere perfetto, ovvero Dio». (E. Berti, *Le prove dell'esistenza di Dio*, pp. 98-100).

<sup>6</sup> Berti, *Le prove dell'esistenza di Dio*, p. 100.

trattazione Descartes, come vedremo, ritornerà a più riprese all'interno di questa mia trattazione in quanto archetipo della prova ontologica. È all'interno di questo filone di dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio che Kant si inserisce fin dai suoi scritti "giovanili"; l'argomento non smette mai di assumere una notevole rilevanza anche negli scritti più "maturi" come la *Kritik der reinen Vernunft* o la *Kritik der praktischen Vernunft*.

Questa mia tesi si pone l'obiettivo di seguire lo sviluppo che la prova ontologica ha avuto nei testi kantiani; per quanto concerne le altre prove analizzate da Kant stesso (cosmologica e fisico-teologica) verranno affrontate nei limiti di una contestualizzazione e di un confronto con la prova ontologica. Per quanto riguarda la scelta dei testi, la decisione da me adottata è stata quella di concentrarmi principalmente su due opere dell'ampia letteratura kantiana: il *Beweisgrund* e la *Kritik der reinen Vernunft*. La scelta è stata dettata da due motivi. Il primo è di carattere contenutistico: il *Beweisgrund* e la *Kritik der reinen Vernunft* sono i due testi all'interno dei quali viene rielaborata e discussa in modo più approfondito una prova ontologica dell'esistenza di Dio. In particolar modo, la riflessione svolta da parte del filosofo di Königsberg all'interno della *Critica* assumerà un ruolo fondamentale per tutti i pensatori che li succederanno, sia come terreno di scontro che d'incontro. La seconda motivazione è legata ad un aspetto di "storicizzazione dell'argomento ontologico"; come vedremo meglio, dopo la *Critica* il rapporto di Kant con l'esistenza di un ente sommo si modifica instaurando un "nuovo" modo di considerare l'esistenza di Dio. Per giungere a ciò, egli si allontanerà da una teologia razionale muovendo verso una "teologia naturale". Le distanze che Kant prenderà nei confronti della prova ontologica nella *Kritik der reinen Vernunft* e successivamente rafforzano le motivazioni a supporto di un *focus* stretto su questi due testi.

Con il presente lavoro intendo analizzare e paragonare lo sviluppo della prova ontologica all'interno dei due testi kantiani sopra citati. Per fare ciò, cercherò di evidenziare l'andamento logico-argomentativo dell'esposizione e confutazione dell'argomento ontologico. In particolar modo, nella *Critica*, riporterò, dove possibile, anche le motivazioni di carattere "gnoseologico" che supportano il ragionamento kantiano. Oltre ad un lavoro di analisi ne intendo svolgere anche uno di confronto rispetto ai pensatori precedenti. Il mio intento è quello di individuare alcuni punti di

incontro e “scontro” tra la trattazione kantiana dell’argomento ontologico e quella di autori quali Anselmo e Leibniz. Il confronto avrà luogo anche su un piano interno, ovvero si porranno allo specchio le due trattazioni (*Beweisgrund* e *Kritik der reinen Vernunft*) in merito alla prova ontologica. Lo scopo è quello di far risaltare le similitudini e le distanze tra il Kant precritico e il Kant della Critica, portando alla luce, in sostanza, l’incompatibilità reciproca fra le conclusioni tratte nelle due opere. Osserveremo in conclusione come non sarà immaginabile, da parte del Kant della *Critica*, riconfermare le conclusioni tratte nel *Beweisgrund*; mostrando al contempo alcuni punti critici che si celano dietro alla solidità delle antitesi kantiane proposte nella *Kritik der reinen Vernunft*.

All’interno del primo capitolo compiremo un’analisi critica del *Beweisgrund*; per fare ciò partiremo dall’espone in che modo Kant costruisca un “unico argomento per la prova dell’esistenza di Dio”, verificando poi in che modo quest’argomento sia sviluppato a livello logico, per passare infine a contestualizzare l’*unum argumentum* kantiano rispetto ai pensatori precedenti.

Nel secondo capitolo proseguiremo la nostra trattazione concentrandosi sullo sviluppo dell’argomento ontologico all’interno della *Kritik der reinen Vernunft*. Per comprendere meglio in che modo Kant sviluppi una confutazione nei confronti dell’argomento ontologico, in particolare, e di tutte le prove in generale, dovremo per prima cosa comprendere cosa si intenda per Idea di Dio all’interno del ragionamento kantiano, per poi applicare le nozioni apprese alla concezione e confutazione della prova ontologica. Al termine del secondo capitolo ci interrogheremo sui risvolti futuri che l’idea di Dio, e di conseguenza una possibile prova dell’esistenza di un ente sommo, ha avuto nell’evoluzione del pensiero kantiano.

## CAPITOLO PRIMO

### L'ARGOMENTO ONTOLOGICO ALL'INTERNO DEL *BEWEISGRUND*

#### 1. ANALISI E SINTESI DELL'UNICO ARGOMENTO POSSIBILE PER LA PROVA DELL'ESISTENZA DI DIO

Come già preannunciato nell'introduzione, questa tesi trova il suo inizio nell'analisi sistematica di un testo minore collocato all'interno di quelli che normalmente vengono definiti come scritti precritici kantiani; il testo che rappresenta il soggetto della prima parte di questo mio scritto è stato redatto da Kant nel 1763 con il titolo di "*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*" ("*L'unico argomento possibile per una prova dell'esistenza di Dio*"). Questo scritto rappresenta la continuazione ed estensione di alcune argomentazioni presentate da Kant già attorno al 1755 all'interno della *Nova dilucidatio*,<sup>7</sup> come si evince esplicitamente dalla proposizione settima della sezione seconda. L'analisi compiuta da Kant nel 1755 è certamente embrionale, e non gode della chiarezza e della raffinatezza logica riscontrabile all'interno del *Beweisgrund*.<sup>8</sup> L'esposizione precisa e maggiormente dettagliata proposta all'interno del testo redatto nel 1763 ci invita a considerare primariamente quest'ultimo al fine di impostare un discorso lineare attorno alla prova ontologica negli scritti precritici.

Prima di ogni analisi sistematica del testo o considerazione ulteriore, dobbiamo partire dal presupposto che il *Beweisgrund* non può certamente essere considerato come una prova definitiva dell'esistenza di Dio. Come sottolinea Angelo Cicatello, il

---

<sup>7</sup> La *Nova dilucidatio* è un testo particolarmente rilevante per l'aspetto biografico dell'autore; si tratta, infatti, del testo grazie al quale il giovane Kant si guadagnò il diritto di insegnare nella facoltà di filosofia. Dal mio punto di vista, è importante notare come le problematiche relative alla prova dell'esistenza di Dio che si sviluppano all'interno del *Beweisgrund* prima, e nella *Kritik der reinen Vernunft* siano già presenti, seppur in forma germinale, all'interno dei primissimi scritti kantiani. (titolo originale: *Principiorum primorum cognitionis methapysicae nova dilucidatio*).

<sup>8</sup> *Kants Werke, Band I, Vorkritische Schriften I, 1746-1756*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968, trad. it. a cura di P. Carabellese, in Id., *L'unico argomento possibile: L'unico argomento possibile per una prova dell'esistenza di Dio*, a cura di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 103-214.

*Beweisgrund* rimane un abbozzo o un'impalcatura generale sulla quale costruire una dimostrazione di là da venire.<sup>9</sup> Per supportare questa affermazione, ci viene in aiuto lo stesso Kant che, fin dalle prime battute, sottolinea la natura esplorativa della sua opera, evidenziando come il tentativo di rispondere alla domanda se “vi sia un Dio” risulti un'impresa tutt'altro che semplice:

Ma per raggiungere questo scopo bisogna avventurarsi entro l'abisso senza fondo che è la metafisica. Oceano tenebroso, senza sponde e senza fari, in cui bisogna condursi come chi, navigando in mare non ancora solcato, non appena metta piede su una qualche terra, esamina il suo cammino, e cerca se mai delle inavvertite correnti marine non abbiano deviato il suo corso, nonostante ogni precauzione che possa mai prescrivere l'arte di navigare.<sup>10</sup>

Come ben rilevato dal passo sopra riportato, Kant ha premura di renderci consapevoli dell'intento del suo scritto e del contesto di incertezza che normalmente avvolge una ricerca intorno all'esistenza e alla natura dell'ente sommo. Dal momento che egli è pienamente consapevole di trattare una materia così ardua e colma di dubbi, il suo intento sta nel fornirci il “materiale da costruzione” con il quale edificare una vera e propria dimostrazione dell'esistenza di Dio, mostrandosi così in antitesi rispetto a molti dei suoi predecessori, Descartes in primis. Come sottolinea nuovamente Cicatello:

Siamo ben lontani dalla sicumera ostentata da Descartes il quale, rivolgendosi ai teologi della Sorbonne, afferma di aver consegnato, nelle sue *Meditationes de prima philosophia*, argomenti inoppugnabili sulla esistenza di Dio, potendo per essi vantare una evidenza pari a quella delle dimostrazioni geometriche.<sup>11</sup>

Poste dunque queste doverose premesse sullo scopo del proprio sforzo, Kant inizia la trattazione partendo da quello che è il punto cardine dell'opera, ovvero che qualsiasi discorso razionale si voglia instaurare attorno alla prova dell'esistenza di un ente sommo (Dio) deve necessariamente confrontarsi con il concetto di esistenza assolutamente necessaria; ricordando come indagini precedenti alla sua abbiano tratto conclusioni errate da un concetto così puro.<sup>12</sup> Fornire una prova che qualcosa esiste in modo assolutamente necessario risulta essere, nel testo di Kant, come “l'unico

---

<sup>9</sup> A. Cicatello, *Non nominare il nome di Dio invano, l'emendatio kantiana della prova ontologica*, «Studi Kantiani», 22 (2009), pp. 99-127: 100.

<sup>10</sup> Kant, *L'unico argomento possibile*, p. 106 (trad. lievemente modificata).

<sup>11</sup> Cicatello, *Non nominare il nome di Dio invano*, p. 99.

<sup>12</sup> Kant, *L'unico argomento possibile*, p. 108.

argomento possibile” per dimostrare che una tale esistenza assolutamente necessaria è determinabile.<sup>13</sup> Se è determinabile deve essere riconducibile ad uno ed un solo ente, che presenti le caratteristiche proprie dell’ente sommo: “semplice”, “uno”, “immutabile ed eterno”.

Vorrei far ben intendere come la dimostrazione kantiana all’interno del *Beweisgrund* risulti particolarmente rigorosa, dal momento che l’autore snoda il suo discorso in maniera logicamente chiara, procedendo da un argomento all’altro sempre consapevole delle conoscenze acquisite nel punto precedente. Il tentativo è quello di non prendere in considerazione il concetto di esistenza assolutamente necessaria come un dato di fatto sul quale fondare la propria argomentazione, evitando così di usare il suddetto concetto al pari di un assioma. Il testo si muove così in modo lineare lungo tre parti, ognuna delle quali divisa in differenti considerazioni, a loro volta suddivise in piccoli paragrafi titolati che si collegano direttamente a ciò che è stato enunciato nel precedente. Fatte queste premesse, iniziamo con la concreta analisi del testo e della sua argomentazione.

La prima considerazione ci getta direttamente nel cuore del problema, in quanto ci permette di escludere fin dall’inizio che “l’esistenza” possa essere considerata come un “predicato” di una cosa. L’esempio portato da Kant a riguardo è particolarmente efficace:

Prendete, a vostro piacimento, un soggetto, per esempio, Giulio Cesare. Raccogliete in esso tutti gli immaginabili suoi predicati, non esclusi quelli di tempo e di luogo, e subito vedrete che esso può, o no, esistere con tutte queste determinazioni. L’Essere che dette l’esistenza a questo mondo e, in esso, a questo eroe, poteva riconoscerli tutti questi predicati, non uno escluso, e pur riguardarlo come una cosa semplicemente possibile, che non esistesse fuor dal suo consiglio.<sup>14</sup>

Come già accennato in precedenza, intorno al concetto “dell’esistenza”, e in particolar modo “dell’esistenza assolutamente necessaria”, verte la ricerca dell’unico argomento per la prova dell’esistenza dell’ente sommo. Separando “l’esistenza” dai “predicati” di una determinata cosa, Kant intende entrare in contrasto direttamente con personalità quali Baumgarten, legate alla “scuola wolffiana”, tanto da citarlo direttamente all’interno del suo discorso:

---

<sup>13</sup> Cicatello, *Non nominare il nome di Dio invano*, p. 101.

<sup>14</sup> Kant, *L’unico argomento possibile*, p. 113.

Baumgarten dice che ciò che vi è di più nella esistenza di fronte alla semplice possibilità è la completa determinazione interna, in quanto che questa compie ciò che è lasciato indeterminato dai predicati giacenti nell'essere o scaturenti da esso.<sup>15</sup>

Separare il concetto di esistenza da quello di predicato permette a Kant di affermare che l'esistenza non «esprime una posizione relativa, ovvero la posizione relativamente a qualcos'altro».<sup>16</sup> Dunque, il concetto di esistenza posto da Kant necessita che ciò che viene posto in esso sia il soggetto stesso, non la relazione o qualcos'altro, come ben esemplifica Cicatello con queste parole: «Il concetto di esistenza implica che qualcosa venga posto assolutamente, vale a dire, non in relazione con qualcos'altro».<sup>17</sup> Ritornando all'esempio di Giulio Cesare, sussiste una notevole differenza nell'affermare che Giulio Cesare esiste e che Giulio Cesare è; questa distanza è ancora più grande se ci riferiamo in modo specifico all'essere sommo, notando come non possiamo attuare lo stesso giudizio nell'affermare che Dio è uno e che Dio è, ovvero che Dio esiste in quanto tale.

