Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale

in Scienze
filosofiche

Tesi di Laurea

Il regno che verrà

Una via etica per la realizzazione del regno di Dio sulla terra attraverso la teleologia morale di Immanuel Kant

Relatrice
Prof.ssa Isabella Adinolfi

Correlatore
Prof. Gian Luigi Paltrinieri

Laureando
Alessandro Bardini
Matricola 879876

Anno accademico
2023/2024

Indice:

Introduzione……... p. 5

Prima sezione: il regno di Dio……... p. 9

1. "Che cosa posso sperare?". Teologia e regno in Kant……. p. 9

2. Tra una nuova *Genesi* e il *Libro di Giobbe*……... p. 17

3. Dal criticismo alla religione……...p. 24

4. *La religione entro i limiti della sola ragione*…… p. 37

4.1 L'opera…… p. 37

4.2 Il male radicale e il confronto con la storia……. p. 41

4.3 La lotta tra bene e male. Il Figlio e il miglioramento dell'uomo…… p. 57

4.4 L'orizzonte del regno di Dio come comunità etica……. p. 67

Seconda sezione: il regno dei fini……... p. 83

5. Il regno dei fini nella *Fondazione della metafisica dei costumi*…… p. 83

5.1 Le tre formulazioni dell'imperativo categorico e la genesi del tema…….. p. 87

5.2 Il regno dei fini e il comandamento supremo dell'amore…… p. 93

5.3 Una comunità di persone in cammino verso il regno…… p. 110

Terza sezione: il chiliasmo…… p. 120

6. L'orizzonte della speranza e il chiliasmo…… p. 120

6.1 Il problema della libertà……. p. 124

6.2 Il regno: tra giudizio teleologico e sogno di un visionario…… p. 128

6.3 Il chiliasmo…… p. 138

6.4 Speranza e compito di una pace perpetua: il chiliasmo filosofico……...……. p. 142

6.5 La dimensione teologica della speranza: il chiliasmo teologico……p. 154

Conclusione: L'attualità e la speranza……... p. 162

Bibliografia……. p. 169

Viene il tempo che i nuotatori si allontanano dalla riva, e da loro guida devono e possono servire soltanto gli astri irraggiungibili e la bussola che indica la direzione. L'uno e l'altro ci sono dati.

L. N. TOLSTOJ, *Aggiunta alla "Sonata a Kreutzer"*

Introduzione

Il regno di Dio è la rivelazione principale contenuta nel Nuovo testamento, in particolare nei Vangeli sinottici. Esso riassume l'intero messaggio del Figlio, trasmesso tramite la parola e incarnato nelle azioni, ed è indicato come la meta finale alla quale il fedele deve ambire e credere, giacché solo all'interno di esso egli sarà salvo dal male e congiunto nella gioia ai suoi simili. "Venga il tuo regno", recitano non a caso le parole del Padre nostro. Il termine ricorre spesso nei Vangeli, nello specifico 122 volte, assumendo tuttavia sfumature di significato differenti. Nelle Scritture è riportato "ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ", letteralmente l'espressione andrebbe tradotta con "il regno di Dio", tuttavia non è raro incontrare traduzioni differenti, come ad esempio "signoria" o "sovranità". Essa è inoltre spesso alternata con l'espressione "regno dei cieli", il cui significato è pressoché il medesimo, nonostante il riferimento al "cielo" sembri impedire l'ammissibilità di un regno terrestre. Contro questa possibile interpretazione, ad esempio le lettere dell'apostolo Paolo predicano un "regno di Cristo". I due termini sono intesi come sinonimi e questo è un dato non irrilevante. A differenza, infatti, dell'espressione "regno dei cieli", il "regno di Cristo" indica come il regno non sia pensabile solo all'interno di una prospettiva escatologica, bensì come esso abbia già affondato le proprie radici sulla terra nel momento della venuta del Figlio. Tramite l'evento cristologico Dio giunge nel suo regno e attraverso la parola dischiude la possibilità a colui che la seguirà di accedervi. È pertanto fin da subito evidente come il tema del regno riceva nelle Scritture diverse forme di modulazione, che stimolarono la riflessione di molti studiosi nel corso dei secoli. Non sembra ben chiaro, difatti, nemmeno agli apostoli cosa si intenda con "regno di Dio", giacché esso:

> Si prestava a suggerire sia l'autorità di Dio, sia il territorio o i sudditi su cui essa veniva esercitata; poteva indicare tanto un dominio, un impero nazionale, quanto uno soprannaturale; era idonea a designare una condizione individuale come una società, una realtà presente come una escatologica, una realtà terrestre come una celeste.[1]

A complicare le cose subentra il fatto che il regno veniva professato da Cristo attraverso le parabole, basti ricordare il Vangelo di Matteo a riguardo. Ecco che esso viene accomunato a una rete "che raccoglie ogni genere di pesci"[2], a un granello di senape[3] o a un "tesoro nascosto nel campo"[4]. Così Gesù annunciava il regno alle folle, ma ai discepoli che chiedevano perché egli parlasse alle folle tramite parabole rispondeva: "Perché a voi è dato conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato"[5] e proseguiva "per questo parlo a loro con parabole: perché guardando non vedono, udendo non ascoltano e non comprendono"[6]. Ciò lascia intendere come in quelle parole misteriose vi sia nascosto un qualcosa di vitale per colui che ascolta: la via per accedere al regno di Dio. Tuttavia, questa via potrà essere compresa unicamente da chi "ha orecchie per intendere"[7], ovvero da chi

---

[1] M. ADINOLFI, *La dottrina di Gesù negli Evangeli Sinotttici*, in G. Rinaldi e P. De Benedetti (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia, Morcelliana, 1961, p. 328.
[2] Mt 13, 47.
[3] Mt 13, 31.
[4] Mt 13, 44.
[5] Mt 13, 11.
[6] Mt 13, 13.
[7] Mt 13, 9.

assimili dentro di sé la parola rivelatrice del Figlio cogliendone il significato esistenziale e scelga di non disperdere se stesso nel mondo ma di vivere secondo essa. Dinnanzi alla rivelazione del regno l'uomo non può rimanere inerme, bensì deve prendere una scelta secondo la quale condurre la propria esistenza. La rivelazione deve essere interiorizzata e, attraverso ciò, diventa una "realtà personale"[8] e richiede necessariamente "una decisione unica sul piano della vita"[9]. Con l'annuncio del regno si stabilisce una nuova possibilità di relazione tra Dio e l'uomo, offrendo a quest'ultimo la possibilità di salvezza già in questa terra, ma con la consapevolezza che essa raggiungerà una completa realizzazione solo in una prospettiva escatologica. Il regno è dunque una "realtà dinamica"[10], rivelata nel Nuovo Testamento come al contempo presente e futura, alle volte presentata come un qualcosa che verrà nella vita dopo la morte, altre volte come un qualcosa di raggiungibile già in questa terra. Ciò che conta è il modo in cui il singolo sceglie di rapportarsi ad esso, confidandovi per la vita dopo la morte e al contempo cercando di realizzarlo in questa vita.

Il tema del regno di Dio ha suscitato l'interesse di molti studiosi nel corso dei secoli passati. Teologi e filosofi si sono interrogati più volte attorno alla sua essenza e al suo significato ma anche, all'interno delle proprie riflessioni, sulla sua realizzabilità nella vita presente o futura. Soprattutto in riferimento a quest'ultima questione, riteniamo che si possano distinguere tre vie di pensiero differenti. Mantenendo fede al contenuto delle Scritture, si è innanzitutto diffusa la possibile via di realizzazione del regno secondo una prospettiva escatologia. Essa ritiene che il regno si dischiuderà in tutta la sua potenza solo alla fine dei tempi a seguito del giudizio universale. Secondo questa prospettiva, esso si pone come momento finale della storia e attribuisce un certo significato all'intera esistenza umana, in quanto è in questa vita che gli uomini dovranno meritarsene l'accesso. Questa prospettiva si fonda su alcuni luoghi molto celebri della Bibbia, quali ad esempio l'*Apocalisse*, nella quale è annunciata la venuta del regno escatologico di Dio e sono esposti gli avvenimenti attraverso i quali ciò si realizzerà. "Ti mostrerò le cose che devono accadere in seguito"[11], è lì proclamato dalla voce angelica a Giovanni. Oppure si pensi alla "piccola apocalisse" presente nel Vangelo di Luca[12], in cui sono chiariti i segni premonitori della venuta del regno, tutti caratterizzati da sofferenza e dolore. "Quando vedrete accadere queste cose, sappiate che il regno di Dio è vicino"[13]. Questa prospettiva finalistica dell'esistenza umana e del creato riveste di senso l'intera storia umana, completamente direzionata verso di essa e dinnanzi alla quale si dischiudono le due vie ricordate dall'apostolo Paolo nella Prima lettera ai Tessalonicesi: il sentiero della luce o delle tenebre. Anche nei passi appena ricordati del Vangelo di Luca, in seguito all'annuncio del regno, l'apostolo scrive: "State attenti a voi stessi, che i vostri cuori non si appesantiscano in dissipazioni, ubriachezze e affanni della vita e che quel giorno non vi piombi addosso all'improvviso"[14].

Questa prima via per la realizzazione del regno di Dio riveste certamente di significato l'esistenza umana anche a questo mondo, tuttavia rimanda la possibile manifestazione di esso solo alla fine dei tempi. Vi sono, invece, altre prospettive che si soffermano piuttosto sulla possibilità di abitarvi già in questa vita. Nello specifico, possono distinguersi due atteggiamenti che rispettivamente dischiudono due differenti vie per la realizzazione di un "paradiso terrestre": la via mistica e la via etica. La via mistica riguarda l'esperienza dell'Uno, "ossia dell'unità profonda […] tra uomo e Dio"[15] o ancor di più tra mondo e Dio. Questa unità può realizzarsi attraverso l'esperienza dello spirito, vero perno centrale di questa concezione e presentato soprattutto nel Vangelo di Giovanni[16]. La via mistica è la via dell'amore, del silenzio e del distacco, un amore nel quale si realizza l'esperienza di unità eliminando progressivamente l'ego per connettersi alla totalità del reale. Si tratta, insomma, di fare il

---

[8] G. ANCONA, *Regno di Dio*, Assisi, Cittadella Editrice, 2012, p. 40.
[9] Ivi, p. 41.
[10] Ivi, p. 46.
[11] Ap 4, 1.
[12] Lu 21, 5-37.
[13] Lu 21, 31.
[14] Lu 21, 34.
[15] M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, Firenze, Le Lettere, 2015, p. 10.
[16] Cfr. a riguardo M. VANNINI (a cura di), *Vangelo di Giovanni*, Milano, Garzanti, 2016.

vuoto dentro di sé per permettere la discesa di Dio nell'animo. È dunque evidente come, diversamente dalla via escatologica, la via mistica concepisca "l'esperienza dell'Assoluto nel presente, qui e ora"[17] tralasciando promesse di beatitudini future ma concentrandosi sulla possibilità di vivere la gioia nel presente. In questi termini, la via mistica proclama l'ideale del paradiso terrestre, della possibilità di vivere nel regno di Dio già a questo mondo, non pensando ad esso come a un luogo fisico bensì come a una realtà spirituale e interiore. Dall'altro lato vi è la via etica. Essa non pensa alla possibile realizzazione del regno come una discesa di Dio dall'alto, bensì come uno sviluppo della disposizione morale interiore. Non si tratta più di fare il vuoto dentro di sé, bensì di ascoltare la voce della legge, dell'imperativo etico, che la nostra ragione morale proclama a gran voce, ma che spesso è oscurato da impulsi differenti. Come punto di riferimento di questa via può essere tenuto presente il celebre discorso della montagna[18], rivolto da Cristo ai suoi discepoli. In quelle parole il Figlio proclama che la via per accedere al regno dei cieli è quella della giustizia e della virtù[19], raggiungibili unicamente attraverso l'ascolto e l'esercizio della legge alla quale egli è venuto "a dare pieno compimento"[20]. È, dunque, attraverso questo impegno, prima in noi stessi e poi a livello sociale, che sulla terra potrà realizzarsi un regno del bene, cioè un grande paradiso terrestre.
Una possibile via etica per la realizzazione del regno di Dio sulla terra è offerta da uno dei più importanti pensatori dell'epoca moderna: Immanuel Kant. La riflessione di quest'ultimo sulla religione, infatti, come mostra il suo trattato *La religione entro i limiti della sola ragione* affonda le proprie radici nella dimensione morale, in quanto è da quest'ultima che essa sorge. All'interno di questa "religione razionale", ovvero morale, il filosofo delinea una meta ideale per la storia, destinata a essere raggiunta dall'umanità. Una meta che egli non esita a definire esplicitamente "regno di Dio sulla terra". Quest'ultimo è però qui inteso, coerentemente con quanto appena affermato, come una grande "comunità etica" nella quale l'uomo, interiormente e socialmente, avrà sconfitto il "male radicale" e avrà realizzato un pieno accordo con la legge morale interiore professata dalla ragione pratica. È proprio lo sviluppo di quest'ultima a consentire l'ideale forma di progresso che il filosofo, padre dell'illuminismo, prospetta per il genere umano, ovvero un progresso morale. Kant è convinto che l'umanità sia infatti destinata un giorno a realizzare il pieno sviluppo della propria disposizione morale e convivere armoniosamente attorno alle parole della legge. Le opere del filosofo di Königsberg offrono dunque, ancora oggi, uno sguardo fiducioso sul futuro, dischiudendo un orizzonte di speranza nel miglioramento dello stato attuale delle cose. Tale speranza è tuttavia vana senza l'impegno del singolo, presupposto indispensabile per realizzare il regno sulla terra. Quest'ultimo assume vari nomi nelle opere del filosofo, mantenendo tuttavia le medesime caratteristiche di fondo. Che si parli del regno di Dio prospettato dal trattato sulla religione, o del "regno dei fini" della *Fondazione della metafisica dei costumi*, oppure dello stato universale di diritto formulato dagli scritti sulla politica e dal suo progetto *Per la pace perpetua*, per citarne solo i principali, è infatti sempre un grande regno del bene ad essere presentato, determinato dallo sviluppo della ragione pura pratica e prefigurato come ideale regolativo da raggiungere per il genere umano. È questa la grande prospettiva esposta dalla "teleologia morale" kantiana, secondo la quale l'intera creazione mira a una destinazione morale e in cui l'uomo gioca un ruolo chiave, poiché nel suo progressivo sviluppo conduce sulle proprie spalle l'intera creazione verso il proprio fine. È attraverso essa, dunque, che nelle opere del filosofo può essere intravista una via per la realizzazione del regno di Dio sulla terra.
Con l'obiettivo di mostrare come possa delinearsi un percorso, rigorosamente etico, verso tale regno all'interno delle opere kantiane, possiamo idealmente dividere questa ricerca in tre sezioni. La prima sezione va dal primo al quarto capitolo e si sofferma direttamente sull'emergere del tema del regno di Dio all'interno della religione razionale esposta dal filosofo. Il primo capitolo ha principalmente un ruolo introduttivo, nel quale si è cercato soprattutto di approfondire il legame tra morale, religione e storia sviluppato dalla teleologia morale kantiana a partire dalle tre celebri domande contenute nella

[17] M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 17.
[18] Mt 5-7.
[19] "Se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli". Mt 5, 20.
[20] Mt 5, 17.

Critica della ragion pura. Nel secondo capitolo, invece, ci siamo soffermati su uno scritto kantiano "minore", ovvero *Inizio congetturale della storia degli uomini*. In tale trattato il filosofo offre una particolare ermeneutica del dogma del peccato originale, inteso come primo sviluppo della ragione e abbandono del grembo materno dell'istinto naturale nel quale l'uomo riposava in Eden. Vedremo dunque come tale caduta dei progenitori sia interpretata dal filosofo come inizio della storia della libertà, all'interno della quale l'uomo potrà riconquistarsi il paradiso tanto desiderato solo attraverso lo sviluppo completo della propria ragione pratica. Nel terzo capitolo invece ci siamo addentrati nella genesi del discorso religioso all'interno delle prime due grandi *Critiche* kantiane, soffermandoci principalmente sulla *Critica della ragion pratica*. In quest'ultima infatti viene a delinearsi il discorso kantiano riguardo al concetto di "sommo bene", inteso come sintesi di virtù e felicità, garantito dai postulati dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. È questo un momento centrale all'interno del quale il filosofo riprende le idee della ragione, condannate nella *Critica della ragion pura*, riconsiderandole secondo un'ottica differente. Nel quarto capitolo, infine, giungiamo finalmente all'approfondimento de *La religione entro i limiti della sola ragione*. Addentrandoci nel testo si avrà l'occasione di attraversare vari argomenti tra i più celebri del filosofo, quali quello del "male radicale", ma anche elementi meno citati come la cristologia e l'ecclesiologia. Ognuno di questi tre argomenti appena ricordati viene trattato da Kant nei tre rispettivi capitoli dell'opera. È proprio nel terzo capitolo, dedicato all'ecclesiologia, che il filosofo tedesco esporrà in maniera esplicita il tema del regno di Dio sulla terra. Abbiamo qui dunque modo di vedere come l'affermazione di quest'ultimo si costruisca sulle fondamenta della morale, sicché la via che porterà, in un futuro ideale, alla sua affermazione sarà una via etica, finalizzata allo sviluppo di una "repubblica morale" o "comunità etica". Tuttavia questa apparente semplicità del tema viene complicata dall'inserimento di particolari dialettiche, come ad esempio quella tra chiesa visibile e chiesa invisibile, piuttosto che quella tra fede razionale e fede rivelata. Tutti questi saranno argomenti centrali nel corso dell'approfondimento dell'opera.