Come possiamo cogliere nelle pagine successive a questo esempio, la realtà è legata strettamente alla possibilità, dal momento che, secondo Kant: «si deve dimostrare di tutta la possibilità nel suo complesso e di ogni possibilità in particolare che essa presuppone qualcosa di reale».<sup>18</sup> Questo “qualcosa di reale” (esistente) è legato a ciò che è pensabile. Questa realtà presupposta dalla possibilità di una data cosa appare come una “certa realtà”, tolta la quale, come sottolinea lo stesso Kant, verrebbe meno ogni pensabilità. Se noi ragioniamo attorno al come ci è dato il pensabile di una determinata cosa Kant afferma che «non potete mai appellarvi ad altro che alla sua esistenza».<sup>19</sup> Ne consegue che quella realtà, la cui soppressione o negazione elimina ogni possibilità, è da darsi in modo assolutamente necessario, poiché senza tale realtà non riusciremmo ad appellarci all'esistenza delle cose. Al seguito di questo passo la realtà assolutamente necessaria si distingue dalle altre realtà che divengono di conseguenza contingenti.<sup>20</sup>

Dimostrata l'esistenza assolutamente necessaria di questa realtà, Kant procede a descrivere quelli che potremmo definire, usando una prospettiva scolastica, come i suoi

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 117.

<sup>16</sup> Kant, *L'unico argomento possibile*, p. 117.

<sup>17</sup> Cicatello, *Non nominare il nome di Dio invano*, p. 101.

<sup>18</sup> Kant, *L'unico argomento possibile*, p. 121.

<sup>19</sup> Ivi, p. 122.

<sup>20</sup> Ivi, p. 123.

“predicati”, ovvero: l’essere necessario è *unico*, l’essere necessario è *semplice*, l’essere necessario è *immutabile* ed *eterno*, l’essere necessario contiene la *somma realtà*.

L’essere necessario è unico. In questo caso, Kant mostra come l’essere necessario contiene l’ultimo principio di ogni possibilità, o meglio che «qualsiasi altra cosa sarà possibile soltanto in quanto è data da esso come principio».<sup>21</sup> Ogni altra cosa risulta come una sua conseguenza, ma dal momento che una cosa, se è dipendente, non contiene l’ultimo principio, allora l’essere assolutamente necessario deve essere unico, altrimenti non risulterebbe necessario in modo assoluto, ma dipendente da un’altra necessità esterna alla sua.

Esaurita la trattazione di questo primo “predicato”, Kant passa a dimostrare come l’essere necessario sia semplice. In questo caso, egli pone inizialmente una domanda sorta dall’assunto precedente, che può essere riassunta in questo modo: «Può sussistere il fatto che una parte sia presa in sé come contingente, ma se riunita assieme a tutte le altre parti, esse esistano tra loro in modo assolutamente necessario?». Ciò per Kant è impossibile, perché «un aggregato di sostanze non può nell’esistenza avere maggiore necessità di quella che compete alle parti».<sup>22</sup> Da questa affermazione, segue che «ciò che contiene il principio ultimo di una possibilità intrinseca, lo contiene anche di tutte in generale, e che quindi questo principio non può essere ripartito in diverse sostanze».<sup>23</sup> In breve, l’essere assolutamente necessario, in quanto principio ultimo di ogni possibilità intrinseca, necessita di non poter dividere la propria necessità con ciò che consegue; per questo l’essere assolutamente necessario non è molteplice ma semplice.

Procedendo da questa dimostrazione giungiamo al terzo punto: l’essere necessario è immutabile ed eterno. Dal momento che l’essere necessario non può esistere in più modi, ed esso è «possibile unicamente perché esiste»<sup>24</sup>, inoltre; l’essere assolutamente necessario non può contemplare in sé alcuna possibilità al di fuori dell’essere. Ne consegue che esso non può mutare la propria realtà in ciò che non è. Per quanto concerne la questione dell’essere necessario come eterno, Kant chiarisce bene

---

<sup>21</sup> Kant, *L’unico argomento possibile*, p. 125.

<sup>22</sup> Ivi, p. 126.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Ivi, p. 127.

che: «Il suo non-essere è assolutamente impossibile e quindi anche la sua origine e la sua fine; perciò esso è eterno».<sup>25</sup>

Posto l'essere necessario come immutabile ed eterno, passiamo alla disamina dell'ultimo dei "predicati" dell'essere assolutamente necessario. L'essere necessario contiene la somma realtà. Per dimostrare questo, dobbiamo prendere in considerazione il fatto che nell'essere reale non può sussistere una ripugnanza del reale, ovvero una negazione stessa del suo essere reale; a tale ripugnanza, si somma l'impossibilità della contraddizione delle sue determinazioni. Ciò rende l'essere necessario il «più grande principio di qualità reali, che possa mai esservi in una cosa».<sup>26</sup> L'essere necessario è il fondamento di possibilità di tutte le altre cose, e ciò che in queste cose è reale trova fondamento nell'essere assolutamente necessario. Tutto ciò permette all'essere necessario di contenere in sé la somma realtà. A questa affermazione si potrebbe ribattere che l'essere assolutamente necessario potrebbe allora contenere in sé anche la negazione. Il Kant del *Beweisgrund* risponde alla critica portando la negazione dal piano del reale al piano della logica:

Le negazioni, infatti, non sono in sé qualcosa, ossia non sono pensabili [...] le negazioni, dunque, sono pensabili soltanto con le posizioni contrapposte, o piuttosto sono possibili delle posizioni che non sono le massime. [...] Si vede anche facilmente che tutte le negazioni che ci sono nella possibilità delle altre cose non presuppongono un principio reale (giacché esse non sono nulla di positivo), e quindi presuppongono soltanto un principio logico.<sup>27</sup>

È impossibile non notare la fatica argomentativa e logica che Kant intraprende in questi primi e decisivi passaggi del *Beweisgrund*. Il timore che lo stesso filosofo manifesta è quello di rendere oscuro un concetto che, al contrario, appare infinitamente chiaro se espresso nella sua semplicità, da intendersi come concetto semplice e quasi non analizzabile. Al contempo, lo scritto kantiano cerca di sezionare nel modo più completo il concetto di esistenza assolutamente necessaria, per sottrarlo al dominio del senso comune. L'innalzarsi della filosofia alla disamina di un concetto così alto come l'essere necessario non può terminare in una conferma del senso comune, nonostante a prima vista l'argomento ci possa apparire come chiaro ed evidente. Come sottolinea lo stesso Cicatello:

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Kant, *L'unico argomento possibile*, p. 127.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 129.

La ragione si trova davanti nel presentare i suoi argomenti dell'esistenza di Dio: non più l'insipiente di anselmiana memoria [...] ma, paradossalmente, proprio il filosofo esperto, il quale affascinato dal gioco del sottile ragionare, svende frettolosamente le evidenze del senso comune in cambio di vane promesse.<sup>28</sup>

L'accusa kantiana è rivolta verso quei filosofi che, utilizzando gli strumenti propri della ricerca razionale, hanno abbandonato le loro conclusioni agli assunti del senso comune. La sfida che Kant pone a sé stesso consiste proprio nel tentativo di ricercare una prova dell'esistenza dell'essere assolutamente necessario, in modo tale che la sua argomentazione sia la più certa possibile; intenzione confermata anche dalle battute finali dell'opera: «è in tutto e per tutto necessario che si persuada dell'esistenza di Dio, ma non è proprio così necessario che la si dimostri».<sup>29</sup> Questa affermazione non implica la rinuncia da parte di Kant a una ricerca attorno all'essere sommo, ma è una riprova della cautela con la quale egli conduce tutta la sua indagine, evidenziata fin dalle prime battute. Queste posizioni kantiane preludono in qualche modo ai lavori successivi, mostrando come la ragione trovi proprio nel suo uso errato e "superficiale" il suo più grande nemico; si può perciò affermare che "l'insipiente" dell'argomento kantiano è colui che, più esperto tra i filosofi, rinuncia ad un uso rigoroso della ragione per abbandonarsi fra le braccia del senso comune.

Posta questa considerazione ulteriore sulle motivazioni della ricerca kantiana e sulle linee guida che la muovono, terminiamo con questo paragrafo l'analisi dei "predicati" dell'essere assolutamente necessario. Passiamo ora a prendere in esame la quarta considerazione presente all'interno della prima parte del *Beweisgrund*, in cui è presente la vera e propria associazione tra l'essere assolutamente necessario e Dio, rimasta fino a questo momento implicita nell'analisi della prima parte dell'opera.

La quarta considerazione si apre con un'ulteriore caratterizzazione dell'essere assolutamente necessario che potremmo far rientrare nella categoria dei "predicati" fino a qui utilizzata. Dopo aver detto che l'essere necessario è unico, semplice, immutabile ed eterno e contiene la somma realtà, Kant aggiunge che l'essere necessario è uno spirito; affermazione con cui egli ci trasporta definitivamente sul piano "teologico razionale" dell'essere sommo. L'ente sommo o assolutamente necessario deve essere provvisto di volere ed intelletto, poiché in caso contrario chiunque fosse provvisto di

---

<sup>28</sup> Cicatello, *Non nominare il nome di Dio invano*, p. 106.

<sup>29</sup> Kant, *L'unico argomento possibile*, p. 209.

entrambe queste proprietà lo precederebbe in realtà. Dal momento che «la conseguenza non può superare il principio, così intelletto e volere devono, come proprietà, essere presenti alla sostanza semplice necessaria».<sup>30</sup> Dunque, questa sostanza semplice e necessaria deve possedere le proprietà dello spirito: intelletto e volontà.

Giunto ora a definire l'essere necessario in termini di spirito, Kant tira le somme della riflessione sulla sua natura affermando che:

Esiste qualcosa di assolutamente necessario. Questo è unico nel suo essere, semplice nella sua sostanza, spirito per la sua natura, eterno nella sua durata, immutabile nella sua costituzione, onnisufficiente riguardo a tutto il possibile e a tutto il reale. Vi è un Dio.<sup>31</sup>

Nonostante questo passo chiarificatore in relazione all'individuazione del "soggetto" della nostra ricerca, Kant ci tiene comunque a precisare come le conclusioni raggiunte non forniscano una definizione conclusiva del concetto di Dio, ma possano comunque soddisfare il suo intento, ovvero fornire un'analisi dettagliata per mezzo della quale comprendere meglio la dottrina attorno all'ente sommo.

Al termine di questa sintesi dell'unico argomento possibile per la prova dell'esistenza di Dio, potremmo riassumere l'andamento del testo dividendolo *in primis* nei due presupposti che si instaurano come fondamento di questo unico argomento. Il primo enuncia che «la possibilità intrinseca di tutte le cose presuppone una qualche esistenza».<sup>32</sup> Il secondo presupposto si basa sul principio per cui, essendo impossibile negare la possibilità, deve allora necessariamente «esistere un essere assolutamente necessario».<sup>33</sup> Ai fini di rendere ancora più lineare l'argomentazione kantiana, mi appare particolarmente utile mostrarne la trasposizione logica costruita da Roberto Timossi:

A questa argomentazione kantiana possiamo attribuire la seguente forma logica secondo la regola del *modus ponens*:

- a. Se esiste qualcosa di possibile, allora deve esistere un ente assolutamente necessario.
- b. Ma qualcosa di possibile esiste.

---

<sup>30</sup> Kant, *L'unico argomento possibile*, p. 130.

<sup>31</sup> Ivi, p. 131.

<sup>32</sup> Ivi, p. 119.

<sup>33</sup> Ivi, p. 124.

c. Dunque, esiste un ente assolutamente necessario.<sup>34</sup>

Possiamo notare come Kant sovverta l'andamento "classico" della prova ontologica, ad esempio, di matrice cartesiana. Egli parte «dall'esistenza di qualcosa come condizione necessaria della pensabilità del possibile alla determinazione tale esistenza mediante il concetto di *ens realissimum*».<sup>35</sup> In contrapposizione così all'argomentazione ontologica "classica" che, partendo dall'*ens realissimum* giungeva all'esistenza assolutamente necessaria ponendo quest'ultima come predicato dello stesso ente sommo, provava a dedurre l'esistenza assolutamente necessaria.<sup>36</sup>

Sintetizzato e reso maggiormente esplicito l'andamento logico-argomentativo del testo kantiano, nella prossima sezione vedremo come l'unica prova possibile presentata da Kant entri in relazione con le altre possibili prove per la dimostrazione dell'esistenza di un ente sommo.

## 2. L'UNICO ARGOMENTO KANTIANO ALL'INTERNO DELLA DIVISIONE ONTOLOGICA-COSMOLOGICA

Giunti a questo punto dell'analisi del testo kantiano è doveroso domandarci, ai fini dello scopo di questa tesi, in che modo quest'unico argomento si inserisca all'interno di quella che è la "classica" divisione delle prove per l'esistenza di Dio: ontologica-cosmologica. Questa divisione non è presa arbitrariamente dalla nostra fantasia ma è Kant stesso che all'interno della terza parte ci suggerisce la divisione di tutti i possibili argomenti per provare l'esistenza di Dio.<sup>37</sup> In questo passo del *Beweisgrund* troviamo un chiaro riferimento alla divisione che verrà attuata più avanti

---

<sup>34</sup> R.G. Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel*, Marietti, Genova 2005, p. 280.

<sup>35</sup> Cicatello, *Non nominare il nome di Dio invano*, p. 123.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Da evidenziare che, ai fini del nostro scritto, è necessario considerare principalmente la prima parte e la terza parte del *Beweisgrund*. La seconda parte risulta come un'applicazione alla realtà fisica delle conclusioni tratte nella prima parte. Al contrario nella prima e nella terza parte, egli ragiona propriamente intorno all'unico argomento possibile per la prova dell'esistenza di Dio. La scelta presa in questo testo è quella di cercare di evidenziare unicamente i punti che maggiormente ci permettono di comprendere l'andamento e la volontà dello scritto kantiano.

dallo stesso Kant all'interno della *Kritik der reinen Vernunft*.<sup>38</sup> In sostanza, usando le parole di Kant, possiamo riassumere questa divisione nel seguente modo: «Tutti gli argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio possono esser presi soltanto o dai concetti intellettivi del semplice possibile o dai concetti empirici dell'esistente».<sup>39</sup> Cercando di categorizzare le due prove, possiamo usare la stessa terminologia adoperata da Kant all'inizio dell'ultima sezione, chiamando ontologica la prima (dai concetti intellettivi del semplice possibile) e cosmologica la seconda (dai concetti empirici dell'esistente).

Parlando della prova ontologica, Kant si riferisce in maniera esplicita alle posizioni di Descartes, citando in modo diretto la sua prova dell'esistenza di Dio come adatta esemplificazione della prova ontologica.<sup>40</sup> Come vedremo in seguito, il riferimento alla figura di Descartes in relazione alla prova ontologica comparirà anche nella *Kritik der reinen Vernunft*, dove assumerà maggiore rilevanza rispetto a quella concessa all'interno di questo scritto precritico. La confutazione di Kant verte sul fatto che, all'interno della prova cartesiana, l'esistenza è un predicato dell'*ens perfectissimum*. Al contrario, Kant, fin dalla prima parte del *Beweisgrund*, rimarca come l'esistenza, in particolar modo l'esistenza assolutamente necessaria, non possa essere un predicato, tanto più un predicato dell'ente sommo (Dio). Come riporta lo stesso Kant all'interno della parte prima: «Togliere l'esistenza non è negazione di un predicato, per la quale si tolga qualcosa in una cosa, e possa nascerne una contraddizione intrinseca».<sup>41</sup> La critica, come già accennato in precedenza, è anche in questo caso rivolta contro quei filosofi, Descartes *in primis*, che hanno ceduto alle "sottigliezze della ragione". Il Kant del *Beweisgrund* è ancora molto distante rispetto ai giudizi "negativi" che un po' di anni dopo esprimerà attraverso la *Kritik der reinen*

---

<sup>38</sup> *Kants Werke, Band IV, Kritik der reinen Vernunft, 1781-1786*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968, trad. it. a cura di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1976, pp. 617-618.

<sup>39</sup> Kant, *L'unico argomento possibile*, p. 201.

<sup>40</sup> La prova ontologica di Cartesio può essere descritta come la prova dell'*ens perfectissimum*. L'argomento di Cartesio muove dalla natura di Dio definito nel suo discorso come *ens perfectissimum*. L'esistenza appartiene a Dio in quanto completa il quadro dei predicati dell'*ens perfectissimum*. In sostanza, se all'ente sommamente perfetto mancasse l'esistenza, tale mancanza produrrebbe una contraddizione in termini, ovvero equivarrebbe a dire che l'*ens perfectissimum* non è *perfectissimus*. Facendo coincidere l'*ens perfectissimum* con Dio, ne consegue che non possiamo negare a Dio l'esistenza. (R. Descartes, *Opere filosofiche*, a.c. di E. Garin, 4 voll., La terza editore, Bari 1994).

<sup>41</sup> Kant, *L'unico argomento possibile*, p. 123.

*Vernunft* nei confronti della ragione,<sup>42</sup> ma per certo si può riscontrare una critica severa verso coloro che hanno ceduto nei confronti del «ritornello secondo cui Iddio avrebbe in sé stesso la ragione della sua esistenza».<sup>43</sup>

Dimostrato come la prova ontologica di stampo cartesiano non possa essere considerata valida, Kant prosegue analizzando la plausibilità della prova cosmologica, che nel testo è esemplificata dalle conclusioni tratte dalla “scuola Wolffiana”.<sup>44</sup> La prova cosmologica è così riassumibile:

La prova per cui dai concetti empirici di ciò che esiste, si vuole arrivare all’esistenza di una causa prima ed indipendente [...] e da questa causa poi, attraverso l’analisi logica del concetto, alle sue proprietà che denotano una divinità.<sup>45</sup>

Al pari dell’argomento ontologico, la prova di stampo cosmologico non viene ritenuta plausibile per giustificare l’esistenza dell’ente sommo. La prova cosmologica assume nella descrizione di Kant le sembianze della prova *a contingentia mundi*. Il punto focale della confutazione da parte di Kant della prova *a contingentia mundi* risiede nel dimostrare come, nel tentativo da parte dei filosofi di condurre la prova dell’esistenza dell’ente incausato muovendo dall’esistenza degli enti contingenti, essi incappino nella necessità di ricorrere alle stesse risorse fornite dall’argomento a priori cartesiano (prova ontologica). Dunque: «La prova che muove dalla contingenza del mondo si trova costretta a tradire le sue ragioni empiriche per abbracciare le ragioni di una dimostrazione fondata sulla pura ragione».<sup>46</sup> A sostegno di ciò, lo stesso Kant al termine del terzo paragrafo dice che:

---

<sup>42</sup> Lo vedremo meglio nel prossimo capitolo, ma in sostanza Kant metterà in evidenza nella *Critica* le “illusioni” o inciampi nelle quali la ragione pura incappa nel tentativo di dimostrare l’esistenza di Dio a priori, svincolandosi totalmente dall’esperienza empirica.

<sup>43</sup> Kant, *L’unico argomento possibile*, p. 18.

<sup>44</sup> Se si prende in considerazione la “scuola wolffiana”, è necessario sottolineare come la prova dell’esistenza di Dio elaborata da Christian Wolff non sia da considerarsi come una prova cosmologica *stricto sensu*. Lo sforzo del filosofo tedesco, infatti, risiedeva proprio nel tentativo di una conciliazione tra la prova ontologica e quella cosmologica, stabilendo una relazione diretta tra prove a priori e prove a posteriori. L’accusa che Kant muove, come si nota dalle note dello stesso autore, è rivolta principalmente nei confronti di Baumgarten, che, come suggerisce Emanuela Scribano, modifica la conclusione leibniziana portandola su un piano cosmologico: «se esistono enti non a sé deve esistere un ente a sé, ma se un ente a sé esiste, l’ente a sé è possibile; se l’ente a sé è possibile, l’ente a sé esiste». (E. Scribano, *L’esistenza di Dio, storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Editori Laterza, Roma-Bari 1994) (C. Wolff, *Metafisica tedesca. Pensieri razionali attorno a Dio, al mondo e all’anima dell’uomo e anche a tutti gli altri enti in generale*, Rusconi, Milano 1999).

<sup>45</sup> Kant, *L’unico argomento possibile*, p. 203.

<sup>46</sup> Cicatello, *Non nominare il nome di Dio invano*, p. 113.

La prova non è costruita affatto sul concetto empirico che è del tutto presupposto senza essere adoperato, ma, appunto come quella cartesiana, unicamente su concetti, nei quali, nell'identità o nell'opposizione dei predicati, si crede di trovare l'esistenza di un essere.<sup>47</sup>

A questo punto dell'analisi intorno al *Beweisgrund* è doveroso domandarci all'interno di quale categoria, ontologica o cosmologica, possa essere inserito l'unico argomento kantiano. In base a quello che abbiamo potuto apprendere fino a questo punto, potremmo ancora essere incerti su quale categoria possa addirsi maggiormente alle conclusioni esposte da Kant. A differenza nostra, Kant è molto sicuro all'interno di quale categoria la sua prova dovrebbe ricadere:

L'argomento dell'esistenza di Dio che noi qui diamo, è unicamente costruito su ciò: qualcosa è possibile. Perciò esso è una prova che può essere portata completamente a priori. Non presuppone l'esistenza né mia né degli altri spiriti, né del mondo corporeo.<sup>48</sup>

Certo, questa posizione kantiana non è esente da dubbi, come nota lo stesso Timossi: constatare che qualcosa di possibile esiste in virtù di qualcosa di pensabile non equivale a una conoscenza a priori, nella misura in cui questa conoscenza viene tratta dalla conoscenza sia del mondo esterno sia del nostro pensiero (il "*cogito*").<sup>49</sup> Questa "contraddizione", se tale la vogliamo chiamare, per il momento non è esplicitata all'interno dei testi precritici kantiani. La sensazione di "precarietà" esposta nell'*incipit* dell'opera ci può far supporre che Kant stesso fosse consapevole della moltitudine di possibili contraddizioni alle quali la sua stessa ricerca sarebbe potuta incappare cercando di elevarsi a tali vette di conoscenza.

### 3. L'ARGOMENTO KANTIANO NEL CONTESTO DELLA TEOLOGIA RAZIONALE

Ai fini di migliorare il collocamento e la comprensione di questo breve scritto precritico kantiano, prima di passare ad analizzare l'evoluzione successiva che il pensiero kantiano ha sviluppato in rapporto alla prova dell'esistenza dell'ente sommo, ritengo utile sviluppare un breve raffronto fra le conclusioni tratte da Kant all'interno

---

<sup>47</sup> Kant, *L'unico argomento possibile*, p. 204.

<sup>48</sup> Kant, *L'unico argomento possibile*, p. 133.

<sup>49</sup> Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio*, p. 281.

del *Beweisgrund* e quelle dei pensatori a lui precedenti, che maggiormente rimandano o potrebbero rimandarci alle sue. Primo fra tutti potremmo menzionare Anselmo, se non altro per l'immediato collegamento che si potrebbe sviluppare tra l'*unum argumentum* anselmiano e l'unico argomento possibile esposto da Kant. Con una piccola anticipazione, possiamo già dire che più avanti nel testo esporremo con maggiore chiarezza la distanza tra i due autori: trattando in merito all'esposizione ontologica all'interno della *Kritik der reinen Vernunft*, infatti, ritorneremo nuovamente sull'argomento anselmiano per domandarci se possa avere un valore ontologico rispetto alla concezione che Kant ne fornisce. Per il momento, ci basti affermare che l'associazione tra i due argomenti, quello kantiano del *Beweisgrund* e quello anselmiano del *Proslogion*, si dimostra incorretta. La prima giustificazione è di carattere contenutistico; come è stato già accennato nell'introduzione la prova anselmiana che parte dal definire Dio come: «*aliquid quo nihil maius cogitari potest*», sia molto più vicina alle conclusioni tratte da Descartes rispetto al Kant del *Beweisgrund*.<sup>50</sup> Come abbiamo potuto leggere attentamente, Kant critica fortemente le posizioni di Descartes, a ragion veduta possiamo ritenere che avrebbe fatto emergere delle criticità simili anche nella soluzione presentata da Anselmo.

La seconda motivazione è relativa al rapporto che i due autori hanno rispetto alle altre possibili prove per l'esistenza dell'ente sommo; dal punto di vista di Kant, il proprio argomento è vincolante, nel senso che è l'unico possibile per giungere ad una prova dell'esistenza di Dio. Come mostrato poco fa, infatti, non può sussistere un altro piano sul quale costruire una prova per l'esistenza dell'ente sommo. Dall'altro lato, Anselmo non nega la possibilità che possa esistere un'altra via per provare l'esistenza dell'ente sommo, limitandosi a mostrare come la propria risulti la più ragionevole e coerente ad un processo sintetico che, da più nozioni assiomatiche, deduce la tesi (l'esistenza necessaria dell'ente sommo). Per evidenziare ulteriormente le differenze che investono i due autori nel formulare un *unum argumentum*, non possiamo esimerci dal ribadire, come afferma lo stesso Timossi, che:

É ugualmente evidente che questa nuova formulazione della prova a priori dell'esistenza di Dio si fonda per Anselmo non su un'idea di Dio potenzialmente intesa anche da un ateo

---

<sup>50</sup> E. Berti, *Le prove dell'esistenza di Dio nella filosofia*, Editrice Morcelliana, Brescia 2022, p.100.

[...] ma si incardina su una nozione del divino posseduta solo dal credente tramite la Rivelazione.<sup>51</sup>

La teologia razionale di Kant all'interno del *Beweisgrund* non si appella a nessuna idea o concetto di Dio suggerito da una Rivelazione; la stessa idea di *ratio* anselmiana è distante dal Kant precritico (riportiamo qui il famoso passo del *Proslogion*: «Non cerco infatti di capire per credere, ma credo per capire»).<sup>52</sup> In definitiva, la connessione con gli scritti anselmiani è secondaria e si esprime principalmente su un piano di assonanza tra le due prove, non su un vero e proprio rimando dal punto di vista contenutistico.

Se, come abbiamo mostrato, il contatto con l'*unum argumentum* di Anselmo non è plausibile, dobbiamo pur notare che all'interno del *Beweisgrund* Kant non si stacca nettamente dalla tradizione filosofica che lo ha preceduto. In particolar modo, è evidente come l'argomentazione portata all'interno del testo sia nettamente di stampo leibniziano. È lo stesso Leibniz all'interno della *Monadologia* a fornirci lo spunto per attuare il paragone tra le due posizioni, laddove egli afferma:

Sull'esistenza dell'Essere necessario, nel quale l'essenza implica l'esistenza o al quale è sufficiente essere possibile per essere in atto. Così soltanto Dio (o l'Essere necessario) ha questo privilegio, che se è possibile bisogna che esista.<sup>53</sup>

Leggendo attentamente questo passo, risulta chiaro l'accostamento fra l'essere assolutamente necessario di Kant e quello di Leibniz, nonostante il filosofo di *Königsberg* non lo renda esplicito all'interno del proprio testo. Le conclusioni tratte da

---

<sup>51</sup> Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio*, p. 106. L'affermazione di Timossi risulta particolarmente spinosa; all'interno del dibattito intorno alla prova dell'esistenza di Dio prodotta da Anselmo, infatti, la critica si è divisa principalmente tra «coloro che leggono il *Proslogion* come un'opera essenzialmente filosofica» e «chi vede nel *Proslogion* un testo di pura teologia». Posizioni come quelle esposte da Timossi, che legano strettamente lo sforzo anselmiano alla Rivelazione, per uno studioso come Luca Vettorello contraddicono «la risoluta volontà di Anselmo di accendere un genuino confronto dialettico con il negatore dell'esistenza di Dio, ponendosi in dialogo, al fine di dimostrare razionalmente la validità della propria posizione a scapito di quella dell'avversario, esattamente come avviene in un reale e concreto scontro filosofico». Lo stesso nome di Dio come *Id Quo Maius*, per Vettorello non è «appannaggio esclusivo della fede cristiana». Mostrando, in definitiva, come il *Proslogion* possa essere letto anche al di fuori del rapporto con la Rivelazione (i vari brani citati sono tratti da: L. Vettorello, *L'unum argumentum di Sant'Anselmo: alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova anselmiana dell'esistenza di Dio*, Edizioni ETS, Pisa 2015, pp. 112-134).