La seconda sezione di questa ricerca è invece costituita dal quinto capitolo, focalizzato interamente sull'analisi del "regno dei fini" esposto nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. Si è cercato in quelle pagine di analizzare l'opera e il suo significato all'interno della produzione filosofica kantiana, per poi concentrarsi su uno degli argomenti più noti del filosofo che viene formulato per la prima volta proprio in quelle pagine: l'imperativo categorico. Esso viene analizzato soprattutto nella sua seconda formulazione, osservando come a partire da questa il pensatore tedesco sviluppi l'ideale di un regno etico nel quale si strutturi una relazione morale tra l'uomo e il suo prossimo: appunto il "regno dei fini". Successivamente approfondiamo il legame tra questo ideale e il "Grande comandamento" cristiano dell'amore per il prossimo, per poi soffermarci sulle similitudini che intercorrono tra tale regno dei fini e il regno di Dio.

La terza sezione, infine, riguarda il sesto capitolo di questa ricerca. L'argomento principale di questa sezione è la dottrina del "chiliasmo", autentico luogo di concretizzazione della teleologia morale offerta da Kant. Esso sarà analizzato nei suoi due versanti, ovvero quello filosofico, il quale indica l'ideale da raggiungere nello stato universale di diritto in cui regni la pace perpetua, e quello teologico, il quale invece prospetta l'ideale del regno di Dio dal punto di vista etico. Prima di addentrarci nella riflessione analizzeremo due temi rilevanti per il concetto di chiliasmo, ovvero la speranza e la libertà, e vedremo come i presupposti di tale dottrina fossero già presenti nei primissimi scritti kantiani, specialmente ne *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, ma anche nel giudizio teleologico sviluppato dalla *Critica della capacità di giudizio*.

Attraverso questo percorso, che non segue l'ordine cronologico delle opere, ci siamo proposti di ricostruire un ideale cammino verso la realizzazione di un paradiso terrestre etico all'interno delle pagine del filosofo. Alla fine di questa ricerca, per concludere, sottolineiamo l'attualità che un pensatore del calibro di Immanuel Kant può, a nostro parere, avere ancora oggi, intravedendo la profondità della "filosofia della speranza" kantiana in riferimento alle problematiche del presente ma anche in ottica futura.

Prima sezione: Il regno di Dio

1. "Che cosa posso sperare?". Teologia e Regno in Kant

Avverrà infatti come a un uomo che, partendo per un viaggio, chiamò i suoi servi e consegnò loro i suoi beni. A uno diede cinque talenti, a un altro due, a un altro uno, secondo le capacità di ciascuno; poi partì. Subito colui che aveva ricevuto cinque talenti andò a impiegarli, e ne guadagnò altri cinque. Così anche quello che ne aveva ricevuti due, ne guadagnò altri due. Colui invece che aveva ricevuto un solo talento, andò a fare una buca nel terreno e vi nascose il denaro del suo padrone.

Matteo 25, 14 - 19

"Kant è soltanto una figura della storia della filosofia oppure suscita ancora oggi un interesse?"[21]. Con questa domanda Otfried Höffe comincia il suo manuale dedicato al grande pensatore tedesco Immanuel Kant. La medesima domanda mantiene ancora oggi aperto un orizzonte di risposte, dovuto anche alla grande versatilità degli interessi kantiani, sicché laddove essa può trovare una risposta affermativa in un determinato ramo, altri orizzonti della filosofia kantiana possono dirsi oggi invece certamente superati. Innegabilmente il filosofo di Königsberg ha però segnato un crocevia decisivo per la filosofia moderna, entrando di diritto nel rango dei massimi pensatori della storia del mondo occidentale. Eppure, come mostra nuovamente Höffe, lo stesso discorso può valere anche per Galilei, Newton e molti altri geni delle scienze, le cui idee oggi sono però indubbiamente superate dalle nuove scoperte nei rispettivi ambiti[22]. Possiamo dunque dire la stessa cosa per Kant? Si chiede Höffe. Si tratta solo, oggi, di un grande genio del passato ampiamente superato? Kant si è posto indubbiamente come la vetta più alta, ma anche come un grande riformatore, del movimento illuminista del suo secolo, contribuendo alla solidificazione degli ideali di cui esso si faceva garante, molti dei quali, sebbene appaiano a volte dimenticati, hanno contribuito a costruire le società nelle quali oggi noi tutti viviamo. Sebbene si tratti di un'epoca risalente ormai a secoli fa, e sebbene alcuni di questi ideali siano ormai semplici memorie storiche, si può effettivamente dire che, assieme a Kant, anche tutte le idee di cui l'illuminismo si faceva garante debbano essere lasciate nel passato?
Kant è indubbiamente la punta di diamante della filosofia sviluppatasi in quel contesto storico e si è guadagnato di diritto questo titolo non solo grazie alle opere principali del criticismo, ma anche a quelle comunemente ritenute inferiori. È pertanto quasi impossibile non concordare con le parole di Höffe quando quest'ultimo dice che nessuno "potrà negare che Kant abbia radicalmente mutato la scena filosofica: dalla teoria della conoscenza e dell'oggetto all'etica, dalla filosofia della storia a quella della religione, così come pure la filosofia dell'arte" [23]. Eppure sembra comunque difficile oggi non concordare con il medesimo autore quando scrive che Kant non può essere pensato come

[21] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, trad. it. di S. Carboncini, P. Rubini e P. Rumore, Vignate, Il Mulino, 2010, cit., p. 27.
[22] Cfr. Ibidem.
[23] Ivi, p. 29.

precursore della contemporaneità, poiché "da una parte la critica che gli muovono molti filosofi contemporanei non è per nulla trascurabile; dall'altra, non lo si può considerare né un antenato delle moderne scienze della natura, dello spirito e sociali, né uno dei fondatori della filosofia della scienza contemporanea"[24]. Oggi, infatti, non è solo la filosofia a opporsi alle dottrine kantiane, bensì anche correnti importanti della scienza e della politica[25]. Si presenta dunque il paradosso di una filosofia superata ma attuale, da riporre nel passato ma che forse può ancora avere qualche significato per il presente. L'unica via possibile per cercare di sanare questo paradosso è confrontarsi direttamente con alcuni luoghi del pensiero kantiano, nel tentativo, lo si può dire fin da subito, di intravederne non solo qualche possibilità di un utilizzo per il presente, bensì anche di una potenziale portata in ottica futura. Confrontarsi con il pensiero del filosofo tedesco significa tenere a mente quelle che sono le tre grandi domande nelle quali, come Kant stesso riporta nella *Critica della ragion pura*[26], la filosofia si divide: che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare? Tutta la filosofia kantiana è un grande tentativo di rispondere a questi interrogativi e, se è la metafisica a rispondere al primo, sono la morale e la religione a rispondere ai successivi due. Per essere precisi, il filosofo aggiunge a queste tre domande un quarto interrogativo decisivo. Egli infatti afferma che la filosofia deve rispondere a un ulteriore quesito, cioè: che cos'è l'uomo? Sebbene secondo Kant sia nello specifico l'antropologia a dover rispondere a questa quarta domanda, tutte e tre le precedenti finiscono per confluire in essa. È infatti quest'ultima, secondo il filosofo tedesco, a sintetizzare le prime tre, riguardanti tutte diversi aspetti della vita umana. Si dimostra pertanto così come sia l'uomo il vero centro della ricerca kantiana. Come scrive Italo Mancini, in Kant "il centro dell'interesse è dato dal mondo dell'uomo, […] Kant non è certo un assetato di Dio e neppure un suo cercatore. È un vero abitatore della terra, anche se la vuole teologicamente fondata"[27]. L'interesse kantiano, insomma, anche in ambito teologico è sempre prima di ogni altra cosa l'uomo e, in particolar modo, la sua condotta morale.
È però la terza domanda sulla speranza quella sulla quale noi in questa ricerca ci soffermeremo, poiché è in essa che emerge il tema religioso. Come si è già detto, tale domanda porta con sé la seconda, e così all'interno della riflessione di Kant la teologia si lega in maniera indissolubile al discorso sulla morale. Trattando la teologia stimolata dalla terza domanda si vedrà infatti come il tentativo di rispondere a questa questione ci presenti un nodo, inestricabile e bellissimo, di morale e religione, che si dipana nella filosofia della storia kantiana. È così una dialettica di tre elementi quella che viene a presentarsi: morale, religione e storia. Essa, a prima vista così complessa, viene brillantemente sintetizzata in una formula chiara e diretta da Italo Mancini con le parole: "La religione è speranza per la vita morale"[28]. In questa breve frase rientrano infatti tutti e tre gli elementi sopra citati, presentando il legame del momento etico e di quello religioso nell'ottica di una speranza futura. La terza domanda, riguardante l'oggetto della nostra speranza in quanto uomini di questa terra, viene reinterpretata da Mancini aggiungendovi una seconda parte significativa. Scrive lo studioso: "Che cosa mi è lecito sperare in quanto uomo che vive la vita morale in questo mondo?"[29]. La frase aggiunta da Mancini a seguito della terza celebre domanda kantiana è significativa per comprendere il senso di quest'ultima. Ciò che insomma si tratta di capire è che non solo il momento religioso in Kant porta con sé in modo inseparabile il discorso sulla morale, bensì è proprio in quest'ultima che si fonda. È la morale a condurre al religioso e non viceversa. La terza domanda sulla speranza può essere formulata unicamente dall'uomo che si sia già adoperato in questa vita nella seconda questione sulla condotta pratica; solo chi si è già seriamente chiesto "che cosa devo fare?" può allora chiedersi "Che cosa posso sperare?". Tutto parte insomma dalla morale che, se perseguita correttamente in questo mondo, permette all'uomo di conquistarsi faticosamente un orizzonte di speranza che apre inevitabilmente al religioso. È così che, finalmente, attraversando questa complessa dialettica potrà

[24] Ivi, p. 30.
[25] Cfr. Ivi, p. 31.
[26] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Milano, Bompiani, 2004, p. 1133 (B 833).
[27] I. MANCINI, *Il mondo dei fini e la teologia in Kant*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, Roma, Bulzoni editore, 1974, pp. 10-11.
[28] Ivi, p. 3.
[29] Ivi, p. 4.

dischiudersi l'oggetto centrale di questa ricerca sul filosofo tedesco: il tema del regno di Dio. Questo grande tema della genesi del momento religioso "nel seno della vita morale"[30] e del suo condurre, attraverso la riflessione sul senso della storia, al regno di Dio è sviluppato da Kant attraverso diverse opere. È però in uno specifico testo che tutto ciò trova la sua argomentazione più strutturata e decisiva: *La religione entro i limiti della sola ragione*. Sarà proprio su questo testo che cercheremo di soffermarci a lungo nel corso di questa ricerca.
Un errore che è tuttavia bene eliminare fin da subito è quello di pensare che la morale necessiti della religione per essere completa e che dunque solamente il suo partorirla la porti a compimento. Kant si oppone a questa concezione nella convinzione invece che la morale non abbia bisogno della religione ma che "basti a se stessa"[31], che sia autonoma. La legge "basta a se stessa", scrive. È qui che allora subentra un altro concetto chiave della teologia e della morale kantiana, ovvero il concetto di "fine". Come scrive Mancini, nella filosofia del genio tedesco "la morale non ha bisogno di un fine che entri a determinarla costruttivamente, come avviene per solito nelle etiche finalistiche, che tendono alla consecuzione di un fine o il bene, […] Per Kant, com'è bene noto, 'basta la legge'"[32]. La morale è dunque secondo il filosofo assolutamente autonoma e autosufficiente, non abbisogna della rappresentazione di un fine per essere perseguita. L'azione morale deve essere compiuta solamente per "dovere" e tutto ciò che è invece compiuto per inclinazione o per un fine ulteriore ricade inevitabilmente al di fuori di essa. "Eppure dalla morale deriva un fine"[33]. Nuovamente il paradosso che complica le cose. La morale non necessita di alcun fine in quanto autosufficiente, eppure da essa segue inevitabilmente un fine. Ma di quale tipo di fine si tratta e perché esso sorge? Il motivo è in realtà semplice. Il fine nella morale kantiana non subentra mai come principio dell'azione, pena l'immoralità, bensì "come la conseguenza necessaria delle massime, adottate conformemente alle leggi"[34]. Come scrive sempre Italo Mancini: "Fermo dunque che il tutto analitico della moralità stia in questo essere conforme alla legge, si vuol produrre ugualmente un'espansione dialettica verso il fine o il mondo dei fini, e si vuole che questa dialettica appaia tale da indicare 'un rapporto necessario', come? Facendo del fine non la causa, ma l'effetto […] della vita morale"[35]. Il fine cioè non è ciò che origina l'azione morale, bensì ciò che ne consegue. Non è dunque la morale a esigere un fine per la buona condotta poiché ad essa basta la legge, bensì il debole intelletto umano in quanto incapace di non chiedersi il perché, lo scopo e i possibili risultati, della propria condotta virtuosa. Scrive Kant:

> Conoscendo bene come, ma non *per quale scopo*, esso debba agire, non può bastare a se stesso. Così la morale non ha affatto bisogno di un fine per agire bene, ma le basta la legge […]. Ma, posta la morale, è posto pure un fine; perché è impossibile che alla ragione resti indifferente la risposta che può essere data alla domanda: *che cosa derivi da questa nostra buona condotta*[36].

È il triste destino umano descritto da Kant già nella *Critica della ragion pura*, cioè quell'inaggirabile bisogno metafisico di trovare risposte a questioni ben al di fuori della nostra portata. Il domandarsi il perché, quale sia il fine della propria condotta morale, comporta il dischiudersi di un campo che trascende le possibilità dell'intelletto umano. Eppure, è proprio nel concetto di "fine" che si inizia a presentare quel vincolo indissolubile di morale e religione. L'uomo intende questo fine come un "oggetto", ed è questo oggetto a porsi come risposta alle domande sul perché della nostra vita morale. Tale oggetto è ciò che Kant nella *Critica della ragion pratica* identifica con il nome ormai celeberrimo di "sommo bene".

---

[30] Ibidem.
[31] Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. Poggi, Bari, Laterza, 2004, p. 3.
[32] I. MANCINI, *Il mondo dei fini e la teologia in Kant*, in *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, cit., p. 6.
[33] Ivi, p. 6.
[34] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione, cit., p. 4.*
[35] I. MANCINI, *Il mondo dei fini e la teologia in Kant*, in *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, cit., p. 6.
[36] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 5.