<sup>52</sup> Anselmus Cantuariensis, *Opera Omnia*, Tomus Primus, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad 1968, trad. it. a cura di S. Vanni Rovighi, *Opere Filosofiche*, Editori Laterza, Roma-Bari 1969, p. 89.

<sup>53</sup> G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1923, trad. it. a cura di V. Colombo, *La Monadologia*, La Nuova Italia, Firenze 1970, pp. 158-160.

Leibniz potrebbero essere riassunte così: “Se Dio (= essere necessario) è possibile, allora esiste necessariamente”, conclusioni che sfiorano quelle Kantiane: “Se vi è qualcosa di possibile, allora deve esistere un ente assolutamente necessario. Vi è qualcosa di possibile, dunque, esiste un ente assolutamente necessario (Dio)”. Entrambi applicano una deduzione dal possibile all’esistente. Nonostante le somiglianze tra le due prove, è necessario evidenziare come le procedure per accertare l’esistenza dell’ente sommo varino molto se si segue l’andamento degli scritti leibniziani. Ad esempio, come puntualizza Scribano riprendendo una tesi di Vanni Rovighi<sup>54</sup>, all’interno della *Monadologia* è sia contenuta una prova a priori che una a posteriori.<sup>55</sup> Tale compresenza rende non univoco l’approccio da parte di Leibniz nei confronti della prova dell’esistenza dell’ente sommo, differenziandolo così dall’argomento, preteso unico, kantiano. Come enunciato all’inizio di questa sezione, non ritengo necessario compiere un confronto con tutti i principali argomenti ontologici presentati nel corso dell’età moderna, ma unicamente con quelli che maggiormente si connettono con le conclusioni kantiane. Per quanto concerne autori come Leibniz, Wolff o Baumgarten, le loro posizioni erano perfettamente note a Kant, tanto da essere citate all’interno dei suoi scritti precritici. Anche Descartes ricopre una posizione fondamentale nell’analisi kantiana, in quanto archetipo della prova ontologica per eccellenza, rivestendo un ruolo ancor più rilevante negli scritti successivi al *Beweisgrund*.

In conclusione, dalle nozioni apprese attraverso questo capitolo possiamo affermare che il tentativo di Kant si inserisce nella lunga disputa che in epoca moderna si è accesa attorno alla prova di stampo cartesiano. Se rileggiamo il testo di Kant all’interno di questo contesto, è possibile evidenziare come, in fin dei conti, il *Beweisgrund* rappresenti uno sforzo nel tentativo di ribaltare gli assunti di partenza della prova cartesiana, che concludeva dal possibile come principio all’esistenza di Dio come conseguenza.<sup>56</sup> Usando una terminologia più vicina al testo di Descartes, il fatto che qualcosa esiste realmente per Kant rappresenta la *ratio essendi* della pensabilità del possibile, e a sua volta la pensabilità del possibile costituisce la *ratio conoscendi*

---

<sup>54</sup> S. Vanni Rovighi, *C’è un secondo argomento ontologico?*, «Rivista di filosofia Neo-Scolastica», 1 (1978), pp. 37-44.

<sup>55</sup> E. Scribano, *L’esistenza di Dio, storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Editori Laterza, Roma-Bari 1994, p. 145.

<sup>56</sup> Cicatello, *Non nominare il nome di Dio invano*, p. 124.

dell'esistenza dell'ente assolutamente necessario (Dio).<sup>57</sup> In sostanza, Kant vuole sottrarre la propria prova ad una possibile accusa di "abuso ontologico", proponendo una prova nella quale l'esistenza di Dio non viene tratta come conseguenza di alcunché, neppure della natura divina stessa. Ponendo, di conseguenza, l'esistenza dell'ente sommo su un piano assoluto, egli ne colloca l'esistenza a fondamento di qualsiasi possibilità in generale. È attraverso questo cambio di coordinate che, secondo Kant, possiamo orientarci nell'oceano tenebroso della metafisica; ma solo attraverso tali coordinate siamo in grado di giungere ad una possibile prova dell'esistenza dell'ente sommo distanziandoci, allo stesso tempo, dalla rotta tracciata dalla teologia razionale con conseguenze ancor più significative nell'evoluzione del pensiero kantiano. Il Kant del *Beweisgrund* non è ancora il Kant della "rivoluzione copernicana"; egli, seppur criticando i suoi predecessori, permette ancora alla ragione teoretica, utilizzando una terminologia kantiana, di poter accertare che "vi sia un Dio". In sostanza, la prova proposta da Kant nel *Beweisgrund* è ancora fortemente legata alla "metafisica di scuola"; la possibilità che l'argomento ontologico sia una via valida ed univoca per mettere in luce l'esistenza dell'ente sommo non è posta in discussione. La "nascita" della ragion pura è lì da venire ma non ancora presente in questo testo precritico. In conclusione, lo scetticismo che connotava l'*incipit* di questo scritto kantiano non si risolve in una negazione della possibilità di costruire un argomento ontologico o a priori dell'esistenza dell'ente sommo. Al contrario, esso riformula, seppur con le dovute modifiche, le conclusioni alle quali erano giunti pensatori precedenti. Il Kant del *Beweisgrund* si pone, in definitiva, in modo nettamente "positivo" nei confronti della possibilità di una prova "metafisica" dell'esistenza di Dio.

Quest'ultima riflessione conclude la parte di questa tesi dedicata all'analisi dell'argomento ontologico all'interno del *Beweisgrund*, appurando la presenza di un orientamento "positivo" nei confronti di un'apertura indirizzata verso una prova ontologica. L'analisi del *Beweisgrund* ci ha permesso inoltre di contestualizzare meglio l'argomento ontologico all'interno del pensiero kantiano e prekantiano. Nel prossimo capitolo continueremo il nostro percorso dedicato all'analisi dell'argomento ontologico nei testi kantiani, trattando in particolar modo il testo che più di tutti rappresenta il punto di svolta e di rottura nel pensiero kantiano in relazione

---

<sup>57</sup> Ivi, pp. 124-125.

all'argomento ontologico elaborato dalla tradizione filosofica precedente: la *Kritik der reinen Vernunft*.



## CAPITOLO SECONDO

### SVILUPPO E CONFUTAZIONE DELL'ARGOMENTO ONTOLOGICO NELLA *KRITIK DER REINEN VERNUNFT*

La *Kritik der reinen Vernunft* è l'opera che potrebbe rappresentare la chiave di volta di tutto il pensiero kantiano, e allargando gli orizzonti oltre Kant la si può considerare una delle opere fondanti di tutto il pensiero filosofico moderno. Redatta nella sua prima edizione attorno al 1781 e pubblicata nella città di Riga, l'opera subì in seguito una revisione da parte di Kant e una riedizione sei anni dopo, nel 1787; edizione che presenta notevoli variazioni rispetto alla prima versione. La differenza fra le due edizioni non è legata solo a una correzione di carattere tipografico, ma a una vera e propria revisione contenutistica, tale da determinare una divergenza di vedute nello sviluppo della filosofia post-kantiana, tra autori quali Schopenhauer o Rosenkranz, che vantano la superiorità della prima edizione, rispetto ad altri autori quali Kirchmann o Erdmann, che vedono nella seconda edizione il vero punto d'arrivo della dottrina kantiana.<sup>58</sup> Già questa semplice indicazione può farci intuire non solo l'enorme rilevanza dell'opera, ma anche la sua complessità e, a tratti, "ambiguità interpretativa". Nonostante le difficoltà che porta con sé, l'opera kantiana è certamente degna di una similitudine con la "rivoluzione copernicana" per quanto concerne la teoria della conoscenza. All'interno della dottrina trascendentale degli elementi, Kant rivoluziona il rapporto tra soggetto e oggetto in merito alla conoscenza, aprendo le porte verso una "rivoluzione democratica" che svincola la conoscenza dalla singolarità del soggetto conoscitivo, permettendo così una universalizzazione sul piano dell'intera umanità.

Nelle pagine che seguono, svolgerò il mio discorso unicamente riguardo alle sezioni della *Kritik der reinen Vernunft* che trattano in modo specifico l'argomento di questo mio scritto (la prova ontologica all'interno delle opere kantiane); ovviamente,

---

<sup>58</sup> Le edizioni della *Kritik der reinen Vernunft* sono cinque, l'ultima delle quali è stata redatta nel 1799. Solamente la prima e la seconda edizione riportano importanti modifiche di livello contenutistico; le altre tre correggono parecchie sviste tipografiche delle edizioni precedenti e migliorano in alcuni punti la fluidità del testo.

non si può ignorare come le conclusioni tratte da Kant in merito a: l'idea di Dio, le prove per l'esistenza di Dio, l'esistenza di un ente sommo, presentate dall'autore all'interno della sezione che prende il nome di «Dialettica Trascendentale», siano legate a doppio filo alla maglia “gnoseologica” che Kant ha tessuto in tutte le parti precedenti ad essa. Cercherò di far emergere, dove mi sarà possibile, il processo logico argomentativo che si cela dietro alle motivazioni che spingono Kant a riflettere in una determinata maniera sulle tematiche in precedenza accennate. In sostanza, nonostante il nostro inizio *in medias res*, proverò a fare un chiaro riferimento alle parti precedenti per rendere maggiormente coerente l'argomentazione nel suo intero. Posta questa breve ma doverosa premessa sullo svolgimento che vuole prendere la mia analisi in merito al testo kantiano, possiamo quindi iniziare la nostra disamina funzionale della Dialettica Trascendentale.

## 1. L'IDEA DI DIO COME IDEALE DELLA RAGION PURA

Per iniziare un'analisi dell'argomento ontologico all'interno della *Kritik der reinen Vernunft*, dobbiamo procedere con ordine e per prima cosa, come nota lo stesso Kant, domandarci da dove provenga l'idea di Dio e perché in noi si formi l'esigenza di interrogarci sull'idea di Dio. Partendo quindi da questo quesito attorno all'idea di Dio, mondo e anima, Kant sottolinea che per primo Platone instaurò una riflessione attorno all'esigenza da parte dell'uomo di innalzare le proprie mete conoscitive oltre le apparenze:

Platone vide molto bene che la nostra capacità conoscitiva sente un bisogno assai più alto, che semplicemente di compitare apparenze secondo un'unità sintetica, per poterle leggere come esperienza; e notò benissimo che la nostra ragione si innalza per propria natura verso conoscenze, le quali procedono troppo oltre, perché sia mai possibile ad un qualsiasi oggetto, che possa essere dato dall'esperienza, di corrispondere ad esse, e le quali non di meno hanno una loro realtà e non sono affatto semplici chimere.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> *Kants Werke, Band IV: Kritik der reinen Vernunft, 1781-1786*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968, trad. it. a cura di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1976, p. 375.

Kant rimanda a questa riflessione platonica all'interno del libro primo della *Dialettica* denominato: «Sui concetti della ragion pura»; in questo breve passo possiamo trovare già una parziale anticipazione del discorso futuro. Il soggetto del nostro discorso è la ragione pura, e i concetti della ragione pura nell'impianto kantiano sono le idee trascendentali. La funzione delle idee trascendentali è quella di organizzare l'esperienza nella sua totalità. Secondo Kant possiamo giungere ad una definizione delle idee trascendentali partendo dal materiale che ci è stato fornito dalla sezione precedente, «l'Analitica Trascendentale».<sup>60</sup> All'inizio della sezione seconda del Libro primo egli afferma che:

Possiamo attenderci che la forma del sillogismo, se applicata all'unità sintetica delle intuizioni, conterrà l'origine di particolari concetti *a priori*, che possiamo chiamare concetti puri della ragione o idee trascendentali.<sup>61</sup>

La possibilità di originare queste idee trascendentali è data dalla natura intrinseca della ragione, la quale ci permette di prescindere dal piano della sensibilità e di rivolgerci direttamente ai giudizi formulati dall'intelletto, mediante i quali essa stessa giunge ad una "unità razionale". L'idea trascendentale, dunque, è «un concetto necessario della ragione pura»<sup>62</sup>, e in quanto tale non può trovare un corrispettivo sul piano dei sensi. A differenza di quelli dell'intelletto, i concetti della ragione pura sono sempre trascendenti, quindi:

Quando si nomina un'idea, si dice *moltissimo*, riguardo all'oggetto (in quanto oggetto dell'intelletto puro), ma quanto al suo soggetto (cioè, quanto sua realtà sotto condizioni empiriche), si dice *pochissimo*.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Sofferamoci un secondo a riflettere maggiormente in merito alla terminologia kantiana utilizzata riguardo alla distinzione tra concetti puri dell'intelletto e concetti della ragione, in modo tale che la seguente sezione risulti più comprensibile al lettore. All'interno dell'Analitica Trascendentale, Kant aveva definito l'Intelletto come la facoltà per mezzo della quale formuliamo i giudizi («intelletto come facoltà delle regole»); per formulare i giudizi l'intelletto si serve dei concetti. I concetti al loro volta classificano le diverse rappresentazioni sensibili sotto una rappresentazione comune, e solo mediante essi «risulta possibile la conoscenza e la determinazione di un oggetto». Il punto cruciale è il seguente: i concetti puri dell'intelletto non potranno mai essere di uso trascendentale, ma dovranno sempre essere di uso empirico. I concetti della ragione pura, ovvero le idee trascendentali, si distinguono dai primi poiché, tali concetti non vogliono farsi circoscrivere entro l'esperienza; inoltre «i concetti della ragione servono per comprendere, così come i concetti dell'intelletto servono per intendere» (i vari brani citati sono tratti da: Kant, *Critica della ragione pura*, pp. 359-373).