Il sommo bene, concetto chiave dell'intera filosofia kantiana, può essere identificato come sintesi di due momenti, ovvero virtù e felicità. Esso è tutt'altro che assicurato in questa terra, in cui sembra invece che la virtù non vada quasi mai di pari passo con la felicità, bensì che spesso siano proprio gli uomini più lontani dalla virtù ad essere felici. Ma se in questa terra non ci è fornito l'esempio di una felicità che derivi in modo necessario dalla virtù, cosa allora potrà garantire ciò? Cosa potrà insomma garantire l'idea del sommo bene? È a questo punto che Kant ritiene che per ammetterne la possibilità "siamo costretti a supporre un Essere superiore morale, santissimo e onnipotente, solo capace di riunirne i due elementi costitutivi [virtù e felicità]"[37]. Questo Essere superiore morale non può che essere Dio, vero garante della possibilità di una conciliazione di felicità e virtù, vero garante cioè del fatto che dalla vita morale virtuosa seguirà la felicità. Questo essere morale superiore tuttavia potrà essere solamente presupposto, non a caso infatti nella citazione appena ricordata Kant si serve del termine "supporre". Il filosofo non dimentica i vincoli della conoscenza esposti nella *Critica della ragion pura*, in virtù dei quali di un oggetto che supera i limiti dell'esperienza, quale Dio, non si potrà avere alcun tipo di conoscenza. Sebbene però nella prima critica il tema religioso sembri essere radicalmente eliminato[38], quest'ultimo si ripresenta invece proprio nella *Critica della ragion pratica*. È in quest'opera che Dio viene riammesso all'interno del discorso come "postulato", cioè come quel *quid* impossibile da conoscere ma che necessariamente dobbiamo presupporre in quanto si pone come garante della speranza in una ricompensa futura alla nostra condotta virtuosa, cioè come garante del sommo bene. All'interno di tale argomentazione troverà spazio anche l'altro grande postulato della ragione pratica: l'immortalità dell'anima. È pertanto un percorso complesso quello che, all'interno della filosofia del genio di Königsberg, porta alla nascita del discorso teologico, un percorso che emerge dalle varie fasi del criticismo kantiano ma che già iniziava a mostrarsi negli scritti precritici. A tale genesi e sviluppo sarà dedicato un capitolo all'inizio di questa nostra ricerca sul pensatore tedesco, in cui si cercheranno di approfondire i temi appena accennati.
Il nesso tra il tema morale e quello religioso inizia così a risultare evidente: il momento religioso è preceduto da quello morale e in esso trova il proprio fondamento. "Ora, ed è qui il punto più importante, questa idea [il sommo bene] deriva dalla morale e non ne è la base; è uno scopo, il quale, per essere posto, suppone già dei principi morali"[39], scrive Kant nella prefazione alla prima edizione della *Religione*. Tutto ciò lo porterà ad affermare la celebre frase: "La morale conduce dunque necessariamente alla religione"[40]. Per poi proseguire scrivendo che quest'ultima "si estende così all'idea di un legislatore morale onnipotente, al di sopra dell'umanità, nella cui volontà risiede quel fine ultimo (della creazione del mondo), che può e deve essere nello stesso tempo il fine ultimo dell'uomo"[41]. Un problema è tuttavia sotto gli occhi di tutti e Mancini lo espone chiaramente: la religione è semplice speranza per la vita morale? Essa è solo una funzione per la vita morale o si dà una religiosità autentica nel pensiero kantiano? Tale questione è sicuramente di difficile interpretazione. Sebbene infatti sia da un lato evidente come in Kant Dio sia un postulato per la vita morale, dall'altro lato è difficile non affiancarsi all'opinione di un grande interprete del filosofo tedesco come Piero Martinetti quando in riferimento alla filosofia della religione di quest'ultimo scrive: "La religione non è quindi solo un altro nome della moralità: essa ha una sfera sua propria, alla quale appartengono le speranze e le aspirazioni più alte dell'uomo"[42].
A prescindere dalla questione appena posta, in chiave di introduzione ciò che maggiormente ci interessa è cercare di mettere in luce quelli che Mancini definisce "i nessi" del pensiero religioso kantiano e cioè "quello tra morale e mondo dei fini; quello tra mondo dei fini e religione; quello tra

[37] Ibidem.
[38] Vedremo invece nel capitolo dedicato all'emergere del tema religioso all'interno del criticismo kantiano come anche nella prima critica l'idea di Dio mantenga la possibilità di un utilizzo cosiddetto "regolativo".
[39] Ibidem.
[40] Ivi, p. 6.
[41] Ivi, p. 6-7.
[42] P. MARTINETTI, *Kant*, Milano, Fratelli Bocca, 1946, cit., p. 343. Il passo è riportato in I. Mancini, *Il mondo dei fini e la teologia in Kant*, in *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, cit., p. 14.

religione e speranza"[43]. È in questi nessi che si ripresenta la dialettica di tre elementi sopra accennata. Trattandosi di una dialettica, essa si costruisce a partire da contrasti che la vivificano e la innalzano, contrasti che, come detto, si possono vedere anche esteriormente attraverso una cronologia delle opere del filosofo tedesco. Se nella *Critica della ragion pura* il momento religioso veniva relegato in chiave negativa all'ultima parte dell'opera, la *Dialettica trascendentale*, è nella ragion pratica che esso affonda le sue prime radici, per poi prolungarsi nelle opere successive, in particolare nella sopra citata *Religione*. Unendo il lessico delle prime due *Critiche*, Piergiorgio Grassi scrive: "Se il concetto di Dio non può nascere dalla teoria delle cose in sé, è dal mondo morale che se ne ripropone la necessità"[44] ed esso certamente non amplia in alcun modo la conoscenza dell'uomo, non ha insomma nessun valore teoretico-conoscitivo giacché "l'in sé continua a essere inafferrabile"[45], bensì ha solamente un valore pratico-morale. Il postulato di Dio non sembra fare altro che "soccorrere il dovere"[46] e garantire il sommo bene. Nell'atto di soccorrere la morale, però, il momento religioso fornisce anche uno scopo, e non lo fornisce solamente all'uomo ma all'intera creazione. Kant nel testo infatti sembra affermare una coincidenza del fine ultimo dell'uomo e del mondo[47], quasi come se indicando uno scopo all'uomo quest'ultimo portasse con sé la responsabilità di quello dell'intero creato. "L'idea di Dio che, in quanto conferisce uno scopo e una speranza alla vita morale, coincidente con la speranza stessa del mondo, ha una forte incidenza esistenziale. Indica che il fine delle azioni dell'uomo è in armonia con il fine di tutte le cose, che il mondo è il regno dell'uomo e che l'uomo è il senso del mondo"[48], scrive Grassi. È così che inizia a venire alla luce il terzo elemento della dialettica: la storia. Essa era fino ad ora rimasta nella penombra, ma è il tema del senso della storia a dare un quadro definitivo al confronto tra il momento morale e quello religioso e ad essere il vero punto di convergenza di questi due. Se infatti all'interno del "teismo morale"[49] kantiano la religione non è altro che "la conoscenza di tutti i nostri doveri come comandamenti divini"[50]. Essa "aggiunge la speranza di partecipare un giorno alla felicità nella misura in cui avremo procurato di non essere indegni"[51]. L'uomo deve rendersi degno della felicità, questa non può solamente essere sperata ma deve essere meritata. Il sommo bene garantito dalla religione deve essere conquistato attraverso la vita morale, la vita secondo la legge. "La religione fonda il suo essere speranza allora, sempre all'interno della razionalità etica"[52]. È così che, come mostra nuovamente Otfried Höffe, la terza domanda apre al futuro e alla storia. Nell'atto infatti di chiedersi cosa mi sia effettivamente lecito sperare come uomo che vive la vita morale ciò che si deve tenere a mente è che "la speranza si indirizza verso ciò che non è ancora stato: il terzo interrogativo fondamentale ci apre così la dimensione del futuro, della storia, del significato della vita umana"[53]. È qui che si dischiude il senso della storia dell'intero genere umano secondo Kant. La vicenda umana è paragonabile a quella narrata nell'*Esodo* all'interno dell'Antico Testamento. L'uomo si trova alla base del monte Sinai e il percorso che gli spetta è una faticosa salita fino alla vetta. Sarà solo quando avrà raggiunto la cima che, figurativamente, gli verranno consegnate le tavole della legge. Sarà cioè solo raggiunta la vetta che l'uomo avrà perfettamente adeguato la propria condotta alla legge e avrà raggiunto la pienezza della vita morale. Solo allora, dalla cima del monte, gli sarà possibile ammirare la bellezza dell'orizzonte di speranza garantito dalla religione. L'ascesa dell'uomo verso la vetta è tuttavia piena di insidie che gli ostruiscono il cammino, prima tra tutte quella del "male radicale", esposto da Kant nel primo

---

[43] I. MANCINI, *Il mondo dei fini e la teologia in Kant*, in *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, cit., p. 9.
[44] P. GRASSI, *La riduzione illuministico-liberale*, in P. Grassi (a cura di), *Filosofia della religione. Storia e problemi*, Brescia, Queriniana, 1988, cit., p. 54.
[45] Ivi, p. 57.
[46] Ivi, p. 59.
[47] Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, p. 6-7.
[48] P. GRASSI, *La riduzione illuministico-liberale*, in *Filosofia della religione. Storia e problemi*, cit., p. 58.
[49] A. RIGOBELLO, *Kant. Che cosa posso sperare*, Roma, Edizioni Studium, 1983, cit., p. 140.
[50] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 168.
[51] G. BUCARO, *Filosofia della religione. Forme e figure*, Roma, Città Nuova Editrice, 1986, cit., p. 34-35.
[52] Ivi, p. 35.
[53] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 247.

capitolo de *La religione entro i limiti della sola ragione*. Esso affondando le proprie radici rallenta la salita, ma all'uomo spetta di superare gli ostacoli e raggiungere la vetta, il che figurativamente non significa altro che egli deve necessariamente migliorarsi continuamente. Si tratta di diventare uomini migliori ed è solo con la fatica e la costrizione che segna la salita alla vetta del monte Sinai, fino al raggiungimento della vita secondo la legge, che l'uomo si conquista e si rende degno della vista dell'orizzonte di speranza. Questo è metaforicamente il senso della storia del genere umano, all'interno del quale ognuno riveste un ruolo centrale grazie alla ragione pratica. Il futuro dunque si lega al dovere morale, è un futuro da conquistarsi, "la filosofia pratica di Kant ha così una dimensione del futuro"[54]. È proprio qui che, ancora oggi, si potrà forse cercare un'attualità del pensiero etico-religioso kantiano. È di questa metafora che ci serviremo nel corso di questi capitoli per addentrarci all'interno della grande teleologia morale del filosofo, secondo la quale l'intero universo mira a un fine morale.

Tuttavia, come mostra Höffe, sembra che la riflessione attorno al tema della speranza si divida in due parti: "La filosofia della storia tratta questa speranza in relazione alla libertà esteriore: il diritto; la filosofia della religione, invece, la studia solo in rapporto alla libertà interiore: la moralità o la virtù"[55]. In realtà questa divisione si rivelerà essere solo apparente, in quanto, come si cercherà di mostrare, entrambi i rami della filosofia finiranno per convergere sul medesimo tema, trattandolo da due punti di vista differenti: il tema del regno. Filosofia della storia e filosofia della religione si pongono dunque lungo la stessa via della filosofia pratica kantiana, analizzandone la portata teleologica verso un regno che, se dalla prima è visto come un regno di *pace perpetua*, dalla seconda è visto come il regno di Dio. I significati di entrambe le accezioni tuttavia, come si cercherà di mostrare, possono essere accomunati l'uno con l'altro, giacché tra le varie sfumature che il tema del regno acquisisce in Kant possono difatti essere individuate delle caratteristiche comuni. Tali similitudini possono essere intraviste non solo tra il regno di Dio e quello di pace perpetua, bensì anche nel regno dei fini esposto dalla *Fondazione*. Esso è un tema poco, se non per nulla, trattato della filosofia morale kantiana, bensì può, secondo diversi studiosi, essere a buon diritto ritenuto un precursore del concetto di regno di Dio sulla terra. In Kant si presenta così una "unità sistematica della morale" che si dà sempre a livello comunitario, sviluppando secondo varie sfumature il tema del regno che, come scrive Armando Rigobello, nel caso della *Fondazione* è il "*corpus mysticum* degli esseri ragionevoli, la ideale comunità delle persone, la comunità etica che, in *Fondazione della metafisica dei costumi*, Kant chiama *Reich der Zwecke*, regno, mondo dei fini"[56].

In conclusione, la terza domanda kantiana riguardante il momento religioso dischiude allora dinnanzi allo sguardo un orizzonte di speranza. Tale orizzonte non riguarda solamente il sommo bene postulato in un mondo futuro dalla ragion pratica ma anche la speranza che, attraverso il proprio impegno morale, anche sulla terra sia instaurato in un futuro ideale un regno del bene. Ad ogni modo, a dirigere lo sguardo verso l'orizzonte di speranza è sempre la morale, è essa a riservarsi il ruolo di bussola. In Kant infatti:

> Solo una fede morale razionale che risponda all'imperativo dell'instaurarsi del bene nel mondo, e del sommo bene oltre l'orizzonte mondano, può costruire una bussola. La legge morale brilla, unica luce, nell'oscurità, orientando l'azione. È qui la torsione, enunciata in quel saggio[57], del bisogno della ragione da teoretico, legato alla spiegazione, a pratico, legato all'istanza di postulare le condizioni affinché un mondo dotato di senso possa istituirsi trascendendo le antinomie che lacerano l'esperienza: prima, e più scandalosa tra tutte, quella tra moralità e felicità, il cui simbolo, anche per Kant, è il Giobbe biblico.[58]

---

[54] Ibidem.

[55] Ivi, p. 247-248.

[56] A. RIGOBELLO, *Kant. Che cosa posso sperare*, cit., p. 22.

[57] L'autore si sta qui riferendo a un saggio di Immanuel Kant del 1786 intitolato *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*

[58] R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in I. Kant, *Il male radicale*, a cura di R. C. Ballanti, Milano, Garzanti, 2014, cit., p. 9.

È proprio il Giobbe rappresentato da Kant nel celebre scritto *Sull'insuccesso di ogni saggio di teodicea* a permetterci di cercare di approfondire il tema dello scarto, innegabile a questo mondo, di essere e dover-essere, di virtù e felicità, di fronte al quale la ragione umana non riesce a trovare spiegazione. Sarà questa figura biblica una delle prime che prenderemo in considerazione, nel tentativo di approfondire questa conflittualità presente nella storia umana, la quale stona con l'idea illuministica della storia come progresso verso il meglio, propria anche di Kant. All'interno di questa impossibilità umana di comprendere il perché del male e dello scarto tra essere e dover-essere, dentro cioè a questa situazione di una ragione umana paragonabile a una "nave incagliata tra ghiacci"[59], è sempre e solo la morale a fornire da bussola. Questo abisso in cui sprofonda la ragione che si interroga sul perché delle cose, che è poi lo stesso abisso in cui le speranze ultime dell'uomo vengono proiettate all'infinito, raggiunge profondità a cui la ragione umana non può arrivare, aprendosi così al religioso, in cui "il sapere lascia il posto alla fede"[60]. L'unica luce in questo profondo abisso è fornita dalla legge morale, la vera parola di Dio, la traccia che Dio, per usare un'espressione agostiniana, ripone *in interiore homine*. Quello scarto tra essere e dover-essere, di cui Giobbe chiede umilmente il perché, quella presenza evidente del male nel mondo anche per gli uomini virtuosi, porta a interrogarsi sul silenzio di Dio. Dio sembra nascondersi dinnanzi al male del mondo, sembra "ritrarsi, e contrarsi, in remote lontananze"[61]. "*Vere tu es Deus absconditus*"[62], come scrive Isaia. Eppure, agli occhi di Kant esiste "un valore morale di questo nascondimento"[63]. È un passo della *Critica della ragion* pratica, come mostra Ballanti, a farci da guida, in cui il genio di Königsberg si chiede cosa potrebbe accadere se Dio si mostrasse continuamente, si mantenesse sempre in vista senza nascondersi mai. "Dio e l'eternità, nella loro tremenda maestà, ci starebbero continuamente davanti agli occhi" [64] e inevitabilmente allora:

> La trasgressione della legge sarebbe certamente impedita, quello che è comandato sarebbe eseguito; ma siccome l'intenzione, per cui le azioni devono accadere, non può essere introdotta in noi mediante nessun comandamento […] così la maggior parte delle azioni conformi alla legge avverrebbe per il timore, soltanto poche per la speranza, e nessuna affatto per il dovere; un valore morale delle azioni, dal quale solo dipende agli occhi della saggezza suprema il valore della persona, e anche quello del mondo, non esisterebbe punto.[65]

Il silenzio divino diventa dunque tema rilevante per la dottrina morale kantiana, si tratta infatti di un "ritrarsi divino per lasciare spazio all'uomo, del nascondersi di Dio quale condizione della libertà"[66]. Il silenzio di Dio è "la condizione necessaria affinché l'uomo rechi intera la responsabilità di sé stesso"[67]. È proprio questo legame del silenzio di Dio, della responsabilità umana e della umile domanda di Giobbe che ci rimanda al tema centrale del primo passo nel cammino di questa ricerca: il peccato originale. Kant offre una particolare ermeneutica della vicenda dei progenitori narrata nella *Genesi*, ed essa ha delle implicazioni fondamentali nella filosofia della storia. A partire da tale accadimento egli interpreta l'inizio della vicenda umana come una "storia della libertà" originata dal male, da un atto negativo, ovvero dal peccato originale dei progenitori. Il male non nasce da Dio, Dio

---

[59] Ibidem.

[60] Parafrasando la celebre esclamazione kantiana contenuta nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*: "Ho dovuto dunque mettere da parte il sapere, per far posto alla fede". I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 51 (B XXX).

[61] R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in *Il male radicale*, cit., p. 11.

[62] Isaia 45, 15.

[63] R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in *Il male radicale*, cit., p. 11.

[64] I. KANT, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Bari, Laterza, 1997, cit., p. 321. A riguardo cfr. R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in *Il male radicale*, p. 12.

[65] Ivi, p. 323.

[66] R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in *Il male radicale*, cit., p. 12.

[67] Ibidem. Prosegue a riguardo poco dopo lo studioso: "L'imperscrutabile saggezza divina è ammirevole per ciò che ci dona quanto per ciò che ci sottrae: se Dio fosse un tuono che fa tremare la terra e curvare le cime degli alberi, se ci stesse costantemente di fronte, gli uomini non potrebbero che prostrarsi alla sua potenza, che piegarsi alla maestà del *tremendum*, e in luogo della libertà si avrebbe *l'automaton*." Ivi. p. 12-13.