<sup>61</sup> Kant, *Critica della ragione pura*, p. 381.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*

Posta questa definizione e caratterizzazione delle idee trascendentali, Kant identifica tre sillogismi dialettici «tramite cui la ragione, partendo da principi, è in grado di giungere a conoscenze».<sup>64</sup> Secondo i riferimenti kantiani, le di idee trascendentali possono essere ricomprese in una triplice distinzione:

- (1) l'unità assoluta del soggetto pensante;
- (2) l'unità assoluta della serie delle condizioni del fenomeno;
- (3) l'unità assoluta della condizione di tutti gli oggetti del pensiero in generale.

Nella concezione kantiana:

- (1) l'oggetto della psicologia;
- (2) l'oggetto della cosmologia;
- (3) l'oggetto della teologia.

Usando un linguaggio più vicino alla teologia razionale, esse potrebbero essere suddivise in:

- (1) anima;
- (2) mondo;
- (3) Dio.<sup>65</sup>

Kant tiene a sottolineare come la “costruzione” delle idee di anima, mondo e Dio da parte della ragione risponda a un'esigenza intrinseca alla ragione stessa, connessa al tentativo di ricercare una «totalità assoluta della sintesi nel verso delle condizioni».<sup>66</sup> O meglio ricercare l'unità sintetica della serie delle condizioni<sup>67</sup>, pensata attraverso categorie ma rivolte verso la dimensione dell'incondizionato. Spingendosi verso la dimensione dell'incondizionato, le idee trascendentali di conseguenza, non si lasciano circoscrivere entro l'esperienza.

Poste le tre classi di idee trascendentali, Kant le critica singolarmente; ai fini di questo scritto, risulta chiaro come la nostra attenzione debba rivolgersi principalmente

---

<sup>64</sup> Kant, *Critica della ragione pura*, p. 389.

<sup>65</sup> Ivi, p. 390.

<sup>66</sup> Ivi, p. 392.

<sup>67</sup> Per una migliore comprensione dell'utilizzo da parte di Kant del seguente termine, ritengo molto precisa e calzante la lettura della definizione fornita all'interno del *Kant's Dictionary*: «Appearances are conditioned by space and time, while judgements are conditioned by “the unification of given representations in a consciousness”. Together they form the conditions for objects of possible experience, and the knowledge of such objects. Reason, however, strives for the unconditioned in knowledge and experience, and when it infers an unconditioned or absolute on the basis of an extended series of conditions it exceeds the bounds of possible objects and legitimate knowledge of experience». (H. Caygill, *Kant's Dictionary*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford 1995, p. 122).

verso l'idea esposta al punto (3), ovvero a ciò che concerne l'unità assoluta della condizione di tutti gli oggetti del pensiero in generale. Questa idea, come accennato, è l'oggetto della teologia e può essere fatta coincidere con l'idea di Dio. All'interno del capitolo secondo della dialettica trascendentale, intitolato «L'antinomia della ragion pura», Kant afferma che:

La ragione cerca di far valere [...] il suo principio dell'unità incondizionata, ma ben presto cade in tali contraddizioni, da trovarsi costretta a rinunciare, per quanto riguarda la cosmologia, alle sue pretese.<sup>68</sup>

La ragion pura trova all'interno di sé stessa una contraddizione (antinomia): le antinomie possono essere descritte come “inciampi” della ragione nel suo procedere verso la sintesi dell'unità degli incondizionati. Attraverso la «Antitetica della ragion pura», Kant fabbrica uno “strumento” che «considera le conoscenze universali della ragione soltanto riguardo al contrasto tra di esse, e alle cause di tale contrasto». <sup>69</sup> Il ricorso a tale “strumento” persegue l'obiettivo di scovare quelle fallacie o illusioni nelle quali la ragion pura cade nel momento in cui si “avventura” oltre i limiti imposti dall'esperienza. Il compito che Kant si propone in questa sezione del testo è di carattere “demistificatorio”, consistente cioè nel far emergere attraverso un metodo scettico le illusioni nelle quali incappa la ragion pura. È attraverso l'analisi della quarta antinomia, che coinvolge ancora una ricerca di carattere cosmologico, che siamo in grado di intravedere per la prima volta lo spettro della problematica teologica. Nonostante la quarta antinomia, che dibatte attorno all'esistenza di un ente incondizionatamente necessario, sia ancora connessa ad un'esistenza legata al fenomeno e al tempo. Dopo la quarta antinomia abbiamo un momento di svolta, nel quale «dall'ente contingente e dall'ente necessario della fisica, la ragione passa però all'ente contingente e l'ente incondizionatamente necessario della metafisica». <sup>70</sup>

Svolta questa breve rassegna riguardo le idee trascendentali e le antinomie della ragione pura, possiamo entrare nel cuore del problema relativo all'idea di Dio. Per svolgere un'analisi completa in merito all'idea di Dio, consci delle nozioni apprese fino a questo punto, dobbiamo prendere in esame il terzo capitolo della dialettica

---

<sup>68</sup> Kant, *Critica della ragione pura*, p. 468.

<sup>69</sup> Ivi, p. 479.

<sup>70</sup> E. Scribano, *L'esistenza di Dio, storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Editori Laterza, Roma-Bari 1994, p. 216.

trascendentale, iniziando proprio dal titolo della sezione citata. La nozione di Dio per Kant è «l'ideale della ragion pura»<sup>71</sup>, la differenza tra un ideale ed un'idea viene riassunta da Kant nel brano seguente:

Ancora più remoto dalla realtà oggettiva che non l'idea, sembra essere ciò che io chiamo ideale: con questo 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>72</sup>

L'ideale della ragione pura, potrebbe essere paragonato ad “un'incarnazione dell'idea”; l'ideale è il «concetto di un oggetto singolo, che è determinato completamente mediante la semplice idea». <sup>73</sup> Od usando un'altra definizione kantiana: l'oggetto singolo che risulti come «il più perfetto di ogni specie di enti possibili, l'archetipo di tutte le copie dell'apparenza». <sup>74</sup> L'ideale non possiede alcuna forza creativa ma è in grado di costituire «il fondamento della possibilità della perfezione di certi atti». <sup>75</sup> L'ideale è l'archetipo, «l'uomo divino dentro di noi» per mezzo del quale ci giudichiamo consapevoli di non poterlo mai eguagliare. <sup>76</sup> Da queste prime indicazioni attorno all'idea di Dio, come evidenzia Roberto Timossi, possiamo già apprendere la direzione verso la quale il discorso kantiano vuole rivolgersi. Infatti:

Un concetto che non ha un valore teoretico, bensì soltanto «regolativo», non appartiene sicuramente al novero della conoscenza scientifica: non risulta una forma di sapere, ma solamente uno stimolo alla ricerca della verità. <sup>77</sup>

La domanda che a questo punto del discorso potrebbe sorgere per noi è la seguente: “Perché si palesa in noi questo ideale?”. Nella seconda sezione Kant risponde a questo nostro interrogativo; noi perveniamo a questo ideale della ragion pura ricercando il fondamento che assomma in sé tutte le possibilità. Sintetizzando assieme tutti i predicati che formano un concetto compiuto, la ragione cerca di giungere ad una “determinazione completa”. Quella che appare unicamente come un'esigenza logica,

---

<sup>71</sup> Vedi *supra*, nota 19.

<sup>72</sup> Kant, *Critica della ragione pura*, p. 600.

<sup>73</sup> Ivi, p. 605.

<sup>74</sup> Ivi, p. 601.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> R.G. Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel*, Marietti, Genova 2005, p. 282.

ovvero la sintesi di tutti i predicati che formano un concetto compiuto, all'interno della ragione viene ontologizzata. Nella costruzione dell'ideale:

La ragione presuppone non già l'esistenza di un ente che sia conforme all'ideale, bensì soltanto l'idea di esso, per poter dedurre da una totalità incondizionata della determinazione completa la totalità condizionata [...] l'ideale è il modello (*prototypen*) di tutte le cose, le quali tutte quante [...] desumono da esso la materia per la loro possibilità.<sup>78</sup>

Questa esigenza logica, propria della ragione, di giungere ad una somma di ogni possibilità si "ontologizza", prendendo per vera unicamente la «possibilità di ciò che racchiude in sé ogni realtà come originaria».<sup>79</sup> L'idea di un ente sommo nasce quindi dall'esigenza della ragione di «rappresentarsi unicamente la determinazione completa e necessaria delle cose».<sup>80</sup> Infatti, se l'ideale della ragione viene posto come oggetto, Kant afferma che esso può prendere il nome di "ente originario", "ente supremo", "ente di tutti gli enti". Si tratta, evidentemente, di tutte le caratteristiche che attribuiremmo all'ente sommo. Kant, anticipando la critica che rivolgerà verso l'argomento ontologico, sottolinea come queste definizioni (ente originario, ente supremo, etc.), non forniscano alcuna informazione in merito alla relazione di quest'ente con l'esistenza, rimanendo pertanto nel "mondo delle idee".<sup>81</sup> Questa «illusione naturale», come lo stesso Kant la definisce, si instaura nel momento in cui noi consideriamo il "principio"<sup>82</sup> che propriamente dovrebbe applicarsi unicamente agli oggetti dei nostri sensi, ovvero ciò che cogliamo nell'esperienza empirica, applicandolo come un "principio" valido per tutte le cose in generale, e non unicamente per le cose che cogliamo con i sensi.<sup>83</sup> Come puntualizza Kant:

L'unità distributiva dell'uso di esperienza dell'intelletto, noi la trasformiamo dialetticamente nell'unità collettiva di un tutto di esperienza, e questo tutto dell'apparenza noi lo pensiamo come una cosa singola, che contiene in sé ogni realtà empirica. Tale cosa poi viene scambiata [...] con il concetto di una cosa, che sta al vertice della possibilità di tutte le cose.<sup>84</sup>

Quest'ultimo passo ribadisce ancora una volta la dimensione dello scambio di "modalità d'uso" che costituisce la base per la formazione dell'ideale della ragion pura.

---

<sup>78</sup> Kant, *Critica della ragione pura*, p. 608.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 609

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 611: «Il principio empirico dei concetti della possibilità delle cose in quanto apparenza».

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*

A questo punto del discorso non resta a Kant che sovrapporre l'oggetto dell'ideale della ragion pura con l'oggetto della teologia, e quindi affermare che «il concetto di un tale ente è il concetto di Dio».<sup>85</sup>

Con quest'ultima citazione concludiamo la trattazione attorno all'origine dell'idea di Dio: in estrema sintesi, possiamo affermare che l'idea di Dio sorge in noi da un "malinteso" o "illusione", in cui la ragione inciampa allorché cerca di ricondurre ogni possibilità delle cose ad un'unica possibilità, applicando un "principio", che dovrebbe essere applicato unicamente agli oggetti dell'esperienza, a tutte le cose in generale. La riconduzione di questa illusione della ragione a Dio è paragonabile a un tentativo di "personificare" in un ente singolare la somma dell'idea intesa come insieme di possibilità; e si tratta di un'illusione, dal momento che la ragione ammette «come un ente reale una semplice creatura del suo pensiero».<sup>86</sup> Come sottolinea N.K. Smith commentando il testo kantiano, se tutte le esistenze conosciute nell'esperienza sono contingenti, poiché la nostra ragione è costituita in questo modo, ciò ci spinge a supporre l'esistenza di un essere assolutamente necessario che sia causa e fondamento dell'esistenza di ciò che è conosciuto per mezzo dell'esperienza.<sup>87</sup> Seguendo tale argomento, la ragione «fonda il suo progresso verso l'ente originario».<sup>88</sup> Usando la terminologia adoperata durante l'analisi del *Beweisgrund*, possiamo affermare che la ragione cerca in un ente assolutamente necessario una causa originaria che sussiste senza alcuna condizione. Kant stesso si riferisce a un ente assolutamente necessario come a un ente che non necessita di alcuna condizione. Potremmo riassumere il cammino della ragione nel giungere all'idea di Dio, distinguendo i momenti in cui essa:

- 1) si convince dell'esistenza di un qualche ente necessario;
- 2) cerca il concetto di ciò che è indipendente da ogni condizione;
- 3) trova il concetto di ciò che è incondizionato, come la condizione sufficiente di tutto il resto, ossia in ciò che contiene ogni realtà.<sup>89</sup>

Se, seguendo l'analisi del *Beweisgrund*, sovrapponiamo alla definizione di essere assolutamente necessario quella di Dio, ecco che ci ritroviamo nuovamente

---

<sup>85</sup> Kant, *Critica della ragione pura*, p. 609.

<sup>86</sup> Ivi, p. 612.

<sup>87</sup> N.L. Smith, *A commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, Macmillan and Co., London 1918, p. 1012.

<sup>88</sup> Kant, *Critica della ragione pura*, p. 613.

<sup>89</sup> Ivi, pp. 614-615.

all'interno del piano della teologia razionale. Kant, a riguardo, trae anche una conclusione "storiografica" concernente lo sviluppo dei monoteismi, ribadendo ancora una volta come essi non siano giunti all'idea di un unico ente sommo mediante una profonda speculazione, ma per mezzo di una «tendenza naturale»,<sup>90</sup> evidenziando nuovamente la "naturalità" di quest'illusione della ragione.