è innocente, è l'uomo a portare con sé la responsabilità di quello scarto di essere e dover-essere. Ma se è l'uomo a causare lo scarto, è anche l'uomo ad avere la possibilità di ricongiungere i due termini ora antagonisti. È il grande tema trattato da Kant in uno dei suoi scritti "inferiori": *Inizio congetturale della storia degli uomini*.
Inizia così a delinearsi il percorso di questa ricerca. Si tratterà di partire dall'ermeneutica kantiana della vicenda narrata nella *Genesi*, per vedere come questo scarto originato dall'uomo di essere e dover-essere possa via via colmarsi nel corso della storia solo grazie all'impegno morale dell'uomo stesso. Inizieremo così ad addentrarci nella filosofia morale kantiana, confrontandoci soprattutto con l'emergere del tema religioso nelle pagine della *Critica della ragion pratica*. Ci sposteremo poi all'analisi del tema teleologico del Regno ne *La religione entro i limiti della sola ragione*, per poi vederne le familiarità con il concetto di regno dei fini esposto nella *Fondazione*. Infine ritorneremo sullo sviluppo del tema del senso della storia attraverso un approfondimento ulteriore della teleologia kantiana, soffermandoci soprattutto su ciò che il filosofo tedesco chiama "chiliasmo".
In questo grande percorso della storia però, come si diceva, il genere umano non è abbandonato a se stesso. Dio non tace completamente bensì parla all'uomo dalle più profonde intimità di quest'ultimo. Lo guida attraverso una bussola, che è da sempre riposta nel cuore: la legge quale "fatto della ragione". Essa, in quanto da sempre presente nell'uomo, manifesta la "disposizione al bene" che egli possiede e che si scontra però con un'altra tendenza presente a priori, ovvero quella verso il male. È la disposizione al bene che l'essere umano, come individuo e come genere, deve sviluppare per conquistarsi, nel corso della storia, la vetta del monte Sinai ed osservare l'orizzonte di speranza che ricompenserà le fatiche del percorso. È per questo che la filosofia della religione kantiana può essere letta come una grande interpretazione della parabola dei talenti biblica, riportata all'inizio di questo capitolo. Come scrive Roberto Ballanti:

> Seppellire la propria quota per paura di perderla, scegliere di non trafficarla, non accettare il rischio dell'investimento ha, per Kant, il volto di chi, in religione, asseconda l'illusione che sia possibile ottenere il favore divino per grazia o con pratiche esteriori, in luogo di abbracciare quella religione morale che, nell'investimento del talento donato da Dio a ogni uomo - la disposizione al bene - si affidi alla ragionevole speranza che ciò che non è in proprio potere sia completato in virtù di una cooperazione divina. Solo chi dissotterri il proprio talento può sperare di ricevere un sussidio dall'alto, solo chi si esponga all'erranza, all'attraversamento di un'assenza priva di garanzie, può sperare di riuscire giustificato.[68]

È dunque in questa "interiorizzazione trascendentale del Sinai"[69] che all'uomo si dà la bussola verso la costruzione di un mondo nuovo. È essa che mostra all'uomo "quale mondo debba essere instaurato"[70]. Il senso profondo di tutta la riflessione teleologica kantiana sta proprio in queste ultime parole: quale mondo debba essere instaurato. Solo tramite la lotta interiore ad ascoltare la legge presente a priori nel nostro cuore, solo cioè attraverso lo sviluppo della nostra disposizione al bene, si potranno riconciliare i termini ora conflittuali di essere e dover-essere verso la costruzione di un mondo nuovo proiettato in un futuro ideale, sempre realizzabile e mai realizzato, che ci sta dinnanzi come un nuovo orizzonte. All'interno del discorso teologico, ciò è la speranza nella venuta del Regno di Dio, ma tale speranza presuppone l'impegno dell'uomo affinché tale Regno possa darsi. Tutto ciò dimostra la grande responsabilità che l'uomo porta con sé conseguentemente alla possibilità di seguire la legge. È la legge morale che chiama l'uomo ad instaurare un mondo morale:

> Il Dio di Kant: si ritrae, e nel suo ritrarsi, lascia nella ragione una traccia di sé, un comando, un eco della sua signoria, istituendo in sua vece la ragione autonoma, sovrana, nel senso della maestà della legge chiamata a edificare un cosmo morale, cioè un mondo in cui la felicità sia intrinseca al valore, in cui l'uomo virtuoso sia anche felice. È chiamata alla vocazione più universale che si possa pensare: instaurare nel tempo figure

[68] Ivi, p. 14.
[69] Ivi, p. 17.
[70] Ivi, p. 16.

dell'eterno, dal momento che la ragione in quanto pratica vuole la vita eterna. L'uomo reca in sé l'eterno come intravedimento e responsabilità, l'antipode di un oggetto di vita contemplativa.[71]

Il ruolo di questo breve capitolo introduttivo, infine, non è stato certo di approfondire l'intera teologia kantiana con l'ambizione di fornirne un quadro chiaro ed esaustivo. L'obiettivo era semplicemente di attraversarne alcune tra le dottrine fondamentali così da cercare di facilitare il percorso delineato dai capitoli successivi, in cui questi temi verranno ripresi. In conclusione, ritorniamo alla questione da cui eravamo partiti: si può dunque dire che Kant sia ancora oggi un pensatore attuale? Anticipando la risposta che proveremo a dare nelle ultime pagine di questa ricerca, se è data all'uomo la responsabilità di costruire un grande mondo morale seguendo la traccia della legge che Dio ha riposto nel suo animo, ed essendo ancora oggi questo mondo estremamente lontano e lo scarto tra essere e dover-essere innegabilmente conflittuale (basti l'infinità di esempi possibili a dimostrarlo), forse nessun pensatore può dirsi attuale come Immanuel Kant.

2. Tra una nuova *Genesi* e il *Libro di Giobbe*

"Per accorgersi di quanto incida la lettura della Bibbia nell'opera di Kant non occorre andarne a cercare le tracce disseminate o nascoste"[72]. Kant, in molte delle sue opere, si muove infatti in un continuo confronto con il testo biblico. Basti pensare alla *Religione nei limiti della sola ragione*, trattato interamente "costruito intorno a commenti e addirittura a parafrasi di testi biblici"[73]. Tenendo dunque questo come punto fermo, la questione rilevante diventa la tipologia di lettura che il filosofo, nei suoi scritti, offre della Bibbia, e ancor prima il chiedersi "perché Kant legge la Bibbia?"[74]. Cercando di rispondere alla seconda questione si risponderà anche alla prima. Nel tentativo di fare ciò si incontrano però numerose difficoltà, in quanto i quesiti appena citati portano con sé molteplici interpretazioni e risposte. Vi sono state infatti letture differenti del confronto kantiano con le Scritture. Tra le molte, tuttavia, la più coerente con i testi del filosofo ci sembra essere quella fornita da Gerardo Cunico nel suo *La speranza e il senso*. Qui ciò che viene messo in evidenza è che il confronto del filosofo tedesco con la Bibbia mantiene sempre come presupposta la propria concezione della religione intesa come religione razionale, cioè, come si diceva nel capitolo precedente, di una religione morale. Scrive Cunico:

> Il confronto interpretativo con i testi biblici diventa, infatti, internamente sistematicamente necessario (e quindi ineludibile) per Kant solo all'interno della filosofia della religione, e in particolare a causa dell'impostazione specifica che egli le imprime: una 'religione a partire dalla ragione' (ossia una religione razionale) che si allarga a 'religione entro i limiti della ragione', ossia a un confronto tra la religione razionale e storica[75].

È la comparazione tra quella che Kant definisce appunto religione razionale, cioè morale, e la religione rivelata, cioè storica (quale il cristianesimo), che ci permette di intendere a pieno il senso del confronto kantiano con le Scritture. L'interesse del filosofo nei confronti della Bibbia è motivato dal fatto che essa è il testo che ha permesso alla religione cristiana di diffondersi e, soprattutto, le ha permesso di formarsi come una *comunità* storica. In Kant "la lettura della Bibbia appare come un esempio del necessario confronto della riflessione razionale con i modi del farsi pubblica e

[71] Ivi, p. 19.
[72] G. CUNICO, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, Milano, Mimesis, 2018, p. 233.
[73] Ibidem.
[74] Ivi, p. 235.
[75] Ibidem.

storicamente reale ed efficace della fede religiosa"[76]. Ma ciò che più lo spinge a soffermarsi sul testo sacro del cristianesimo è il fatto che, permettendo la diffusione sulla terra della Chiesa cristiana, porta però con sé anche la possibilità di un superamento verso l'unica e autentica forma di religione. È proprio dalla Bibbia - a cui Kant assegna una posizione di preminenza rispetto ai testi delle altre religioni -, che, come vedremo, il filosofo trae spunti per stabilire confronti con le altre credenze e, talvolta, per supportare la sua idea di una religione razionale pura. Secondo il filosofo tedesco, è infatti proprio la Bibbia ad aver consentito più di ogni altro testo la nascita di una religione rivelata che racchiude in sé il potenziale di evolvere, col tempo, in una religione razionale. In tal modo, questa non risulterebbe più circoscritta alla comunità cristiana, per quanto vasta, ma assumerebbe un carattere realmente universale. È per questo motivo che Kant si rivolge così frequentemente alle Sacre Scritture, come sottolinea Cunico:

> Kant riconosce espressamente nella Bibbia (cristiana) il fondamento storico indispensabile per una fede ecclesiastica che è 'veicolo' di fatto inevitabile per l'introduzione, la diffusione e la stabilizzazione di una fede religiosa pura capace di divenire pubblicamente condivisa come fattore unificante di una vera chiesa […] la Bibbia stessa viene talora designata come 'veicolo' della religione razionale.[77]

È la Bibbia ad aver permesso la formazione della Chiesa e la diffusione della fede rivelata cristiana ed è proprio grazie a essa che, come spiegherà il trattato sulla religione, si potrà passare da quest'ultima a una fede religiosa pura, cioè alla vera Chiesa universale: il vero Regno come popolo di Dio sulla terra.
Ma che tipo di lettura offre Kant della Bibbia? Di certo non si tratta di un'interpretazione letterale bensì, a tutti gli effetti, si può parlare di una lettura simbolica, il cui significato è nuovamente comprensibile però solo nell'ottica di quel confronto continuo di religione rivelata e religione razionale. Kant infatti suggerisce un'interpretazione dei passi biblici in grado di adeguarli alle dottrine professate dall'autentica religione razionale. È sempre una lettura morale quella che egli offre dei passi considerati dei Vangeli. È questa, ai suoi occhi, la modalità ermeneutica che permette di salvaguardare le verità profonde contenute in quelle parole. L'unico modo corretto per comprendere il significato di quei testi è "sottendere loro un senso spirituale, ossia interpretarli in modo 'simbolico', cioè intenderli come raffigurazione simbolica della dottrina razionale"[78]. I dogmi cristiani in questo senso mutano forma, diventando simbolo dei contenuti della religione razionale. "I dogmi e i riti debbono essere spogliati dei loro significati mitici ed essere interpretati come semplici allegorie morali"[79]. Rivelando così il fondamento morale del proprio messaggio, la Bibbia si costituisce come veicolo della religione razionale e porta con sé la possibilità di un suo superamento.
Consci del tipo di rapporto ermeneutico con le Scritture, vi è un momento in cui Kant si sofferma su una specifica vicenda narrata dalla Bibbia: quella riportata in *Genesi* II-VI, cioè la vicenda di Adamo ed Eva in Eden. L'opera in cui il filosofo analizza quei capitoli è uno dei cosiddetti testi "minori": *Inizio congetturale della storia degli uomini*. È qui che inizia a prendere forma la grande riflessione kantiana sul senso della storia umana, intesa come "storia della libertà". In particolare, in questo testo è l'origine di quest'ultima a costituire il tema centrale, ed essa viene letta interpretando simbolicamente la vicenda del peccato originale come "una storia del primo sviluppo della libertà"[80].
Per l'inizio di questa nostra ricerca sull'emergere del tema del regno di Dio sulla terra all'interno delle opere del filosofo tedesco, tale trattato è per noi significativo. Cerchiamo dunque di approfondirne l'argomento.
Kant, già nelle primissime righe, apre la propria argomentazione ponendosi sulla difensiva, affermando che il testo che il lettore si accinge ad affrontare non è altro che "un puro viaggio di

---

[76] Ivi, p. 237.
[77] Ivi, p. 239.
[78] Ivi, p. 275.
[79] G. BUCARO, *Filosofia della religione. Forme e figure*, cit., p. 36.
[80] I. KANT, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Bari, Laterza, 2009, cit., p. 103.

piacere"[81], un viaggio fantasioso fatto di semplici congetture. In questo viaggio di piacere, tuttavia, è l'autore stesso a dire che prenderà come punto di riferimento, come "mappa"[82], un documento sacro, riferendosi esplicitamente ai capitoli della *Genesi* sopra citati. È così che inizia la trattazione kantiana del tema, partendo direttamente dalla descrizione di Adamo ed Eva già presenti assieme in un "luogo sicuro da ogni attacco di animali e predatori e riccamente provvisto dalla natura d'ogni mezzo di sostentamento, dunque in una sorta di *giardino*"[83]. E il punto di partenza non è, dice il filosofo, una "selvatichezza della natura"[84] di questa coppia, bensì uno stato più avanzato, in cui i due vengono descritti come in grado di camminare, discorrere e pensare. Si badi che questo dettaglio è tutt'altro che irrilevante per l'autore, giacché egli deve considerare tale coppia già dotata di queste abilità per poter "prendere in considerazione soltanto lo sviluppo della moralità del suo fare ed omettere, che presuppone necessariamente quell'abilità"[85]. Ecco l'ermeneutica di cui si parlava poco sopra. Ciò che infatti interessa il filosofo di questa vicenda è "lo sviluppo della moralità" e il significato che tale sviluppo riveste all'interno della storia umana.
L'uomo così descritto inizialmente era guidato solamente dall'istinto, la "voce di Dio" che guida tutti gli animali. Ma lo stato di dominio dell'istinto durò ben poco, poiché infatti "la ragione cominciò presto a risvegliarsi"[86]. Essa iniziò lentante a prendere il sopravvento, addirittura opponendovisi. Sicché quando si presentò alla coppia "l'occasione di essere infedele"[87] la ragione la portò a "raggirare la voce della natura"[88]. Il divieto divino fu ignorato e il genere umano ricadde per la prima volta nel peccato. È qui che però le cose iniziano a farsi interessanti. Tale peccato sembra infatti assumere una valenza positiva nel testo kantiano. "Esso" scrive Kant "aprì gli occhi all'uomo"[89], come a risvegliarlo. Attraverso il peccato il genere umano "scoprì in sé la facoltà di scegliersi un modo di vita"[90]. Fu il peccato ad aprirgli lo specchio delle possibilità e la consapevolezza di poter scegliere. Ma a un iniziale stato di soddisfazione che tale scoperta portò nel cuore dell'uomo seguì presto il buio, i sentimenti di "paura e angoscia"[91] derivanti dalla contemplazione dell'abisso delle possibilità, dentro al quale gli era impossibile trovare una via, orientarsi, così come al contempo "era ormai ugualmente impossibile tornare nella servitù (sotto il dominio dell'istinto)"[92]. Anche un lettore disattento, a questo punto, si rende ben presto conto di come il nome di Dio nel testo non compaia quasi mai, se non riferendosi all'istinto quale "voce divina interiore". Questo perché l'intera vicenda è letta da Kant prestando attenzione unicamente all'uomo e al significato morale del suo peccato. Essendo questo l'interesse kantiano, la figura divina non riveste il ruolo centrale. Essa non viene certo eliminata, bensì messa in secondo piano per soffermarsi sulla condotta pratica umana.
Da questo momento Kant ci racconta di come nell'uomo iniziarono a svilupparsi di volta in volta le facoltà razionali, tra le quali assume non a caso un posto di rilievo l'attesa del futuro, la capacità da parte dell'uomo di "rendersi presente il tempo a venire"[93] e di interrogarsi e prepararsi ai "fini remoti"[94]. Ma è l'ultimo passo della ragione che interessa più degli altri a Kant, cioè la consapevolezza da parte dell'uomo di essere il vero "fine della natura"[95] e di non avere rivali sulla terra. Dal peccato in poi l'uomo infatti non vide più gli altri animali come "compagni nella

[81] Ivi p. 104.
[82] Ibidem.
[83] Ibidem.
[84] Ibidem.
[85] Ivi, p. 105.
[86] Ibidem.
[87] Ibidem.
[88] Ivi, p. 106.
[89] Ibidem.
[90] Ibidem.
[91] Ibidem.
[92] Ibidem.
[93] Ivi, p. 107.
[94] Ibidem.
[95] Ibidem.