Conclusa anche quest'ultima riflessione attorno all'idea di Dio nel pensiero kantiano, nella prossima sezione cercheremo di analizzare in che modo Kant classifichi le prove per dimostrare l'esistenza di quest'ente sommo (Dio). Possiamo già anticipare, a ogni modo, che la classificazione utilizzata per distinguere le varie prove non si discosterà particolarmente da quella proposta all'interno del *Beweisgrund*.

## 2. SVILUPPO E CONFUTAZIONE DELLA PROVA ONTOLOGICA NELLA *KRITIK DER REINEN VERNUNFT*

Compresa meglio la concezione che ruota attorno all'idea di Dio nella *Kritik der reinen Vernunft*, possiamo procedere ad analizzare in che modo Kant suddivida le differenti prove per l'esistenza dell'ente sommo. Egli scrive:

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 dal 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 Físico-teologica, la seconda è quella cosmologica, la terza è la dimostrazione ontologica.<sup>91</sup>

Inoltre, un «un numero maggiore di dimostrazioni non esiste»<sup>92</sup>. Riassumendo, le dimostrazioni sono di tre tipi: físico-teologica, cosmologica ed ontologica. Possiamo immediatamente notare la differenza con il *Beweisgrund*, nel quale l'elenco kantiano riportava unicamente la prova cosmologica e quella ontologica. L'obiettivo di Kant è quello di mostrare come nessuna delle vie elencate possa portare alla dimostrazione dell'esistenza di un ente sommo. Per fare ciò, Kant impiega pressappoco lo stesso

---

<sup>90</sup> Kant, *Critica della ragione pura*, p. 617.

<sup>91</sup> Ivi, pp. 618.

<sup>92</sup> *Ibid.*

schema argomentativo utilizzato nel *Beweisgrund*: egli parte dalla definizione e dall'argomento ontologico per poi giungere alle altre prove riconducendole alla prova ontologica:

La prova fisico-teologica, di conseguenza, trovandosi arenata nella sua impresa, si trae d'imbarazzo passando bruscamente alla prova cosmologica, e poiché quest'ultima non è altro se non una dissimulata 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 parente la con questa.<sup>93</sup>

Per comprendere meglio quest'ultima citazione kantiana, dobbiamo procedere col chiarire in che modo Kant presenti e poi confuti le prove: ontologica, cosmologica e fisico-teologica.

Partiamo quindi col prendere in considerazione l'argomento ontologico. L'argomento ontologico ha il compito di dimostrare l'esistenza di una causa suprema, che sia assolutamente a priori rispetto ai meri concetti. Come chiarisce Jean-Luc Marion, una prova ontologica per Kant è da considerarsi tale non solo se riflette intorno ai concetti, ma anche se ragiona attorno al concetto di essenza di quest'essere, o meglio:

The ontological argument becomes really "ontological" only insofar as it proves existence (as other proofs do) under two exceptional conditions (quite apart from all other proofs): (a) by starting from pure a concept; and (b) by starting from the pure concept of an essence.<sup>94</sup>

Leggendo attentamente questa schematizzazione proposta da Marion, possiamo farci un'idea di quali possano essere i parametri per definire una prova "ontologica" seguendo la struttura argomentativa kantiana.<sup>95</sup> Al pari del *Beweisgrund*, anche la *Critica* riprende l'argomento ontologico cartesiano come archetipo dell'argomento

---

<sup>93</sup> Kant, *Critica della ragione pura*, p. 647.

<sup>94</sup> J.-L. Marion, *Is the Ontological argument Ontological? The Argument according to Anselm and its Metaphysical Interpretation according to Kant*, «Journal of the history of philosophy», 30/2 (1992), pp. 201-218: 203.

<sup>95</sup> Grazie alla riflessione posta da Marion attorno alla definizione kantiana di prova ontologica abbiamo la possibilità di chiudere quella breve parentesi aperta all'interno della sezione terza del capitolo primo. In quel punto avevamo introdotto la differenza tra l'*unum argumentum* di Anselmo rispetto all'unica prova per l'esistenza di Dio proposta da Kant nel *Beweisgrund*. Marion ci permette di mostrare come, considerata secondo la categorizzazione ontologica kantiana, la prova di Anselmo non possa ricadere sotto questa definizione. Infatti, Marion precisa come l'argomento di Anselmo: «infers God's existence from the very impossibility of producing any concept of God». Secondo Anselmo Dio rimane oltre il limite del pensabile, Dio è trascendente al pensiero stesso, e una tale definizione è inconciliabile con quella che Kant fornisce in merito alla prova ontologica; tutto ciò ci può far concludere che: un'ulteriore distanza tra la prova di Anselmo e quella di Kant esposta nel *Beweisgrund* risiede nel fatto che la prima non rispetta la classificazione sotto la quale cade ricade la seconda (Marion, *Is the Ontological argument Ontological?*, p. 214).

ontologico in generale; in sostanza, l'argomento ontologico per Kant è riassumibile come il tentativo di dimostrare la realtà di un essere assolutamente necessario a partire dai concetti puri, dove per "puro" si intende svincolato da ogni esperienza sensibile.

Ora che abbiamo stabilito entro quale campo si sviluppi l'argomento ontologico, procediamo ad analizzare in che modo Kant lo confuti. All'interno della sezione quarta del capitolo terzo, intitolata «Sull'impossibilità di una dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio», il filosofo di *Königsberg* precisa come una nozione di essere assolutamente necessario non sia contraddittoria, dal momento che verbalmente si tratta di un qualcosa il «cui non essere è impossibile».<sup>96</sup> Concettualmente invece, l'essere assolutamente necessario è: «un concetto – e precisamente uno solo – il cui non essere, ossia la negazione del suo oggetto, è in sé stesso contraddittoria».<sup>97</sup> Tuttavia mediante una tale affermazione, secondo Kant, noi non perveniamo a conoscere nulla di più intorno alla realtà dell'*Ens necessarium*, ma anzi cadiamo vittime di una «semplice tautologia»; infatti, coloro i quali affermano che un tale ente (essere assolutamente necessario) ha in sé ogni realtà, a loro Kant risponde in questo modo: «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».<sup>98</sup>

Il filosofo tedesco aveva già evidenziato poche pagine prima una contraddizione in merito; partendo dall'affermazione: «un triangolo ha tre angoli»:

La precedente proposizione non ha detto che tre angoli siano assolutamente necessari, ma ha affermato che tre angoli (in un triangolo) esistono necessariamente, a condizione che esista altresì (sia dato) un triangolo.<sup>99</sup>

In sostanza, la «grande potenza d'illusione» prodotta dalla prova ontologica verte su una attribuzione di valore reale ad affermazioni logicamente necessarie; anche nell'ipotesi che l'oggetto di cui si parla sia un oggetto ideale, nel nostro caso: Dio.<sup>100</sup> La confutazione fino a qui presentata è la prima parte delle due in cui si suddividono le antitesi kantiane. In questa prima parte Kant si scaglia contro coloro i quali hanno fondato la prova dell'esistenza di Dio sul «possedere la nozione di essere necessario o

---

<sup>96</sup> Kant, *Critica della ragione pura*, p. 619.

<sup>97</sup> Ivi, pp. 621-622.

<sup>98</sup> Ivi, p. 622.

<sup>99</sup> Ivi, p. 620.

<sup>100</sup> Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio*, p. 286.

perfettissimo e nello stesso tempo negarne l'esistenza effettiva».<sup>101</sup> Per contrastare queste posizioni Kant deve dimostrare come nell'affermazione "l'essere necessario esiste necessariamente" sia possibile negare allo stesso tempo sia il soggetto che il predicato. Negare quindi, nel medesimo istante, sia l'esistenza dell'essere necessario, Dio, sia la sua esistenza reale. Il seguente passo rende esplicita questa modalità di argomentazione:

Se in un giudizio identico io nego il predicato e mantengo il soggetto, sorge allora una contraddizione; io dico perciò che quel predicato tocca necessariamente a questo soggetto. Ma se io nego il soggetto assieme al predicato, non sorge allora nessuna contraddizione, poiché non vi è più nulla, cui si possa contraddire. Porre un triangolo e tuttavia negare i suoi tre angoli, è contraddittorio, ma negare il triangolo assieme ai suoi tre angoli non costituisce alcuna contraddizione. [...] L'onnipotenza non può essere negata, se vi ponete una divinità, cioè un ente infinito il cui concetto è identico a quell'altro concetto. Ma se poi dite: Dio non è, allora non si dà né l'onnipotenza né un altro qualsiasi dei suoi predicati: tutti quanti sono infatti negati assieme al soggetto.<sup>102</sup>

In sostanza, si evince che, negando il soggetto (Dio) assieme ai suoi predicati (es. onnipotenza), non cado in alcuna contraddizione. Se per esempio affermo che «questa o quella cosa sono necessari», come sottolinea Timossi,<sup>103</sup> posso considerare la seguente frase in modo o analitico o sintetico: nel primo caso non aggiungo niente intorno al soggetto, nel secondo caso invece posso sì ottenere nuova conoscenza, ma la verità che vengo a costruire non è necessaria.<sup>104</sup> Grazie a questa precisazione, possiamo superare "l'illusione logica" nella quale la ragione incappa affermando l'esistenza di un ente sommo.

La seconda parte della confutazione riprende a pieno la struttura già discussa nel *Beweisgrund*, riproponendo la critica verso una posizione più strettamente cartesiana, ovvero nei confronti di tutti coloro che ritengono l'esistenza un predicato dell'ente sommo. Per confutare questa posizione, Kant nota come il verbo essere possa avere due significati: uno attributivo e l'altro predicativo. L'uso logico-linguistico si riferisce al verbo essere come copula, al contrario l'uso ontologico o "teologico razionale"

---

<sup>101</sup> Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio*, p. 287.

<sup>102</sup> Kant, *Critica della ragione pura*, pp. 620-621.

<sup>103</sup> Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio*, p. 288.

<sup>104</sup> Se per esempio consideriamo il seguente enunciato: «un triangolo ha tre angoli», questa proposizione è di carattere analitico, ma in quanto tale non aggiunge nulla alla mia conoscenza, dal momento che il fatto che il triangolo ha tre angoli era già implicito nella nozione di triangolo. Prendendo in considerazione un altro esempio: «gli isotopi dell'idrogeno sono tre», osserviamo come si tratti di una proposizione sintetica, che certamente può aggiungere nuovo sapere alla nostra conoscenza, ma che non enuncia una verità necessaria e di conseguenza si espone ad una possibile contraddizione.

considera il verbo essere come un predicato reale. Per esempio, nell'affermazione: «Il libro è rosso», il verbo essere è utilizzato come copula, mentre nella frase: «Il libro è», il verbo essere indica l'esistenza.<sup>105</sup> Lo scopo di questa distinzione è mostrare che nel secondo caso, in riferimento all'ente sommo, l'esistenza non possa essere utilizzata in modo predicativo, poiché «l'esistenza non è una proprietà da aggiungere ad altre proprietà di una cosa, bensì la posizione assoluta della cosa stessa».<sup>106</sup> Nel testo di Kant, l'evidenza di questa distinzione viene ben spiegata attraverso il famoso esempio dei «cento talleri»:

Cento talleri reali non contengono nulla più di cento talleri possibili [...] Rispetto allo stato del mio patrimonio, per contro, in cento talleri reali c'è qualcosa di più che nel loro semplice concetto (ossia nella loro possibilità). Riguardo alla realtà difatti, l'oggetto non è semplicemente contenuto in modo analitico nel mio concetto, ma si aggiunge sinteticamente al mio concetto (che è una determinazione del mio stato), senza tuttavia che i cento talleri pensati vengano essi stessi minimamente accresciuti da questo essere, il quale è al di fuori del mio concetto.<sup>107</sup>

Leggendo attentamente, è evidente come cento talleri reali e cento talleri possibili contengano entrambi lo stesso concetto, ovvero “cento talleri”; e come in relazione alle finanze del possessore, al contrario, la situazione sia totalmente opposta, nella misura in cui solo il possesso dei primi possa rendere ricco qualcuno. Per concludere della realtà effettiva di un oggetto, e quindi per fornire un giudizio di esistenza, è necessario far riferimento ad un'esperienza empirica; in sostanza, alla prova ontologica manca il fatto che la «conoscenza di quell'oggetto sia possibile anche *a posteriori*».<sup>108</sup> L'esistenza degli «oggetti del pensiero puro» non è dimostrabile, poiché la loro conoscenza dovrebbe essere desunta del tutto a priori, cosa che per il sistema che Kant ha instaurato lungo tutta la *Critica* non è possibile.

Con quest'ultima affermazione concludiamo la sezione fin qui dedicata alla confutazione della prova ontologica. Prima di vedere in che modo queste conclusioni tratte attorno alla prova ontologica possano influire sulla nuova concezione dell'idea di Dio che Kant viene a costruire; proseguiamo mostrando in breve la confutazione rivolta alle altre due forme di prova esposte all'inizio: cosmologica e fisico-teologica.

---

<sup>105</sup> O. Carpi, *Il problema dell'esistenza di Dio in Kant*, «Divus Thomas», 102/1 (1999), pp. 54-90: 62.

<sup>106</sup> Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio*, p. 289.

<sup>107</sup> Kant, *Critica della ragione pura*, p. 624.

<sup>108</sup> Ivi, p. 625.

La prova cosmologica parte dall'esistenza in generale, considerando l'esistenza in generale come un dato di fatto contingente; posta l'esistenza in generale, «la dimostrazione conclude, dapprima, dalla contingenza del mondo, all'esistenza di un ente assolutamente necessario e da ciò, in un secondo momento, di un ente realissimo: Dio».<sup>109</sup> Per confutare ciò, come già anticipato all'inizio di questa sezione, Kant riprende in parte lo stesso metro argomentativo adoperato per confutare la medesima prova cosmologica all'interno del *Beweisgrund*,<sup>110</sup> consistente nel mostrare come la prova cosmologica altro non sia che una prova ontologica che si «presenta in forma mascherata». Infatti:

Nella cosiddetta prova cosmologica ogni forza dimostrativa si fonda così, propriamente, soltanto sulla dimostrazione ontologica derivata da meri concetti, e la presunta esperienza, sebbene possa condurci forse al concetto della necessità assoluta, è tuttavia completamente inutile per mostrare tale necessità in una qualche cosa determinata.<sup>111</sup>

La “nuova” strada proposta dalla prova cosmologica ci inganna «promettendoci di percorrere un nuovo sentiero», per poi riportarci sulla “vecchia” strada della prova ontologica, che volevamo abbandonare all'inizio della nostra ricerca.<sup>112</sup>

Passando alla prova fisico-teologica, essa viene definita da Kant come «la più antica, la più chiara, quella massimamente conforme alla comune ragione umana».<sup>113</sup> La prova fisico-teologica può essere riassunta in tre passaggi logici fondamentali:

- (1) Nel mondo sono ovunque presenti chiari segni di un ordinamento determinato;
- (2) Questo ordinamento è esterno alle cose del mondo ed interagisce con esse in modo contingente;  
[da (1) e (2) deriva]
- (3) esiste una causa somma e saggia che è a sua volta causa del mondo, causa del mondo che agisce in modo libero.<sup>114</sup>

---

<sup>109</sup> Carpi, *Il problema dell'esistenza di Dio*, p. 62.

<sup>110</sup> Come sottolinea Scribano, *L'esistenza di Dio*, pp. 235-236: «All'interno del *Beweisgrund* Kant decide di soffermarsi maggiormente su una critica nei confronti della prima parte della prova ontologica, ovvero quella che trae da un'esistenza data un ente assolutamente necessario; al contrario nella *Critica*, in virtù di mostrare come la prova cosmologica altro non è che una prova ontologica mascherata, Kant si sofferma maggiormente sull'inferenza dall'ente assolutamente necessario ad un ente realissimo».

<sup>111</sup> Kant, *Critica della ragione pura*, p. 630.

<sup>112</sup> Ivi, p. 631.

<sup>113</sup> Ivi, p. 643.

<sup>114</sup> Ivi, p. 644.

Secondo Kant questa tipologia di argomentazione ci porta a dedurre da ciò che conosco qualcosa che non conosco, e al contempo l'ente sommo (Dio), che "costruiamo" mediante l'argomentazione fisico-teologica, è visto unicamente come un Dio «architetto del mondo» e non come un Dio «creatore del mondo», tratto caratteristico della religione cristiana. Nuovamente, Kant mostra come la prova fisico-teologica, nel tentativo di oltrepassare l'abisso per giungere alla conoscenza dell'esistenza di Dio, ricada nella prova cosmologica, e dal momento che, come dimostrato pocanzi, la stessa prova cosmologica ricade nella prova ontologica, così la prova fisico-teologica «riesce a raggiungere il suo scopo solo mediante la ragione pura, sebbene abbia inizialmente negato ogni parentela con questa».<sup>115</sup>

Con quest'ultimo passaggio si conclude la sezione dedicata alla confutazione delle tre prove per dimostrare l'esistenza di un ente sommo. Come abbiamo constatato attraverso l'andamento argomentativo portato avanti da Kant, tutte le prove possibili per dimostrare l'esistenza di Dio, in ultima analisi, si riducono unicamente alla prova ontologica, che come riportato in precedenza non può in nessun modo fornirci la prova dell'esistenza di un tale ente né tantomeno aumentare la nostra conoscenza intorno ad esso. Infatti, posto che un uomo volesse arricchire la sua conoscenza mediante le idee ciò non sarebbe poi così differente dal caso di un mercante che «per migliorare il suo stato, volesse aggiungere alcuni zero al suo fondo di cassa».<sup>116</sup>

Giunti a questo punto nella nostra analisi attorno all'argomento ontologico nella *Critica* kantiana, dal momento che abbiamo dimostrato come non sia possibile pretendere di avere alcuna conoscenza in merito all'ente sommo; non resta che domandarci: che "ruolo" assume questo ideale della ragion pura. Posto in termini più colloquiali: cosa "farne" di Dio, dal momento che non possiamo provarne l'esistenza? A questa domanda cercheremo di rispondere nella prossima sezione.

### 3. COSA "FARNE" DI DIO?

In conclusione alla *Critica*, il giudizio da parte di Kant nei confronti di una possibile prova per l'esistenza di Dio è "negativo"; egli dimostra come tutte le prove

---

<sup>115</sup> Kant, *Critica della ragione pura*, p. 647.

<sup>116</sup> Ivi, p. 626.

possibili si rifacciano alla prova ontologica e come quest'ultima, a sua volta, non sia "efficace" nel dimostrare l'esistenza dell'ente sommo. Al contrario avevamo appurato, riflettendo intorno alla conclusione del *Beweisgrund*, come il Kant precritico fosse ancora disposto a concedere una possibilità alla prova ontologica, una possibilità che chiaramente si esprimeva secondo l'unica forma da lui proposta, concludendo quindi lo scritto in maniera "positiva". Dal momento che la possibilità concessa alla dimostrazione dell'esistenza di Dio era ancora presente, non è sorta in noi l'esigenza di domandarci cosa "farne" dell'idea di Dio; poiché però, seguendo la confutazione portata avanti lungo la *Critica*, siamo giunti a comprendere come questo spazio venga eliminato; ora sorge in noi l'esigenza di fare i conti con quel che resta dell'idea di Dio e di chiederci in che modo essa possa assumere ancora una valenza "positiva". Per comprendere in che modo possa ancora essere presa in considerazione l'idea di Dio, dobbiamo ritornare alla parte conclusiva della confutazione rispetto all'argomento ontologico; nell'ultimo paragrafo Kant, in riferimento alla possibilità di una ricerca ulteriore nei confronti della prova dell'esistenza di Dio, afferma che:

Un'esistenza, fuori di questo campo, non può certo essere dichiarata assolutamente impossibile, ma costituisce un presupposto che non possiamo giustificare con nessun mezzo. Il concetto di un ente supremo è un'idea per molti rispetti assai utile; essa, tuttavia, proprio per il fatto che è semplicemente idea, è completamente incapace ad estendere da sé sola la nostra conoscenza a riguardo di ciò che esiste.<sup>117</sup>

Questo passo conferma come sia impossibile giungere alla conoscenza di un ente sommo proprio in quanto, non avendo alcun riscontro empirico, essa non estenda in alcun modo il nostro sapere intorno all'ente considerato. La nostra attenzione deve così ricadere sul modo in cui viene definita l'idea di Dio, considerata un'idea «per molti rispetti assai utile». Questo breve passaggio ci illumina la strada verso una nuova chiave di lettura dell'idea di Dio all'interno della *Kritik der reinen Vernunft*, e anche rispetto alle successive opere kantiane, *Kritik der praktischen Vernunft* in primis.

Proviamo quindi a comprendere meglio come si evolve questa pista di ricerca interpellando nuovamente il testo; ipotizziamo di porci la domanda: «possiamo ammettere un unico, saggio e onnipotente creatore del mondo?»<sup>118</sup>. La risposta che Kant ci fornisce in un primo momento ci spiazza; egli risponde che dovremmo ammettere un

---

<sup>117</sup> Kant, *Critica della ragione pura*, p. 626.

<sup>118</sup> Ivi, p. 700.

tale ente «senza alcun dubbio. Non soltanto possiamo ammettere ciò, ma dobbiamo anzi presupporre un tale creatore».<sup>119</sup> Chiarendo immediatamente come un darsi, in questo modo, non estenderebbe in nessun modo la nostra conoscenza. Ciò che Kant vuole farci intendere è che l'idea di Dio può certamente essere pensata, e possiamo anche pensare un tale ente sommo come esistente, ma esso rimane pur sempre un ideale dal quale non possiamo trarre alcunché in termini di conoscenza. Al contempo, l'idea di Dio è «totalmente fondata rispetto all'uso della nostra ragione per il mondo».<sup>120</sup> L'idea di Dio è un presupposto necessario per la nostra «considerazione razionale del mondo», ed è a questo punto che possiamo comprendere in che modo egli definiva quest'ideale come “utile”: l'idea di Dio è “utile” alla ragione per dare un senso all'unità e all'ordinamento che essa percepisce, come sottolinea Orlando Carpi: «Dio non è semplicemente un concetto possibile, ma nei limiti di un ideale trascendentale è un concetto necessario per la ragione».<sup>121</sup> Quindi, se è chiaramente errato affermare di possedere una conoscenza in merito all'esistenza di un ente sommo, non lo è il semplice pensare ad un ente sommo come «unità sistemica e finalistica»; postulando la pensabilità di Dio, 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>122</sup> In questo modo viene anche “rivalutato” il ruolo della ragione pura:

La ragione pura che, da principio sembrava prometterci nientemeno che un'estensione delle nostre conoscenze al di là di tutti i limiti dell'esperienza, contiene così, se la intendiamo rettamente, null'altro se non principi regolativi, che impongono bensì un'unità più grande di quella che può raggiungere l'uso empirico dell'intelletto, ma che [...] portano al massimo grado, mediante l'unità sistemica, l'accordo di questo uso con sé stesso.<sup>123</sup>

Questa “modalità d'uso” da parte della ragione pura del concetto di Dio presuppone la pensabilità di quest'ultimo, ed è qui che la posizione “negativa” dell'argomentazione kantiana intorno alla prova dell'esistenza dell'ente sommo si risolve in modo “positivo”. Kant respinge da un lato sia la teologia speculativa sia un ateismo speculativo, che affermi la non esistenza e non pensabilità di Dio.<sup>124</sup> Il “Dio di

---

<sup>119</sup> Kant, *Critica della ragione pura*, p. 700.

<sup>120</sup> Ivi, p. 701.

<sup>121</sup> Carpi, *Il problema dell'esistenza di Dio*, p. 66.

<sup>122</sup> Kant, *Critica della ragione pura*, p. 703.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> Carpi, *Il problema dell'esistenza di Dio*, p. 67.

Kant” è un Dio che possiamo pensare, e pensarlo anche con un «sottile antropomorfismo»<sup>125</sup>, ma non possiamo pretendere di conoscerlo.

È evidente come la confutazione delle prove dell’esistenza di Dio presentate da Kant nella *Critica* sembrano segnare il *de profundis* della teologia razionale, negandone, in definitiva, ogni possibilità di provare il suo oggetto (Dio), ma, al contempo, mantenendo la possibilità di pensare un ente sommo, Kant sembra mettere un piede sulla porta che era intento a sbarrare; egli non nega in toto l’idea di Dio, anzi la rende necessaria per il “funzionamento” della ragione pura, e compiendo ciò getta le basi per una sua possibile evoluzione futura.

Pur non essendo nell’intento di questo mio testo mostrare in modo dettagliato in che modo l’idea di Dio si evolverà nel pensiero kantiano, ritengo utile proporre un breve *excursus* a tale riguardo. Questa evoluzione della riflessione sull’idea di Dio prende atto all’interno dell’altro testo fondamentale della letteratura kantiana, ovvero la *Kritik der praktischen Vernunft*. All’interno della seconda Critica, infatti, Kant «recupera l’idea dell’esistenza di Dio sulla base di un uso critico della ragione applicato alla morale».<sup>126</sup> Se i presupposti di una teologia razionale sono caduti, non resta altro che una teologia naturale, che può esprimersi solo sotto forma di una teologia morale o “pratica”. Con la costruzione di una teologia morale, Kant intende fornire oggettività pratica all’idea di Dio. Il Dio della *Kritik der praktischen Vernunft* diviene un postulato della ragione pura pratica, che attraverso la legge morale, insita in ognuno di noi, conferisce all’idea oggettività pratica.<sup>127</sup> L’oggettività pratica che Kant concede all’idea di Dio nasce in seno alle riflessioni svolte attorno al sommo bene. Dal momento che: per l’uomo è un dovere promuovere il sommo bene è «moralmente necessario ammettere l’esistenza di Dio (sommo bene originario)».<sup>128</sup> L’esistenza di Dio diventa quindi un “bisogno” della

---

<sup>125</sup> Pensare Dio con un «sottile antropomorfismo», per Kant vuol dire pensare «un ente che abbia intelletto, che senta piacere e dispiacere, e che in conformità abbia inoltre desiderio e volontà, ecc.». (I. Kant, *Critica della ragione pura*, p. 703).

<sup>126</sup> Timossi, *Prove logiche dell’esistenza di Dio*, p. 296.

<sup>127</sup> Il grande problema insito nella necessità di postulare l’esistenza di un ente sommo si cela nella dialettica interna tra moralità e felicità. L’uomo ha il dovere di promuovere il sommo bene, la morale, ma al contempo non è in grado di produrre da solo l’accordo tra moralità e felicità. Questo è il motivo per il quale viene postulata una causa della natura (Dio) che è esterna alla natura stessa, la quale causa (Dio) contiene in sé il principio stesso dell’accordo tra moralità e felicità. Usando le parole di Kant: «Viene anche postulata l’esistenza di una causa di tutta la natura, differente dalla natura, la quale contenga il principio di questa connessione, l’accordo esatto della felicità con la morale» (I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, Laterza, Bari 1971, pp. 151-152).