creazione"[96], bensì come "mezzi"[97]. Al contrario però, iniziò a comprendere i suoi simili come pari, come anch'essi partecipi del grande regalo della natura. Viene già qui dunque formulata una concezione molto simile al sopra citato regno dei fini della *Fondazione*. Scrive infatti il pensatore tedesco che "così l'uomo era entrato in una eguaglianza con tutti gli esseri ragionevoli, qualunque fosse il loro rango: e cioè riguardo all'esigenza di essere fine a se stesso, di essere riconosciuto da ogni altro come tale e di non essere utilizzato da nessuno semplicemente come mezzo"[98]. Tale conquista è quindi merito del peccato, che ha permesso all'uomo di distaccarsi dal seno materno della natura e avviarsi nel faticoso percorso della ragione.
Kant è però ben consapevole di come questo salto al di fuori dell'Eden, per quanto sia positivo per il genere umano, comporti anche insidie e pericoli, ed espone ciò in un passo che merita, sia per la bellezza delle parole kantiane sia perché sintetizza in brevi righe quello che vorrebbe essere l'intero percorso di questa ricerca dedicata al filosofo tedesco, di essere letto per intero:

> Questo passo è perciò legato alla sua [riferendosi all'uomo] emancipazione dal grembo della natura: un cambiamento certo onorevole, ma anche molto pericoloso, giacché lo trasse fuori dallo stato innocente e sicuro della custodia infantile, in un certo senso da un giardino che lo nutriva senza che egli faticasse, e lo gettò nel vasto mondo, dove così numerosi tormenti, affanni e mali ignoti lo attendono. In futuro, le fatiche della vita lo spingeranno spesso a vagheggiare il desiderio di un *paradiso*, creatura della sua immaginazione, dove egli possa trascorrere la sua esistenza fantasticando e trastullandosi in un tranquillo ozio e in una *pace ininterrotta*. Ma fra lui e questo immaginario luogo di delizie sta l'infaticabile ragione, che spinge irresistibilmente allo sviluppo delle capacità di cui egli è dotato, e che non permette di tornare allo stato di selvatichezza e semplicità dal quale l'aveva tratto. Essa lo spinge ad accettare pazientemente le fatiche, che egli odia, a rincorrere le false apparenze, che egli disprezza, e a dimenticare persino la morte, che lo fa tremare, per mezzo di tutte quelle inezie la cui perdita lo atterrisce ancora di più.[99]

L'intero percorso è qui magicamente segnato. L'uscita di Adamo ed Eva dall'Eden è il passo necessario per la storia dell'uomo, è il momento che dà vita alla grande storia della libertà umana che si srotola in quel mondo in cui l'uomo deve costruirsi specchiandosi nel grande abisso delle possibilità, desiderando dentro di sé sempre un ritorno a quel paradiso perduto. Le vie che guidano il ritorno si intersecano l'una con l'altra e il percorso non appare chiaro, ma all'uomo è fornita, come si diceva, la bussola per orientare la propria "nave incagliata tra i ghiacci", ed essa è la legge morale, la ragione pratica, che riposa *in interiore homine*. È la disposizione razionale al bene, qui citata come "capacità di cui egli è dotato", a dover essere sviluppata e a riservarsi il ruolo chiave nella grande lettura kantiana della parabola dei talenti. È sviluppando essa che l'uomo può costruirsi faticosamente una via verso un nuovo eden razionale di "pace ininterrotta", di *pace perpetua*, come recita il grande scritto del filosofo. Appare pertanto evidente il motivo per cui si è scelto di aprire questa ricerca sul filosofo di Königsberg con la sua singolare interpretazione del dogma del peccato originale. Già in questo tema, infatti, emerge come l'uomo abbia perduto il paradiso terrestre a causa dell'uso della ragione e come sia proprio attraverso una particolare forma di essa - la ragione pratica - che egli possa sperare di riconquistarlo.
Nuovamente, dunque, il tema che ritorna con forza anche in questo magnifico passo è quello del "merito", uno dei perni centrali della dottrina morale kantiana. Non si tratta infatti di riporre in modo vano il nostro desiderio in un orizzonte di speranza ignoto e remoto; si tratta di conquistarsi l'orizzonte. L'emancipazione dalla natura e la legge morale presente in sé hanno fornito all'uomo gli arpioni per arrampicarsi sulla vetta del monte Sinai ed ogni metro conquistato in altezza è un passo nell'astioso cammino del rendersi degni della felicità. "L'uomo ha come sua disposizione la razionalità per la quale egli non è guidato dagli istinti o fornito di conoscenze innate, ma tutto deve ricavare da se stesso, quasi la natura avesse voluto che egli si conquistasse ogni abilità e perfezione,

---

[96] Ivi, p. 108.
[97] Ibidem.
[98] Ibidem.
[99] Ibidem. Il corsivo è stato da me inserito per accentuare gli elementi che ritorneranno nelle varie forme del chiliasmo kantiano.

onde ne avesse tutto il merito e non dovesse rendere grazie che a sé medesimo"[100], scrive Giuseppe Riconda.
Ma tale merito riguarda il singolo individuo o la specie? Ci si potrebbe giustamente chiedere. Qui le cose si complicano. Il "conquistarsi ogni abilità e perfezione", il disporre a pieno dei propri talenti completamente sviluppati, è impossibile per il singolo a causa della brevità della vita. Una vita non basta per questo grande compito che l'uomo si trova a dover compiere. Non è quindi nel singolo che tali potenzialità verranno attualizzate, bensì nella specie, nell'umanità intera. La prospettiva dunque repentinamente cambia, lo sviluppo pieno della disposizione al bene e la conseguente conquista del regno è studiata da Kant da un punto di vista superiore rispetto a quello del singolo individuo, cioè quello della specie. Si può dunque dire che "il senso, il disegno della natura che si rivela nella storia non riguarda quindi tanto gli individui o i diversi gruppi sociali ma l'umanità intera, la specie umana"[101]. È un percorso che si costruisce di generazione in generazione, di secolo in secolo, in cui il singolo uomo tuttavia non è tagliato fuori ma porta in sé, con la sua breve vita, la grande responsabilità di ascriversi in questo magnifico percorso di progresso morale per aiutare il genere a giungere alla solidificazione terrena di quel grande Regno del Bene.
Questo grande percorso teleologico del genere umano e è allora paradossalmente originato da un atto di disobbedienza, dal peccato e dal male. È il male a costituire la prima scintilla del grande cammino verso il bene. Con le parole di Cunico: "Il male morale si iscrive come necessità (di fatto) in un percorso teleologico (provvidenziale) di sviluppo delle disposizioni razionali del genere umano"[102]. È la voce del serpente, si potrebbe dire, a dare inizio alla storia della libertà. Possiamo infatti "intendere la voce di Dio come voce dell'istinto e cioè della natura (nell'uomo) e (implicitamente) la voce del serpente come la voce (incipiente) della ragione e della libertà"[103]. Kant è chiarissimo riguardo a questo atto di uscita dai giardini dell'Eden:

> Il primo passo per uscire da questo stato fu dal lato morale una caduta; da quello fisico la conseguenza di questa caduta fu una quantità di mali della vita mai conosciuti, e quindi una punizione. La storia della natura comincia dunque dal bene, poiché è opera di Dio; la storia della libertà dal male, poiché è opera dell'uomo.[104]

Dunque, questo abbandono dell'Eden e primo grande passo nella storia della libertà, dalla protezione della natura alle insidie della ragione, appare agli occhi di Kant chiaramente come un bene poiché è da qui in poi che, con un termine chiave della filosofia kantiana e in generale del movimento illuminista, si aprono le vie del "progresso":

> Se l'uomo, con questo cambiamento abbia guadagnato o perso non può più essere in questione, quando si guardi alla destinazione del suo genere, destinazione che non consiste in altro che nel progredire verso la perfezione, per quanto possano risultare errati i primi tentativi, anche succedutisi in una lunga serie di generazioni. - Ma questo cammino, che per il genere umano è un progresso dal peggio al meglio, non è precisamente lo stesso per l'individuo.[105]

Se cioè per il genere si tratta di un guadagno, poiché il peccato origina il progresso come percorso dal peggio al meglio, per il singolo individuo questo percorso è segnato da dolore e sofferenza che prima, tra le braccia della natura e dell'istinto, non conosceva. Eppure, se in Eden vi era felicità senza ragione è solamente ora che l'uomo può riconquistarsi con merito entrambe attraverso la sua faticosa libertà.
In questo confronto con la storia umana intesa come storia della libertà Kant cerca di individuarne dunque l'origine e il fine, entrambi impossibili da conoscere con certezza. Se l'inizio si dà con l'atto

---

[100] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, Milano, Mursia, 1987, p. 187.
[101] Ibidem.
[102] G. CUNICO, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, cit., p. 261.
[103] Ivi, p. 262.
[104] I. KANT, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 109.
[105] Ibidem.

di uscita dall'Eden, il fine della storia viene invece pensato come un'idea pratica, come un ideale regolativo. All'interno di questo progresso verso il meglio, tale ideale da raggiungere è nel testo individuato nello stato universale di diritto. La meta del percorso sarà il giungere a uno stato in cui il diritto e la giustizia hanno ormai preso il sopravvento. Ancor di più, Kant vede l'autentica meta della storia in un mondo in cui è venuta a costruirsi, grazie all'impegno morale dell'uomo, una convivenza di stati di diritto che garantisca la pace nel mondo. "Il significato della storia va dunque individuato nell'organizzazione di stati di diritto e in una convivenza degli stati conforme al diritto (ossia giusta), in un costante progresso giuridico dell'umanità intera, fino a che si sia formata, nell'ambito di una federazione di popoli, una comunità pacifica mondiale"[106], scrive Höffe. Un passaggio dunque, quello del genere umano, dallo stato di natura in Eden a un mondo di pace perpetua realizzato attraverso lo sviluppo delle proprie disposizioni naturali. Tale è, a grandi linee, il senso della storia in Kant e, sempre a grandi linee, la dottrina kantiana del "chiliasmo filosofico" di cui avremo occasione di parlare più avanti. Un passo di Otfried Höffe sintetizza bene tutto ciò:

> Il progresso giuridico non si realizza, secondo Kant, né per mezzo di un istinto, né mediante un piano stabilito, ma attraverso la natura umana. Kant prende le mosse dall'ipotesi teleologica (oggi non più così ovvia) che tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate un giorno a svilupparsi in maniera completa e conforme al loro scopo. Le disposizioni particolari dell'uomo finalizzate all'uso della ragione non raggiungono il loro pieno sviluppo nell'individuo, ma nella successione delle generazioni, nella specie. Questo fine naturale dell'umanità deve esser perseguito attraverso la natura umana stessa: il senso della storia, il progresso del diritto, avviene per così dire 'dietro le nostre spalle', con il nostro aiuto, senza che noi lo pianifichiamo.[107]

Il fine della storia delineato in *Inizio congetturale della storia degli uomini* è dunque il pieno sviluppo delle disposizioni naturali umane al fine di creare comunità in cui universalmente sia fatto valere il diritto. La pace perpetua diventa in tal modo un ideale da perseguire e subentra così un concetto che sarà poi chiarito meglio da altri scritti kantiani, ovvero quello del cosmopolitismo. Ma quale forza sottostà a questo grande processo storico animandolo verso tale fine? Quale forza ne è il vero motore? Quella forza che Kant, nella quarta tesi del testo *Idea per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, chiama "insocievole socievolezza"[108]. Essa è una forma di "antagonismo", una "tendenza [umana] a unirsi in società, che tuttavia è congiunta a una continua resistenza, la quale minaccia continuamente di sciogliere tale società"[109]. È essa che rappresenta la duplice tendenza dell'uomo da un lato ad associarsi e dall'altro a isolarsi. È essa che secondo il filosofo origina la cultura, proprio nella misura in cui ci spinge a volerci conquistare un rango in società, a voler essere rispettati dagli altri. Senza tale forma positiva del conflitto tutti i nostri talenti rimarrebbero segregati in noi. È essa che guida verso la formazione della società civile. Una bellissima metafora kantiana lo spiega bene:

> Solo in un tale recinto, qual è l'unificazione civile, queste medesime inclinazioni producono il migliore effetto: al modo in cui gli alberi in un bosco crescono forti e diritti proprio perché ognuno di essi tenta di togliere all'altro aria e sole, costringendosi a vicenda a cercare sopra di sé; mentre quelli che, in libertà e separati dagli altri, gettano germogli a loro piacere, crescono deformi, obliqui e ritorti. Ogni cultura ed arte che adorni l'umanità, l'ordine sociale più bello, sono frutti dell'insocievolezza, che è costretta da se stessa a disciplinarsi e dunque, attraverso un'arte forzata, a sviluppare compiutamente i germi della natura.[110]

Fino a qui la prospettiva kantiana rischia di allinearsi con una forma di illuminismo quasi dogmatico, in cui l'ideale del progresso elimina l'idea del male e un confronto concreto con la realtà di fatto non sembra sussistere. Ecco che però Kant si distanzia subito da tale ingenuità. Egli è ben consapevole

---

[106] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 251.
[107] Ivi, p. 252-253.
[108] I. KANT, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, cit., p. 33.
[109] Ibidem.
[110] Ivi, p 35.

della presenza del male nella storia e dell'apparente assurdità di quest'ultima. Il filosofo non dimentica come essa non smetta mai di offrirci "uno spettacolo desolante"[111]. In ogni momento violenze e guerre sembrano negare la possibilità di una qualsiasi sua comprensione di senso e sembrano negare questo ideale progresso umano verso il meglio. La storia ci offre innegabilmente lo spettacolo del male e dell'ingiustizia a cui sembra impossibile trovare un senso e una risposta. Kant accenna al tema, seppur brevemente, nella conclusione del suo saggio sulla vicenda di Adamo ed Eva. Nella *Nota conclusiva* infatti espone quelle che all'interno di questo percorso storico sono le principali forme di insoddisfazione dell'essere umano. È la prima di esse ad interessarci particolarmente, ovvero "l'insoddisfazione verso la provvidenza"[112]. Tale forma di insoddisfazione è inevitabile nell'uomo che si ferma a osservare il corso delle cose e riflettere. Facendo ciò in quest'ultimo si genera difatti una forma di "insoddisfazione verso la provvidenza che regge l'intero corso del mondo, quand'egli faccia la somma dei mali che opprimono così tanto il genere umano"[113]. È, in un certo senso, nuovamente il tema del silenzio di Dio. All'uomo che proviene dal paradiso terrestre e che desidera ritornarvi, Kant ricorda il necessario confronto di quest'ultimo con il male. Attraverso queste parole sembra formularsi una nuova figurazione mentale, nel lettore, del giardino dell'Eden, simile a quella del primo pannello del Trittico delle delizie di Hieronymus Bosch. Lì accanto alla bellezza della condizione di Adamo ed Eva in Eden venivano velatamente mostrati elementi apparentemente incongruenti con l'armonia diffusa nel giardino. Appariva nella penombra una "natura matrigna", in cui il più forte domina il più debole. Il male accanto al bene, dunque. Considerando la storia umana, tuttavia, non vi sono veli a nascondere l'evidente presenza del male. Tale storia, tale forma di progresso, presenta in sé le forme più aspre di ingiustizia e male, anche nei confronti degli uomini più virtuosi. Fermandosi così a riflettere sul corso delle cose, inizierà in quell'uomo a sorgere una domanda: come è possibile che ciò avvenga? È il medesimo atto del Giobbe biblico, nel suo volgere lo sguardo verso l'alto e chiedere umilmente il perché del male. Nel suo saggio *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea* Kant risolve presto la questione: all'uomo non è dato comprendere il perché, esso è per noi un "libro chiuso"[114]. L'uomo non può comprendere perché esista il male nel mondo. A Giobbe che con l'umiltà del servo china il capo nel chiedere con sincerità a Dio il perché del suo male, quest'ultimo mostra le cose buone della creazione che Giobbe non è in grado di comprendere, sicché ben presto egli capisce che anche il male presente nella storia è al di fuori della sua comprensione. Così Giobbe apprende di dover fondare la propria fede non nella comprensione, bensì nella buona condotta. Una fede, nuovamente, fondata sulla morale. Quella di Giobbe è "la teodicea autentica (Dio è indiscutibile e io l'adoro), gli amici di Giobbe hanno tentato la teodicea dottrinale (Dio è decifrabile e questo è il senso del male nel mondo)"[115]. Eppure, nelle ultimissime righe di questo saggio Kant apre a una considerazione attorno alla presenza del male nel mondo. Tale considerazione non alza lo sguardo verso l'alto chiedendone a Dio il perché, bensì si colloca in una dimensione orizzontale, soffermandosi sulle colpe dell'uomo. Scrive infatti Kant che "l'uomo per quel che riguarda la benevolenza è sufficientemente buono […] se soltanto non avesse una spiacevole tendenza ad una sottile falsità […]. Questo risultato è tale che ognuno, anche senza aver viaggiato sui monti, l'avrebbe potuto raggiungere, solo guardando ai propri concittadini, anzi ancora più vicino, nel proprio cuore"[116]. Inizia così in Kant, già nelle pagine di questo testo, a formularsi la concezione di una tendenza al male presente nell'animo dell'uomo, anche dell'uomo più buono al mondo, concezione che diverrà tra le più celebri del genio tedesco. Questa trattazione del male a partire dal cuore umano trova breve spazio anche nella *Nota conclusiva* al testo sopra trattato: *Inizio congetturale della storia degli uomini*. Anche qui infatti l'origine del male è descritta a partire dall'uomo, esso è un qualcosa, una tendenza, che egli porta dentro di sé e per la quale non deve incolpare Dio o la provvidenza, bensì se stesso. Voler infatti incolpare la provvidenza per il

[111] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 249.
[112] I. KANT, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto,* cit., p. 114.
[113] Ibidem.
[114] I. KANT, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, in I. Kant, *Il male radicale*, cit., p. 63.
[115] I. MANCINI, *Il mondo dei fini e la teologia in Kant*, in *Ricerche sul regno dei fini* kantiano, cit., p. 31.
[116] I. KANT, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, in I. Kant, *Il male* radicale, cit., p. 71.

male presente nel mondo è visto da Kant come un tentativo di deresponsabilizzazione da parte dell'uomo, un tentativo di nascondere le proprie colpe. Scrive qui il filosofo che dobbiamo prenderci le nostre responsabilità "sia per non nasconderci, dandone la colpa al destino, la colpa che in ciò abbiamo noi, che può essere forse l'unica causa di questi mali, e per non mancare di porvi rimedio col miglioramento di noi stessi"[117]. Se la colpa della presenza del male nel mondo è nostra, Kant apre però qui anche a un bagliore di speranza, dicendo che siamo noi ad avere la possibilità di porvi rimedio tramite il miglioramento morale, tramite la vita secondo la legge, tramite lo sviluppo della nostra disposizione al bene. Non è la provvidenza ad avere la colpa del male nel mondo bensì l'uomo, al quale però in questa consapevolezza è anche dato lo strumento per la propria redenzione. È l'uomo a "recare in sé la responsabilità di se stesso", Dio e la provvidenza sono innocenti. La redenzione è allora nelle mani dell'uomo, ma essa passa attraverso il superamento proprio della tendenza al male presente in ognuno citata poche righe sopra. Tale tendenza, in quanto oppone resistenza al miglioramento morale, deve essere tolta. La resistenza in questione è ciò che Kant chiama "male radicale". È a quest'ultimo argomento, tra i più celebri della filosofia kantiana, che egli dedica il primo libro del suo trattato sulla religione.
In sintesi, il percorso del genere umano nasce dunque con il peccato, giacché è esso che permette l'aprirsi della storia della libertà. Attraverso di esso l'uomo fuoriesce da uno stato di felicità e ignoranza, nel quale viveva sotto il dominio della natura e dell'istinto, ma a tale stato egli desidererà sempre ritornare. Ciò gli sarà possibile solo attraverso lo sviluppo di una particolare forma della propria ragione, ovvero la ragione pratica, che potrà permettergli di dirigersi verso quello che è un paradiso di pace perpetua, vero fine della storia. È il percorso verso tale fine ideale della storia che ci interessa, nel tentativo di mostrare che esso può assumere in Kant vari nomi. Se infatti, come abbiamo appena visto, esso è negli scritti kantiani di filosofia della storia uno stato universale di diritto; nella *Critica della ragion pratica* sarà invece un mondo morale; nella *Fondazione della metafisica dei costumi* sarà il regno dei fini e ne *La religione nei limiti della sola ragione* sarà il Regno di Dio. Tutte queste quattro tipologie di regno manifestano delle similitudini e, unendole con le dovute attenzioni, è un unico universale Regno a emergere e a costituire l'autentica meta ideale del genere umano. Tuttavia, per giungere a quest'ultimo occorrerà all'uomo scontrarsi contro un elemento che oppone resistenza al proprio miglioramento morale, una tendenza presente nel cuore di ognuno. Tale resistenza è il male radicale, esso è il tema con il quale il filosofo aprirà il suo *La religione nei limiti della sola ragione,* e con il quale anche questa nostra ricerca sulla teleologia morale kantiana deve fin da subito cercare di confrontarsi.

3. Dal criticismo alla religione

Prima di addentrarci nel trattato sulla religione, è opportuno cercare di sintetizzare come il tema religioso emerga nelle varie opere precedenti del filosofo tedesco. Seguire come ciò avvenga è tutt'altro che irrilevante per l'analisi della teleologia morale kantiana, in quanto è in questo progressivo addentrarsi nella riflessione religiosa che subentrano tutti i concetti che ritorneranno poi nel celebre trattato, senza i quali pertanto quest'ultimo non potrebbe essere compreso. In particolare qui faremo riferimento alle prime due grandi opere critiche: la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragion pratica*. Ci soffermeremo però soprattutto su una specifica sezione della seconda, ovvero la *Dialettica della ragion pura pratica*, poiché è in essa che il tema religioso trova la più solida formulazione nello stretto legame con il discorso sulla morale.
Per essere precisi, le prime due *Critiche* non sono il primo momento in cui Kant si sofferma sulla religione, in quanto essa era già stata approfondita in diversi saggi e testi precritici. In particolare, il

[117] I. KANT, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto,* cit., p. 114.

filosofo aveva iniziato ad esporre l'argomento in un interessante breve scritto del 1763 intitolato: *L'unico argomento possibile per la dimostrazione dell'esistenza di Dio*. In quest'opera egli prende in considerazione diverse forme storiche di prove dell'esistenza di Dio, che saranno poi riconsiderate nuovamente, in maniera critica, nella *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*: l'argomento ontologico, cosmologico e fisico-teologico. Già in questo breve saggio cominciano a delinearsi quelli che saranno i motivi principali del futuro rifiuto, individuabili, in poche parole, nel fatto che in tutte e tre le prove ciò che è necessariamente posto nel pensiero viene pensato come necessariamente posto anche nella realtà, compiendo così un passaggio illecito. Tra le varie prove quella che tuttavia più interessa in questa breve opera il filosofo è il cosiddetto argomento ontologico, confutato affermando che, contrariamente a quanto esso sosteneva, l'esistenza non è un predicato ricavabile dal concetto di Dio quale Essere perfetto. Tuttavia Kant ritiene di poter sviluppare, a partire dagli errori di quest'ultimo, l'unico argomento possibile (da qui il titolo) a favore dell'esistenza di Dio. Egli, invertendo il processo dell'argomento ontologico, pensa di poterne sviluppare un altro basato su un ripensamento del concetto di "possibilità" di quest'ultimo. Ad ogni modo, il tentativo fallirà e Kant finirà con il rifiutare anche questo argomento, in quanto si accorgerà che la critica, sopra ricordata, che confuta le altre prove ricade anche su di esso.
È però, come preannunciato, nella prima grande opera critica che l'elemento teologico viene tematizzato in maniera rigorosa. Nella sezione dedicata alla *Dialettica trascendentale* infatti, come è ben noto, Kant si sofferma su quelle che sono le celebri "idee della ragione" ed è qui che il concetto di Dio viene chiamato in causa. Tali idee, ovvero quelle dell'anima, del mondo e, appunto, di Dio, sono definite come un'illusione, erronea ma altrettanto inevitabile per l'uomo. Tutte e tre sono generate dalla ragione, la quale nel testo kantiano è distinta dall'intelletto. La ragione, così come l'intelletto, opera una sintesi ma, a differenza dell'intelletto, la sintesi operata dalla ragione riguarda elementi che non hanno come supporto uno dei due tronchi fondamentali della conoscenza: l'esperienza. Le "idee" appena citate mancano della possibilità di essere esperite, sicché all'uomo non è data la possibilità di conoscere autenticamente nessuna delle tre, ma al massimo gli è fornita la possibilità di pensarle, il che, secondo il filosofo, è ben diverso. La sintesi operata dalla ragione, allora, non ha alcun valore dal punto di vista teoretico, poiché non apporta alcun tipo di conoscenza. La causa di ciò risiede in una sorta di irrefrenabile ambizione propria della ragione. Essa vuole applicare una sintesi assoluta di tutte le esperienze possibili, raggiungendo così ciò che può essere chiamato "l'incondizionato". Tale ricerca dell'unità assoluta, dell'incondizionato, porta alla formazione delle tre idee sopra citate. Essa, infatti, può essere pensata:

> Come unità assoluta dei fenomeni interni e si ha allora l'idea dell'anima di cui si occupa la psicologia razionale, come l'unità assoluta dei fenomeni e si ha allora l'idea del mondo di cui si occupa la cosmologia razionale e infine l'unità assoluta della condizione di tutti gli oggetti in generale e si ha allora l'idea di Dio (l'idea cioè di ciò che contiene la condizione di tutto ciò che può essere pensato, l'essere di tuti gli esseri) di cui si occupa la teologia razionale.[118]

Kant nel corso della sezione si occupa di distruggere le prove a sostegno di tutte e tre queste idee. La critica finisce dunque per ricadere anche sulle prove a priori e posteriori, sopra citate, dell'esistenza di Dio. Non è necessario in questa sede ripercorrere la grande confutazione kantiana di esse, ci basti ricordare che il filosofo finisce per opporsi a tutti e tre gli argomenti sopra citati, dimostrando gli errori e le contraddizioni immanenti. Si potrebbe dire che vale per le prove fornite a sostegno delle idee della ragione ciò che il filosofo dice riguardo alla prova cosmologica dell'esistenza di Dio, cioè che in esse: "Si nasconde un nido pieno di pretese dialettiche, che la critica trascendentale può facilmente scoprire e distruggere"[119]. Kant, è bene però sottolinearlo, nelle pagine dedicate alla critica dei tre argomenti a favore dell'esistenza di Dio non sta negando l'esistenza di Dio in sé, poiché anche tale negazione comporterebbe una prova che andrebbe al di fuori dei limiti dell'esperienza e dunque della conoscenza umana, bensì egli si sta limitando a demolire le argomentazioni fornite dalle tre

[118] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. 114.
[119] I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 883 (A609).

prove. Non a caso, come riporta l'autore stesso nella prefazione alla seconda edizione, la *Dialettica trascendentale* è dedicata certamente al confutare le prove a sostegno delle idee della ragione, bensì anche a eliminare le dottrine che le negano radicalmente, tra le quali il materialismo, il fatalismo e l'ateismo[120]. L'arroganza di volerne dimostrare l'esistenza, così come quella di volerla negare attraverso prove logiche, superano entrambe i vincoli della conoscenza stabiliti dal filosofo nell'opera. Ad ogni modo, però, Kant è irremovibile riguardo a quanto affermato nella sezione qui considerata. Tutte e tre tali idee conducono, dice, ad antinomie, a contraddizioni presenti all'interno delle loro dimostrazioni, sicché la conoscenza dell'incondizionato è illusoria. Eppure all'uomo è inevitabile tale ambizione irraggiungibile, gli è impossibile limitarsi ai vincoli dell'esperienza senza cercare un'unità assoluta di tutte le sue esperienza possibili. L'illusione è insomma ineliminabile per l'intelletto umano, a causa di un desiderio irrefrenabile che egli percepisce dentro di sé che le cose non si limitino a ciò che ricade sotto il nostro sguardo e la nostra esperienza. È questo bisogno metafisico allora, più in profondità, ad originare le idee della ragione.
In questo breve capitolo, il nostro obiettivo è seguire sinteticamente l'emergere del discorso religioso nella filosofia kantiana. A tal proposito, la *Critica della ragion pura* assume un ruolo decisivo, pur adottando una prospettiva negativa nei confronti di tali argomenti. Nella *Dialettica trascendentale*, infatti, Kant sferra un attacco diretto alla metafisica. La filosofia, secondo Kant, è ricaduta nel corso dei secoli nella parvenza proprio a causa di quest'ultima, definibile come un grande "campo di lotte senza fine", in quanto non potendovi essere oggettività essa non è altro che una battaglia di opinioni. L'errore della metafisica è il tentativo di raggiungere ciò che di fatto è irraggiungibile: la totalità di ogni esperienza possibile. Tale unità di ogni esperienza non può essere oggetto di esperienza lei stessa, pertanto considerarla come oggetto di scienza, come fa la metafisica, non potrà che condurci a parvenze irrisorie. Come scrive Höffe: "Il tutto va inteso come un orizzonte: soltanto i bambini credono si possa raggiungere. L'idea che la totalità dell'esperienza non sia semplicemente l'orizzonte o il punto prospettico della scienza, ma un oggetto di indagine particolare, produce la parvenza trascendentale che ha ingannato per un tempo lunghissimo la filosofia"[121]. Il filosofo però, già in questa prima *Critica*, introduce la possibilità di una specifica forma di utilizzo di tali idee, in particolare dell'idea di Dio e dell'anima. "Kant riconosce un uso legittimo delle tre idee che chiama regolativo ed insieme la loro rilevanza per il mondo della morale"[122], scrive Riconda. Questa utilizzabilità non si riscontrerà sul piano teoretico, bensì su quello pratico. È nella morale che la funzionalità di tali "idee trascendentali"[123] potrà prendere forma, in quanto nella condotta pratica esse si impongono come elementi che regolano e determinano, in un modo che si cercherà di approfondire a breve, la nostra volontà e così la nostra condotta. Se pertanto a livello conoscitivo esse non sembrano poterci aiutare, sarà a livello morale che la loro funzionalità emergerà. Proprio i vincoli che Kant pone alla conoscenza in questa prima grande opera critica aprono la via all'utilizzo di tali idee nella ragione pratica. "La distruzione della 'cattiva' metafisica, della metafisica 'speculativa', prepara il terreno a una metafisica 'buona', una metafisica 'pratica'. Qui le idee di Dio, di libertà e dell'immortalità dell'anima non valgono come conoscenze di una ragione teoretica, ma come postulati della ragione pratica"[124]. Si legge inoltre in un passo dell'opera:

> Ora, per quanto dobbiamo affermare che i concetti trascendentali della ragione sono soltanto idee, non ne segue per nulla che dobbiamo considerarli come superflui e nulli. Infatti, se per loro tramite non può esser determinato alcun oggetto, essi comunque possono servire all'intelletto sostanzialmente e inavvertitamente come un canone per l'estensione e la coerenza del suo uso. Con questo canone, certo, l'intelletto non conoscerà nessun altro oggetto oltre a quelli che conoscerebbe secondo i suoi concetti, ma comunque viene guidato meglio e più oltre in questa conoscenza. Per non parlare del fatto che le idee possono forse rendere possibile un passaggio dai concetti della natura a quelli pratici, e in questo modo possono offrire alle stesse idee morali

[120] IVI, p. 55-57 (BXXXIV).
[121] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 147.
[122] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. 115.
[123] I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 569 (B 384).
[124] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 148.

un sostegno e una connessione con le conoscenze speculative della ragione. Ma riguardo a tutto ciò si deve aspettare il chiarimento che verrà da quanto diremo in seguito.[125]

Nonostante però l'apparente inconciliabilità delle idee della ragione e dell'intelletto, Kant in questo passo sembra aprirsi alla possibilità di un uso regolativo di tali idee anche da un punto di vista teoretico per l'intelletto stesso in quanto esse, sebbene non possano fornirci alcun tipo di conoscenza, "ci spingono a dare sistematicità alle nostre conoscenze e a estenderle indefinitivamente"[126]. È come se esse ci mostrassero la debolezza delle nostre conoscenze, spingendoci a cercare di superarla. Le idee trascendentali hanno allora il ruolo chiave di fornire all'intelletto umano la volontà di sviluppare le proprie conoscenze, di progredire nella cultura e nelle scienze. Come scriveva nel passo sopra riportato Otfried Höffe, esse sono "l'orizzonte che retrocede man mano che ci si avvicina, in maniera che non lo si raggiunge mai e mai ci si arresta definitivamente"[127]. Ma la grande apertura kantiana verso tali idee si darà solo nel campo pratico della morale, indirizzando così il discorso verso la ragione pura pratica. È lungo questa via che Kant procederà già nella seconda parte di questa prima opera critica, ovvero la *Dottrina trascendentale del metodo.* Si chiude allora l'analisi dell'uso della ragione all'interno della dimensione teoretica, per iniziare a dirigersi verso il suo utilizzo pratico. Come scrive in modo chiarissimo Riconda:

> La distruzione della metafisica dogmatica lascia così aperta la via ad un recupero dei suoi contenuti nell'ambito della ragion pratica. In questo senso deve essere intesa la celebre affermazione kantiana 'ho dovuto sospendere il sapere per fare posto alla fede' (CRP, B XXX): la fede di cui parla è la fede morale o fede razionale, che consiste nell'assunzione necessaria per la ragion pratica della realtà delle idee, assunzione preclusa invece alla ragion pura.[128]