<sup>128</sup> Carpi, *Il problema dell’esistenza di Dio*, p. 75.

ragione pura pratica, anche perché, come afferma Kant stesso: «Senza dunque un Dio e senza un mondo per noi invisibile ma sperato, le idee sovrane della moralità sono bensì oggetti di approvazione e di ammirazione, ma non motivi di proposito e di azioni».<sup>129</sup> Senza un tale “bisogno” la ragione, nonostante riconosca la rilevanza della legge morale, non trasformerebbe tale rilevanza in una massima dell’agire. Come evidenzia Carpi: «Dal punto di vista teoretico, l’ammissione dell’esistenza di Dio è un’ipotesi. Dal punto di vista pratico invece, è una fede».<sup>130</sup> Se nella *Critica della ragion pura*, veniva negata l’esistenza di un ente sommo, la ragion pura pratica al contrario la postula attraverso una fede razionale, una fede in Dio “utile” al «fine morale». Concludiamo così il nostro breve *excursus* dello sviluppo successivo dell’esistenza e del concetto di Dio nella *Kritik der praktischen Vernunft*.

Nella parte conclusiva di questa mia tesi, recupereremo l’argomento ontologico per comprendere se e in che modo vi è stato un superamento nel Kant della *Critica* rispetto a quello precritico in merito all’argomento ontologico, riportando anche alcune criticità presenti nelle conclusioni tratte da Kant nella *Critica*.

---

<sup>129</sup> Kant, *Critica della ragion pratica*, pp. 499-500.

<sup>130</sup> Carpi, *Il problema dell’esistenza di Dio*, p. 75.

## CONCLUSIONE

La confutazione dell'argomento ontologico è un passaggio cruciale per il Kant della *Kritik der reinen Vernunft*. Se egli ammettesse la possibilità, da parte della ragione pura, di provare a priori l'esistenza di un ente sommo, né risulterebbe una conferma della piena potenza della ragione pura. Una tale conferma sovvertirebbe l'andamento conoscitivo dell'uomo esposto nella *Critica*, pretendendo così di dedurre l'esistenza a partire dall'idea trascendentale, mostrando in sostanza come «l'ideale trascendentale non è solo una idea regolativa, ma un ente effettivamente esistente».<sup>131</sup> La prova ontologica, se confermata, potrebbe mettere in crisi tutto il sistema di conoscenza che Kant ha sviluppato nella prima parte della *Critica*, la confutazione della prova ontologica ha un valore che va oltre a quello di una “semplice” disputa teologica, ma per Kant confutare una tale prova risulta come un modo per salvaguardare il suo impianto filosofico.

Ci si potrebbe interrogare anche se Kant sia effettivamente riuscito a segnare il *de profundis* definitivo di una dimostrazione dell'esistenza di un ente sommo. A tal riguardo, è interessante ricordare come Emanuela Scribano metta in discussione questa efficacia, mostrando come l'argomentazione kantiana secondo cui la prova cosmologica altro non è che una prova ontologica mascherata non possa essere applicata nei confronti di tutte le forme di prova cosmologica:

Mentre Kant continua a sostenere che la prova cosmologica è invalidata perché confluisce nella prova ontologica, già dimostrata fallace, il teorico della prova a *priori* potrebbe ribattere: se posso dimostrare a *posteriori* che si dà un ente dal cui concetto è deducibile l'esistenza, la tua dimostrazione che è impossibile dedurre una esiste da un concetto è sbagliata.<sup>132</sup>

Prendere atto di queste problematiche all'interno del discorso kantiano può indurci a concludere che la “vittoria” di Kant nei confronti di ogni tentativo di provare l'esistenza di Dio sia una “vittoria” marginale rispetto a tutto l'insieme della teologia

---

<sup>131</sup> E. Scribano, *L'esistenza di Dio, storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Editori Laterza, Roma-Bari 1994, p. 226.

<sup>132</sup> Ivi, p. 236.

moderna.<sup>133</sup> Sarà, ad esempio, Hegel a mostrarci come dopo Kant ci sia ancora spazio per costruire una teologia razionale: «con Hegel la concezione razionalistica della prova ontologica iniziata con Cartesio e il pensiero moderno ha raggiunto la sua massima espressione».<sup>134</sup> Anche filosofi neotomisti quali Étienne Gilson reputano la confutazione kantiana non sufficiente neppure nei confronti di coloro che hanno preceduto Kant nella discussione attorno ad una prova dell'esistenza di Dio. Afferma infatti Gilson:

Dopo Kant è ancora possibile parlare di prove dell'esistenza di Dio? La nostra risposta è che la possibilità resta intera e che, lungi dall'essere eliminata dalla critica di Kant, la metafisica tomista a sua volta pone in questione la legittimità di questa critica.<sup>135</sup>

Al pari di Cartesio, Kant non può certamente essere considerato come il punto d'arrivo della ricerca intorno alla prova ontologica, ma le confutazioni e le rielaborazioni che egli compie in materia risultano un punto di passaggio fondamentale per chiunque volesse approfondirne gli studi.

L'intento di questo mio scritto, come anticipato in sede di introduzione, risiede nel constatare l'evoluzione dell'argomento ontologico a partire dal *Beweisgrund* fino alla *Kritik der reinen Vernunft*. La differenza maggiore fra i due testi è certamente l'esito al quale essi giungono: nel primo Kant non solo costruisce una prova "definitiva" per l'esistenza dell'ente sommo, ma la prova che in tabula è una prova di carattere ontologico, la stessa tipologia di prova contro la quale si scaglierà nella *Critica*. Prova ontologica che, in correlazione tra i due testi, si pone come fondamento delle altre (cosmologica e fisico-teologica). Ovviamente il Kant precritico parte da un retroterra filosofico e metafisico differente. La "rivoluzione copernicana" in rapporto alla teoria della conoscenza operata da Kant nella *Critica* "obbliga" il filosofo tedesco a negare ogni possibilità di una prova ontologica di quell'essere assolutamente necessario dimostrato nel *Beweisgrund*. Il Kant degli scritti precritici è un Kant che si muove ancora all'interno della "metafisica di scuola" e che «coltiva ancora il sogno "dogmatico" di consolidare le pretese della metafisica nella conquista di una prova

---

<sup>133</sup> Scribano, *L'esistenza di Dio*, p. 246.

<sup>134</sup> R.G. Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel*, Marietti, Genova 2005, p. 309.

<sup>135</sup> É. Gilson, *Tre lezioni sul problema dell'esistenza di Dio*, Armando Editore, Roma, 2013, p. 125.

rigorosa dell'esistenza di Dio».<sup>136</sup> Già all'interno del primo capitolo rendevamo noto come, seppure in una forma radicalmente modificata, l'*unum argumentum* kantiano si inserisse in una modalità di sviluppo della prova ontologica già in parte sviluppato nella *Monadologia* di Leibniz.

Kant supera Kant nella misura in cui egli avrebbe potuto accusare il sé stesso passato, non tanto di un errore di carattere logico nello sviluppare il suo unico argomento, ma proprio del tentativo operato nello scritto precritico di poter provare l'esistenza di un ente assolutamente necessario (Dio) a partire unicamente da concetti puri a priori. La critica si concentrerebbe principalmente sui presupposti che reggono tutta l'argomentazione del *Beweisgrund*. Il Kant della *Critica* avrebbe fortemente avversato il fatto che «l'esperienza delle cose contingenti non può dare un argomento atto a far riconoscere da essa l'esistenza di colui che è impossibile che non sia».<sup>137</sup> Se prendesse per vera quest'ultima affermazione, il Kant della *Critica* non sarebbe più in grado di confutare in modo efficace la prova ontologica.

Al contempo, è importante denotare come alcune critiche che vengono rivolte verso la teologia razionale nel *Beweisgrund* trovino una loro diretto perfezionamento nella *Critica*; basti pensare alla riconduzione della prova cosmologica a quella ontologica, oppure al tentativo da parte di Kant di negare la possibilità di trasformare categorie logiche in categorie dell'esistenza, o ancora, alla critica nei confronti dell'argomento cartesiano dell'*ens perfectissimus*. La portata che la *Kritik der reinen Vernunft* avrà dopo Kant in merito alla prova per l'esistenza di un ente sommo non è paragonabile a quella avuta dal *Beweisgrund*, testo che “soffre”, per un motivo anche temporale, di un mancato raggiungimento della maturità del pensiero.

Dopo aver esposto l'impossibilità di dimostrare l'esistenza di Dio; il tentativo da parte di Kant, nella *Critica*, è quello di rifiutare un ateismo assoluto che avrebbe potuto sfociare in una negazione anche della sola pensabilità di Dio. Mantenendo l'idea di Dio come un «concetto necessario della ragione pura», ritengo che il Kant della *Critica* abbia, in fin dei conti, cercato di “salvaguardare” la possibilità di avere una fede in Dio (anche un Dio inteso nei termini della tradizione cristiana), confermandone la

---

<sup>136</sup> A. Cicatello, *Non nominare il nome di Dio invano, l'emendatio kantiana della prova ontologica*, «Studi Kantiani», 22 (2009), pp. 99-127: 126.

<sup>137</sup> *Kants Werke, Band I, Vorkritische Schriften, 1746-1756*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968, trad. it. a cura di P. Carabellese, in Id., *L'unico argomento possibile: L'unico argomento possibile per una prova dell'esistenza di Dio*, a cura di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 208.

pensabilità. Negli scritti successivi alla *Critica*, in particolar modo nella *Kritik der praktischen Vernunft*, ritornando a discutere in merito all'esistenza o meno di un ente sommo; Kant né postulerà l'esistenza, ma tale esistenza è da darsi in un nuovo orizzonte teologico, non più razionale ma "pratico". Un Dio che diviene, nell'ottica di Kant, "utile" per un fine morale; il "Dio di Kant" assume il ruolo di "garante" del nostro agire secondo la legge morale. Attraverso una "nuova" modalità di postulare l'esistenza Dio, egli li ridona centralità in rapporto all'agire morale dell'uomo e alla sua condotta in generale.

Se posti a confronto i "due Kant", quello della *Critica* e quello del *Beweisgrund*, avrebbero certamente dissentito sulla possibilità o impossibilità di provare l'esistenza di Dio; ciononostante, mi piace pensare che essi avrebbero trovato un punto d'incontro sulla frase che ha aperto questa mia tesi, ovvero: «è in tutto e per tutto necessario che si *persuada* della esistenza di Dio, ma non è proprio così necessario che la si *dimostri*». <sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> Kant, *L'unico argomento possibile*, p. 209.

## BIBLIOGRAFIA

### A. Fonti e Traduzioni

ANSELMO D'AOSTA

— *Opera Omnia*, Tomus Primus, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad 1968, trad. it. a cura di S. Vanni Rovighi, *Opere Filosofiche*, Editori Laterza, Roma-Bari 1969.

DESCARTES RENÉ

— *Meditationes de prima philosophia*, Oeuvres, ed. Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1974, trad. it. a cura di G. Galli, in *Cartesio, Opere*, Laterza, Bari 1967.

LEIBNIZ GOTTFRIED WILHELM

— *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1923, trad. it. a cura di V. Colombo, *La Monadologia*, La Nuova Italia, Firenze 1970.

KANT IMMANUEL

— *Kants Werke, Band I, Vorkritische Schriften I, 1746-1756*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968, trad. it. a cura di P. Carabellese, in Id., *L'unico argomento possibile: L'unico argomento possibile per una prova dell'esistenza di Dio*, a cura di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 103-214.

— *Kants Werke, Band IV, Kritik der reinen Vernunft, 1781-1786*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968, trad. it. a cura di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1976.

— *Kants Werke, Band V, Kritik der praktischen Vernunft*, a cura di P. Natorp, Reimer, Berlin 1908, trad. it. a cura di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1997.

WOLFF CHRISTIAN

— *Gesammelte Werke*, hrsg. und bearb. von J. École u.a., Georg Olms, Hildesheim u.a. 1962, trad. it. a cura di R. Ciafardone, *Metafisica tedesca. Pensieri razionali attorno a Dio, al mondo e all'anima dell'uomo e anche a tutti gli altri enti in generale*, Rusconi, Milano 1999.

## B. Studi

- . BENNETT J., *Kant's Dialectic*, Cambridge University press, Cambridge 1974.
- . BERTI E., *Le prove dell'esistenza di Dio*, Editrice Morcelliana, Brescia 2022.
- . CARPI O., *Il problema dell'esistenza di Dio in Kant*, «Divus Thomas», 102/1 (1999), pp. 54-90.
- . CHIODI P., *Il pensiero di Immanuel Kant*, Loescher editore, Torino 1978.
- . CICATELLO A., *Non nominare il nome di Dio invano, l'emendatio kantiana della prova ontologica*, «Studi Kantiani», 22 (2009), pp. 99-127.
- . DE LUZENBERGER C., "Che cosa mi è lecito sperare?". *Spunti per un'interpretazione della speranza in Kant*, «Laboratorio dell'ISPF», IX (2012), pp. 89-99.
- . GILSON É., *Tre lezioni sul problema dell'esistenza di Dio*, Armando Editore, Roma, 2013.
- . HOWARD C., *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishers, Cambridge 1995.
- . MARION J.-L., *Is the Ontological argument Ontological? The Argument according to Anselm and its Metaphysical Interpretation according to Kant*, «Journal of the History of Philosophy», 30/2 (1992), pp. 201-218.
- . SCRIBANO E., *L'esistenza di Dio, storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Editori Laterza, Roma-Bari 1994.
- . SMITH N.K., *A commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, Macmillan and Co., London 1918.
- . TIMOSSO R.G., *Dio è possibile? Il problema dell'esistenza di un'Entità superiore*, Muzzio, Padova 1995.
- . — *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel*, Marietti, Genova 2005.
- . VETTORELLO L., *L'unum argumentum di Sant'Anselmo: alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova anselmiana dell'esistenza di Dio*, Edizioni ETS, Pisa 2015.

- . VANNI ROVIGHI S., *C'è un secondo argomento ontologico?*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1 (1978), pp. 37-44.
  
- . WOOD A.W., *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, New York 1978.