Si giunge così alla seconda grande critica kantiana: la *Critica della ragion pratica*. È qui che l'elemento teologico viene sviluppato dal filosofo, esponendone la genesi e lo stretto legame con la morale. È in quest'opera che egli procede lungo quella via che aveva iniziato a tracciare nella *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*, ossia quella dell'utilizzo regolativo delle idee della ragione all'interno della dimensione morale. L'argomento in questione è sviluppato in una specifica sezione del testo, che è quella che a noi interesserà, ovvero il libro secondo: la *Dialettica della ragion pura pratica*. Cercando di approfondirne il tema non avremo la possibilità di ripercorrere l'intera struttura dell'opera, dato che ciò occuperebbe troppo spazio all'interno di questa nostra ricerca sul filosofo tedesco. Ad ogni modo, può essere utile ricordare molto brevemente alcuni degli argomenti trattati nelle pagine precedenti alla sezione sopra citata, in quanto gettano le fondamenta su cui il tema religioso verrà poi costruito.
In primo luogo, bisogna assumere la consapevolezza che "la rivoluzione filosofica compiuta da Kant non riguarda soltanto l'ambito del conoscere, ma anche quello dell'agire"[129]. Non è cioè solo la prima Critica a segnare un crocevia nella storia del pensiero occidentale, bensì anche la *Critica della ragion pratica*. Essa si prefigge l'obiettivo di studiare "la ragione nel suo uso pratico"[130], differentemente dalla prima *Critica* che invece voleva analizzarne l'uso speculativo. Si deve però fin da subito tenere a mente che la ragione pratica non è un'altra rispetto alla ragione teoretica, esse sono la medesima ragione usata però in modo diverso. "C'è un'unica e sola ragione che viene usata in maniera teoretica o pratica"[131]. Se la *Critica della ragion pura* si riservava il compito di rispondere alla prima delle tre domande kantiane che abbiamo citato in luogo di introduzione, la *Critica della ragion pratica* si impegna invece a rispondere alla seconda: che cosa devo fare? Nel tentativo di rispondere a questa

---

[125] I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 571-573 (A 329).
[126] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. 127.
[127] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 175.
[128] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. 129.
[129] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 177.
[130] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. 131.
[131] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 180.

domanda l'indagine kantiana si trova a dover "mostrare quali siano le condizioni della moralità"[132]. Tutte le pagine dell'opera sono finalizzate a fornire questa dimostrazione. La struttura del testo è poi molto simile a quella della prima *Critica*, dividendosi cioè in *Dottrina degli elementi* (che occupa la maggior parte del testo) e *Dottrina del metodo*. La *Dottrina degli elementi* è a sua volta divisa in *Analitica* e *Dialettica*. Queste partizioni, tuttavia, risultano meno rigorose e decisive rispetto alla *Critica della ragion pura*. All'interno della *dottrina degli elementi* la prima parte, cioè l'*Analitica*, è volta a mostrare "come la ragion pratica abbia il potere di determinare la volontà indipendentemente dagli impulsi sensibili e come dunque in sede pratica non sia necessariamente vincolata ai fenomeni"[133], a differenza invece della ragione teoretica considerata nella prima *Critica*. È proprio grazie a tale autonomia che la ragione pratica ha il potere di fornire principi pratici oggettivi che valgano in maniera universale, cioè "leggi". La volontà dunque non è altro che la "facoltà di agire in base alla rappresentazioni di leggi"[134] e se, nel suo determinare l'azione, essa si orienta e si adegua solamente ad esse allora è una volontà autonoma; se invece si adegua agli impulsi sensibili o a motivi esterni essa è eteronoma. È proprio la volontà a diventare così il centro di questa seconda *Critica*, in quanto "la ragione pratica non è altro che la facoltà di volere"[135]. L'intero percorso dell'*Analitica* si struttura dunque su questa base, interessandosi all'uso pratico della ragione nell'autonomia della volontà, come ricorda già la brevissima introduzione all'opera[136].

L'*Analitica* si apre con la trattazione dei "principi" della ragion pratica, ovvero degli "strumenti" in grado di guidare la nostra volontà. Essi si distinguono in soggettivi e oggettivi, i primi sono ciò che Kant chiama "massime" mentre invece i principi oggettivi sono ciò che Kant chiama "leggi"[137]. I principi oggettivi, ovvero appunto le leggi, sono chiamati dal filosofo anche "imperativi" ed essi sono distinti in "categorici" e "ipotetici". L'imperativo è per Kant "una regola che viene caratterizzata mediante un dovere esprimente la necessità oggettiva dell'azione"[138]. L'imperativo, come suggerisce già il nome, comanda l'uomo secondo il dovere, ordinandogli di indirizzare la volontà in un determinato modo. Esso è il "tu devi" che l'uomo percepisce dentro di sé. Dagli imperativi allora non vi è possibilità di fuggire in quanto essi sono oggettivi e necessari, ed è per questo che Kant li distingue dalle massime, che invece sono soggettive. Come detto, Kant separa gli imperativi stessi in ipotetici e categorici. I primi determinano la volontà in vista di fini esteriori; i secondi invece la determinano senza alcun tipo di fine esteriore. Se insomma i primi comandano la volontà di adeguare le proprie massime alla legge al fine di ottenere beni esteriori, i secondi determinano la volontà solamente tramite la legge. Non più dunque "x al fine di ottenere y" bensì "la legge per la legge". Attraverso questo processo di selezione che il filosofo compie dei vari principi della ragione pratica, si giunge così finalmente a comprendere ciò che, secondo Kant, è l'unica cosa che a buon diritto può essere definita "legge pratica": l'imperativo categorico.

Si badi che in nessun momento della trattazione kantiana si pensa che le leggi possano eliminare gli impulsi sensibili, Kant è ben consapevole della loro ineliminabilità. Essi sono sempre presenti e pronti a cercare di sviare la nostra condotta morale. Il ruolo della volontà autenticamente morale secondo Kant non è infatti quello di rimuoverli, bensì di "privarli del ruolo di moventi per l'agire"[139]. Non possono essere essi a dare vita alle nostre massime affinché vi sia azione morale, ma solo la legge.

Molte delle pagine successive dell'*Analitica* vertono poi sull'esposizione dei cosiddetti "principi pratici materiali", cioè di quei principi che presuppongono un oggetto esterno come motivo determinante della volontà, e che in quanto tali non possono definirsi leggi. Essi infatti seguono unicamente il principio dell'amor proprio, della propria soddisfazione. Tali principi pratici materiali, per il motivo appena esposto, non potranno dunque essere identificati con l'imperativo categorico. È

---

[132] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. 131.
[133] Ibidem.
[134] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 181.
[135] Ibidem.
[136] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica,* p. 27.
[137] Cfr. Ivi p. 35.
[138] Ivi, p. 37.
[139] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 181.

proprio quest'ultimo, nelle pagine della sezione dell'opera qui considerata, ad essere vero centro dell'attenzione. Esso si distingue dai principi pratici materiali in quanto contiene il principio determinante della volontà "non secondo la materia, ma semplicemente secondo la forma"[140]. Se infatti da una legge "si estrae da essa ogni materia, cioè ogni oggetto della volontà (come motivo determinante) non rimane che la semplice forma di una legislazione universale"[141]. Mettendo in disparte ogni forma di principio materiale, non potrà che rimanere a comandare la volontà un principio solamente formale, il quale non comanda in direzione di fini materiali esteriori, bensì indirizza le massime della nostra azione unicamente a sé: l'imperativo categorico. Esso finisce così per rivestire anche il ruolo di "criterio" al fine di stabilire se l'azione sia effettivamente morale o meno.
Ecco che allora l'interesse kantiano diventa il trovare la forma di questo imperativo categorico. Prima però di addentrarsi nella ricerca della forma della legge, il filosofo si pone una sorta di domanda preliminare, rilevante per il prosieguo dell'opera. Egli si chiede quale tipologia di volontà sarà in grado di seguire una tale legge pratica. Kant sposta così l'attenzione sul versante umano e sulla volontà che dovrà tentare di adeguare la propria condotta a quella legge. Ai suoi occhi solo una volontà libera sarà in grado di fare ciò, una volontà non mossa da fini esteriori ma in grado di auto-determinarsi. "La libertà e la legge pratica si corrispondono dunque reciprocamente"[142]. Il tema della libertà è decisivo, ma sarà ripreso in un altro luogo dell'opera. Scrive Höffe riguardo a queste pagine:

> Da una parte si ricerca il concetto e il criterio supremo di ogni agire morale, dall'altra ne va del fondamento ultimo che consente di agire in conformità con quel concetto e con quel criterio. Alla prima questione Kant risponde con l'imperativo categorico, alla seconda con l'autolegislazione, l'autonomia della volontà: la condizione della possibilità dell'agire morale, il principio della soggettività morale (la personalità) sta nella capacità di determinarsi secondo principi che ognuno pone a se stesso. I due elementi sono in relazione reciproca.[143]

È solo nel settimo paragrafo, dopo aver trattato altri temi di minore rilievo, che il filosofo formula finalmente il principio dell'imperativo categorico, esponendolo nella celebre frase destinata a lasciare un'impronta durevole nella storia della filosofia morale: "Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale"[144]. Sostanzialmente, il "tu devi" professato da questa proposizione comanda l'uomo a porsi sempre una domanda prima di compiere qualsiasi tipo di azione: vorrei che questa mia azione fosse inserita in un'ideale legge universale? Vorrei che tutti si comportassero in questo modo? È questa voce interiore della legge a richiamarci costantemente nel corso della nostra vita. In essa ritornano tutti e tre i concetti chiave definiti nelle pagine precedenti da Kant: volontà, massime e legge. Questa è la legge, ed essa comanda in maniera incondizionata, in quanto non porta con sé principi materiali esterni, bensì comanda attraverso la semplice forma. Kant addirittura arriva qui a dire che essa si dà "a priori come una proposizione pratica categorica, mediante la quale la volontà viene assolutamente e immediatamente […] determinata oggettivamente"[145]. La coscienza di tale legge (si badi, non la legge in sé) è definita qui dal filosofo tedesco come un "fatto della ragione"[146], cioè come qualcosa di innegabile, di inconfutabilmente riscontrabile in ognuno di noi attraverso un semplice sguardo introspettivo. La legge abita dentro l'animo da sempre, essa è una "proposizione sintetica a priori", non derivante dunque da alcun tipo di intuizione empirica bensì riscontrabile in noi a priori. Con essa la ragion pura "è per sé sola pratica, e dà (all'uomo) una legge universale che noi chiamiamo legge

---

[140] I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 55.
[141] Ibidem.
[142] Ivi, p. 61.
[143] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 203.
[144] I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 65.
[145] Ibidem.
[146] Ivi, p. 67.

morale"[147]. Tale legge universale comanda imperativamente e, a ben vedere, non potrebbe essere altrimenti, in quanto nell'uomo possiamo e dobbiamo postulare una volontà libera, ma non possiamo fare altrettanto con una volontà santa. Non potendo dunque attribuirgli la santità, ma considerando la tendenza umana ad agire in maniera immorale, dobbiamo allora necessariamente formulare una legge costrittiva che comandi l'uomo in maniera imperativa di seguire la legge unicamente per il dovere. Già in queste pagine inizia dunque a introdursi un concetto rilevante per la nostra ricerca sulla teleologia morale kantiana, ovvero quello della santità. Essa sarà argomento della *dialettica*, ma già in queste pagine il filosofo inizia a delinearne un aspetto essenziale, che ricalca ciò che nella *Critica della ragion pura* egli aveva chiamato "ideale regolativo", come si è cercato di mostrare poco sopra. La santità, scrive Kant, è "un'idea pratica, la quale deve necessariamente servire da prototipo. Avvicinarsi all'infinito ad essa è l'unica cosa che appartenga a tutti gli esseri razionali e finiti; e questa idea tiene loro sempre e giustamente davanti agli occhi la legge morale pura, che perciò si chiama anch'essa santa"[148]. È la santità ciò a cui l'uomo deve aspirare nella propria condotta morale.
Affermare che tutti abbiano innegabilmente coscienza della presenza della legge morale dentro di sé, definirla dunque un "fatto della ragione", serve a Kant per indicare che la moralità non è una semplice idea astratta, bensì un qualcosa di concreto e reale che determina la nostra vita quotidiana. Che tale coscienza sia nell'uomo un "fatto" è facilmente dimostrabile secondo Kant, basta infatti "analizzare il giudizio che ogni essere umano pronuncia sulla conformità delle sue azioni alla legge"[149], ma basti anche, più banalmente, pensare a come essa opponga sempre dentro di noi una resistenza al lasciarsi andare agli impulsi sensibili. Osservando la nostra condotta e i sentimenti che proviamo prima e dopo di essa, si capisce facilmente come la legge sia sempre il metro di paragone attraverso il quale giudichiamo la nostra azione buona o cattiva. Sembra pertanto esistere nell'uomo un "sentimento morale", una voce costante che lo richiama perennemente a sé, che egli custodisce dentro il proprio animo fin dall'inizio della sua vita e che tuttavia fatica ad ascoltare e seguire. Essa è la voce della legge, che abita le più profonde intimità di ogni uomo sulla terra. In tal modo, si noti, ogni forma di relativismo etico, come per esempio quello di Montaigne, perde valore e viene rimossa.
Nelle pagine successive Kant approfondisce temi quali la distinzione tra autonomia ed eteronomia della morale, il rispetto, il sentimento morale e molti altri. Non sono, tuttavia, questi argomenti nei quali ci addentreremo in questo capitolo, in quanto richiederebbero un'analisi ben più lunga e approfondita dell'opera kantiana. Ci basti invece aver cercato di ricordare brevemente alcuni temi presenti nella prima parte dell'opera, in particolare quello dell'imperativo categorico, nel suo stretto legame con l'autonomia della volontà (la libertà), in quanto tale tema ritornerà non solo nella nostra trattazione del regno dei fini della *Fondazione della metafisica dei costumi*, bensì diventa già fondamentale per la comprensione del male radicale nel trattato sulla religione. Dirigiamoci allora verso la seconda parte della *dottrina degli elementi*: la *dialettica.*
Il passaggio kantiano alla *Dialettica* è già preannunciato in diversi momenti dell'*Analitica*. Vi è però uno specifico luogo tra essi, particolarmente esplicativo per l'analisi della genesi del tema religioso, che facilita la transizione dalla prima alla seconda parte dell'opera, in cui il filosofo scrive: "Così si può comprendere perché in tutta la facoltà della ragione soltanto la facoltà pratica possa essere quella che ci aiuta a uscire dal mondo sensibile e ci procura le cognizioni di un ordine e di una connessione soprasensibile; le quali, tuttavia, appunto perciò possono essere estese solo quanto è affatto necessario per il punto di vista pratico"[150]. Kant qui è chiarissimo. È la facoltà pratica a connettere in modo necessario il sensibile con il soprasensibile, a fungere cioè da tramite. Potrebbe sembrare contraddittorio rispetto a ciò che il filosofo aveva esposto nella prima grande *Critica*, ma tale connessione dei due mondi attraverso la ragione pratica non comporta alcun tipo di negazione rispetto alle teorie formulate da Kant in quell'opera. Qui non si tratta infatti di conoscenza o ragione teoretica, bensì di vita e condotta morale. In un passo dell'*Analitica* scriveva Kant, riferendosi al legame dei

[147] Ibidem.
[148] Ivi, p. 71.
[149] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 209.
[150] I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 231.

due mondi: "Soltanto nel rapporto pratico non si dà il minimo pretesto alla ragion pura teoretica di vagare nel trascendente"[151]. In sede pratica sono allora riprese in mano le idee trascendentali della ragione della *Critica della ragion pura*, lì ricondotte ad antinomie, qui valorizzate nell'ambito della vita morale. Ecco allora il possibile utilizzo di esse nella dimensione pratica. È la morale a riammetterne la validità e, ancor di più, a trovarsi a doverle presupporre in maniera necessaria. In particolar modo sono le idee dell'anima e di Dio ad essere ora riprese in considerazione dal filosofo tedesco, aggiungendo ad esse un terzo elemento che va a completare la sfera dei "postulati" della ragion pratica: la libertà. Già nella prefazione all'opera si potevano leggere le parole: "Dunque […] noi dobbiamo solo riprendere in mano le armi per cercare nell'uso morale della ragione, e fondar su di esso, i concetti di Dio, libertà e immortalità, alla cui possibilità la speculazione non trova garanzia sufficiente"[152]. Saranno le pagine della *Dialettica* a riservarsi il compito di sviluppare questo tema, e sarà qui che si mostrerà in maniera esplicita lo sviluppo dell'argomento religioso che, costruendosi sulle fondamenta morali gettate dall'*Analitica*, costituirà poi a sua volta il tema de *La religione entro i limiti della sola ragione*.
La *Dialettica della ragion pura pratica* si apre con l'inciso: "La ragion pura ha sempre la sua dialettica, venga essa considerata nel suo uso speculativo o in quello pratico; perché essa aspira all'assoluta totalità delle condizioni per un dato condizionato, e questa non si può assolutamente trovare che nelle cose in sé"[153]. È già evidente dunque come Kant voglia riprendere un tema della prima *Critica*: l'illusione inevitabile della ragione umana di passare dalle parti al tutto; il bisogno metafisico di una spiegazione, che rimanda sempre alle inconoscibili cose in sé. Eppure, se tale bisogno era inevitabilmente destinato a fallire nell'ambito della ragione teoretica, nella dimensione pratica, come già accennato, esso può trovare se non una sua possibile realizzazione almeno una propria funzionalità. Le idee della ragione, inutili e antinomiche per la ragione teoretica, rivestono un ruolo, appunto, "regolativo" per quella pratica. Anche la ragione pratica ricerca l'incondizionato, ed esso nel suo caso è ciò a cui abbiamo già accennato nell'introduzione: il "sommo bene"[154], "la totalità incondizionata dell'oggetto della ragion pura pratica"[155]. La *Dialettica* è interamente strutturata attorno a questo concetto, vero perno della sezione dell'opera. Chiarisce però fin da subito Kant, rimanendo coerente con i risultati dell'*Analitica*, che tale concetto non può e non deve essere pensato come motivo determinante della volontà[156] in quanto cadrebbe in contraddizione con quanto precedentemente affermato. L'unico movente della volontà deve essere infatti la legge morale. Detto questo, cosa intende propriamente Kant quando parla di "sommo bene"? Ciò è presto spiegato dal secondo capitolo della *Dialettica*:

> Nell'Analitica si è dimostrato che la virtù (come merito di essere felice) è la condizione suprema di tutto ciò che ci può sembrare soltanto desiderabile, quindi anche di ogni nostra ricerca della felicità; e quindi è il bene supremo. Ma non per questo essa è il bene intero e perfetto come oggetto della facoltà di desiderare degli esseri razionali finiti: poiché per questo bene si richiede anche la felicità.[157]

La concezione kantiana del sommo bene sta qui via via delineandosi. Esso dovrà contenere in sé il bene supremo, cioè la virtù concepita come lotta e impegno continuo, ma dovrà anche contenere in sé quello che è l'oggetto del desiderio di ogni essere razionale: la felicità. Il sommo bene sarà dunque da intendersi come sintesi di questi due elementi:

> Ora, in quanto virtù e felicità costituiscono insieme in una persona il possesso del sommo bene, per questo anche la felicità, distribuita esattamente in proporzione alla moralità (come valore della persona e suo merito

[151] Ivi, p. 123.
[152] Ivi, p. 7.
[153] Ivi, p. 235.
[154] Ivi, p. 237.
[155] Ibidem.
[156] Cfr. Ivi, p. 239.
[157] Ivi, p. 243.

di essere felice), costituisce il sommo bene di un mondo possibile; questo bene significa il tutto, il bene perfetto, in cui però la virtù è sempre, come condizione, il bene supremo.[158]

È questa sintesi di bene perfetto e bene supremo a costituire il sommo bene kantiano. Kant trattando il tema del sommo bene si imbatte però in una nuova forma di "antinomia", non del tutto dissimile da quelle della *Critica della ragion pura*. Una volta stabilito infatti che il sommo bene è costituito dall'unione di virtù e felicità, in cui la prima si pone come condizione della seconda, il filosofo si interroga su che tipo di unione si tratti. Essa potrà essere un'unione analitica o sintetica[159]. Concepirla in modo analitico significa intenderla come una connessione logica dei due elementi basandosi sul principio di identità, pensare cioè virtù e felicità come fossero la medesima cosa; pensarla come un'unità sintetica significa invece concepirla come un "legame reale" costruito sulla legge della causalità, cioè pensare che il rapporto tra i due concetti sia un rapporto di causa-effetto. Ora, essendo i due concetti completamente eterogenei tra loro, un'unità analitica di essi risulta impossibile. Come aveva dimostrato nella prima parte dell'opera infatti la felicità ricade al di sotto delle massime dell'amor proprio, sicché essa ha ben poco a vedere con la virtù. Tale unità non sarà pertanto analitica, bensì sintetica. Affermato con decisione ciò, dinnanzi a Kant si aprono due vie. Si tratta infatti di stabilire la "direzione" del principio di causa-effetto: "O il desiderio della felicità dev'essere la causa movente per la massima della virtù, o la massima della virtù dev'essere la causa efficiente della felicità"[160]. Si deve cioè capire se sia il desiderio di felicità ad essere condizione della virtù o viceversa. Kant esclude subito la prima via con un'esclamazione che lascia poco spazio ai dubbi: "Il primo caso è assolutamente impossibile"[161]. Il motivo è abbastanza evidente e Giuseppe Riconda lo sintetizza brevemente dicendo: "Che le massime della felicità siano causa della virtù è escluso in quanto le massime che mirano alla felicità personale non sono per nulla morali e non possono fondare virtù alcuna"[162]. È ciò che già l'*Analitica* aveva stabilito. Ma, a sorpresa, anche la seconda via (che la virtù causi la felicità) appare agli occhi di Kant impossibile. In realtà, basterebbe un breve sguardo sul mondo che ci circonda per comprenderlo immediatamente. A questo mondo non sembra che la virtù conduca in maniera necessaria alla felicità, l'uomo virtuoso infatti il più delle volte non solo non è ricompensato, bensì è addirittura punito dalle sventure del destino. Basti ricordare la voce di Giobbe. Kant si mostra per l'ennesima volta un "vero abitatore della terra"[163]. Egli sa benissimo tutto ciò e con parole malinconiche scrive: "Nel mondo non si può attendere nessuna connessione necessaria e sufficiente del sommo bene, della felicità con la virtù, mediante l'osservanza esattissima della legge morale"[164]. Colui che segue la legge, non potrà aspettarsi di essere ricompensato in maniera sicura con la felicità. Ecco allora l'antinomia: entrambe le vie verso il sommo bene sembrano impossibili da percorrere, eppure la legge morale promuove il sommo bene come "fine" della nostra condotta virtuosa e ci spinge a cercare di realizzarlo. Affermare pertanto l'impossibilità del sommo bene comporterebbe anche affermare l'impossibilità della legge morale stessa, cioè di quel "fatto" della ragione apparentemente indubitabile, negandone così l'esistenza.
La trattazione kantiana sembra quindi trovarsi dinnanzi a un vicolo cieco, ma il filosofo individua la strada per il superamento dell'antinomia. Egli riconsidera entrambe le vie. Della prima di esse (la felicità come causa della virtù) egli afferma che è impossibile in maniera assoluta. Non vi è alcuna possibilità, nel modo più assoluto, che il desiderio della felicità sia causa della virtù. Riconsiderando però la seconda via (la virtù come causa della felicità) egli riformula leggermente, ma in maniera significativa, quanto precedentemente detto affermando che essa è impossibile ma non in maniera

[158] Ivi, p. 243-245.
[159] Cfr. Ivi, p. 243-251
[160] Ivi, p. 249.
[161] Ivi, p. 249-251.
[162] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. 151.
[163] I. MANCINI, *Il mondo dei fini e la teologia in Kant*, in *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, cit., p. 10-11. (Cfr. Nota 7).
[164] I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 251.

assoluta. Essa infatti "non è falsa assolutamente"[165], bensì solo in riferimento al mondo sensibile, è dunque "falsa solo in modo condizionato"[166]. Nel mondo sensibile, come detto, è impossibile che la virtù conduca in modo necessario alla felicità. La causalità del mondo sensibile non è tuttavia agli occhi di Kant l'unica forma di causalità, così come l'esistenza nel mondo sensibile non è l'unica forma di esistenza dell'uomo[167]. Quest'ultimo, essere razionale, agli occhi del filosofo non esiste unicamente in questo mondo sensibile, bensì anche in un "mondo intelligibile"[168]. È questo un tema estremamente caro al pensiero kantiano, che prende forma fin dai primissimi scritti del pensatore tedesco, come ad esempio nel celebre *Sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*. Un passo di queste pagine della *Critica della ragion pratica* è estremamente esplicativo a riguardo:

> Siccome, per altro, non solo ho il diritto di concepire la mia esistenza anche come noumeno in un mondo intelligibile, ma nella legge morale ho anche un motivo puro intellettuale determinante della mia causalità (nel mondo sensibile), così non è impossibile che la moralità dell'intenzione abbia una connessione, se non immediata, almeno mediata (mediante un autore intelligibile della natura), e invero necessaria come causa, con la felicità come effetto nel mondo sensibile.[169]

La legge è l'unica condizione della moralità e, sebbene in questo mondo non sia necessariamente legata alla felicità, ciò non implica che una connessione di questo tipo non possa esistere in un mondo intelligibile al quale l'essere razionale umano partecipa. Non solo questa connessione può risultare possibile in quel contesto, ma, secondo Kant, è imperativo riconoscerla come tale, altrimenti l'intero edificio morale rischierebbe di crollare. L'uomo virtuoso si è reso degno che la sua virtù sia ricompensata con la felicità e ciò, sebbene non sia possibile nel mondo sensibile, deve necessariamente esserlo in un mondo intelligibile, di cui l'uomo fa parte proprio grazie alla ragione pratica, alla presenza della legge morale dentro di sé. Ma, come riporta il passo, tale connessione di virtù e felicità sarà possibile solo in modo mediato. È questo, di fatto, l'atto di nascita più rigoroso dell'argomento teologico nella filosofia kantiana. Chi potrà porsi come mediatore? Come garante del fatto che in un altro mondo il sommo bene si realizzi? Un "autore intelligibile della natura", che garantirà la distribuzione corretta della felicità a seconda della virtù. Questo autore intelligibile della natura ovviamente non può essere che Dio.
Il testo si apre così alla trattazione delle due grandi condizioni necessarie per il sommo bene: l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio, i "postulati" della ragion pratica. Cosa egli intenda per postulato è presto spiegato dalle pagine successive, nelle quali Kant definisce postulato un termine "col che io intendo una proposizione teoretica, ma come tale non dimostrabile, in quanto inerisce inseparabilmente ad una legge pratica che ha un valore incondizionato a priori"[170]. Postulati sono dunque concetti teoreticamente indimostrabili, inutili per la ragione teoretica in quanto non apportano conoscenza, ma da ammettere necessariamente come condizione di possibilità del sommo bene e che dunque hanno un valore solo all'interno della dimensione pratica. Essi "non hanno alcun valore teorico, ma solo una funzione pratica"[171].
Il primo dei due ad essere affrontato da Kant è l'immortalità dell'anima. Egli afferma che, al fine del raggiungimento del sommo bene, si deve dare nell'uomo una conformità completa della propria condotta alla legge[172], innalzando così la morale a un ideale quasi irraggiungibile. Tale conformità assoluta è la preannunciata "santità". Una condotta meritevole del sommo bene è dunque una condotta moralmente impeccabile, perfettamente adeguata alla legge, ovvero santa. Una condotta di questo genere è impossibile da realizzare nel mondo, pertanto tale conformità potrà essere possibile solo

---

[165] Ivi, p. 253.
[166] Ibidem.
[167] Cfr. G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, p. 153.
[168] I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 253.
[169] Ibidem.
[170] Ivi, p. 269.
[171] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 256.
[172] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, p. 267-269.

postulando un "progresso che va all'infinito"[173]. Il progresso di cui si tratta qui è un progressivo perfezionamento morale, un continuo miglioramento, nel tentativo di adeguare perfettamente le proprie massime alla legge. La vita terrena non è sufficiente, l'unico modo per ammettere questo progresso infinito verso la perfezione morale è postulare un'esistenza che duri all'infinito e, pertanto, l'immortalità dell'anima. "Dunque il sommo bene, praticamente, è soltanto possibile con la supposizione dell'immortalità dell'anima; quindi, questa, come legata inseparabilmente con la legge morale, è un postulato della ragion pura pratica"[174]. L'uomo, essere finito, può ambire alla perfezione morale e dunque al sommo bene solo ammettendo un progresso infinito dai gradi inferiori a quelli superiori della moralità; è per ammettere questo progresso che si deve necessariamente postulare l'immortalità dell'anima. Tutto ciò è postulato in vista del raggiungimento del sommo bene. Si noti che in queste pagine Kant non accenna minimamente al caso inverso, ovvero a quello di una possibile punizione per l'uomo non virtuoso, ciò perché, come scrive Otfried Höffe: "Il sommo bene non consiste in una giustizia punitiva, non va temuto, ma semplicemente sperato"[175].
Una volta sviluppato il primo postulato, Kant si apre alla spiegazione del secondo: l'esistenza di Dio. Mentre il primo è orientato maggiormente sul versante dell'uomo e del suo progresso infinito verso la perfezione morale che lo renderà degno della felicità; il secondo postulato ricerca il termine medio che possa ergersi a garante della connessione di virtù e felicità e dunque del sommo bene, giacché come si è capito la legge morale non offre alcuna garanzia a riguardo. Come accennato poco fa, solamente Dio può riservarsi tale ruolo.

> Una tale connessione vien postulata come necessaria: noi dobbiamo cercare di promuovere il sommo bene (che quindi deve tuttavia essere possibile). Dunque viene anche postulata l'esistenza di una causa di tutta la natura, differente dalla natura, la quale contenga il principio di questa connessione, cioè dell'accordo esatto della felicità con la moralità. […] Dunque, il sommo bene nel mondo è possibile soltanto in quanto viene ammessa una causa suprema della natura che ha una causalità conforme all'intenzione morale[176].

Dio, vero signore morale del mondo, viene postulato allora in maniera necessaria. Interessanti sono le caratteristiche che il filosofo gli attribuisce, tutte orientate al tentativo di conciliare l'idea di Dio con il "compito morale" di mediatore di quest'ultimo. Dio viene così considerato come un'intelligenza dotata di una propria volontà e "capace di azioni secondo la legge"[177]. Si tratta insomma di un essere santo, onnipotente e onnisciente, che agisce secondo l'intenzione morale e che proprio grazie a queste sue caratteristiche può e deve essere ammesso come garante della connessione della virtù con la felicità[178].
Questi sono in sintesi i due postulati fondamentali alla realizzazione del sommo bene. Ad essere però precisi i postulati della ragion pratica sono in realtà tre. Ai due sopra citati è infatti presupposto un terzo postulato, già precedentemente introdotto, che in ordine logico diventa il primo dei tre: la libertà. Essa nell'opera kantiana viene assimilata all'autonomia. Le due assumono il medesimo significato in quanto la libertà è la capacità dell'essere razionale di determinare la propria volontà lottando e vincendo l'impulso sensibile. Solo questa capacità di indirizzare liberamente la propria volontà può consentire all'essere razionale di direzionare le proprie massime verso la legge. Nonostante l'apparente semplicità e chiarezza del discorso kantiano, la trattazione della libertà mantiene però delle oscurità. Essa infatti alle volte sembra essere intesa come un'incondizionata obbedienza alla legge, altre volte invece, in modo più naturale, come possibilità di scegliere se obbedirvi o meno. Nonostante però questa confusione, è certo che per Kant è solo la legge morale a portarci a conoscenza del fatto che una tale libertà possa effettivamente darsi. Come scrive Riconda: "La legge morale è la

[173] Ivi, p. 269.
[174] Ibidem.
[175] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 257.
[176] I. KANT, *Critica della ragion pratica*, p. 273-275.
[177] Ivi, p. 275.
[178] Cfr. Ibidem.

ratio cognoscendi della libertà e la libertà è la *ratio essendi* della legge morale"[179]. È la formulazione stessa della legge morale, la cui coscienza in ognuno di noi è quel "fatto" innegabile della ragione, che ci guida nella comprensione della libertà. La legge comanda l'uomo, è il "tu devi", e ciò porta con sé il postulato della libertà: "tu devi, quindi puoi". Ciò segna anche una sottile linea di demarcazione tra il postulato della libertà e quelli dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, poiché la libertà è condizione di possibilità del seguire la legge, gli altri due postulati invece seguono l'ammissione della legge e regolano le possibili ricompense di una vita al servizio di essa[180].
La filosofia pratica kantiana ha segnato una profonda rivoluzione nel corso della storia del pensiero occidentale e i temi qui brevemente ricordati non sono certo passati acriticamente indifferenti nei pensatori successivi, ma anzi sono molte le critiche emerse in seguito: dalla critica di rigorismo a quella di formalismo, da quelle di autori come Schiller e Benjamin ad altri come Hegel, Kierkegaard e Scheler. A prescindere da queste grandi critiche che, chi più chi meno, colgono innegabilmente aspetti lacunosi della filosofia kantiana, all'interno del discorso che stiamo cercando di costruire è, come individua correttamente anche Otfried Höffe, il postulato dell'immortalità dell'anima a lasciarci perplessi. Tale dottrina si distanzia di gran lunga dalla comune prospettiva cristiana secondo la quale noi saremo giudicati secondo gli sforzi fatti in questo mondo e solo tramite essi potremo guadagnarci la vita eterna. "In Kant, invece, lo sforzo morale del mondo sensibile si estende all'infinito"[181]. Kant, trattando il postulato dell'immortalità dell'anima, introduce il progresso infinito che quest'ultima dovrà percorrere per accordarsi perfettamente alla legge morale e raggiungere dunque la santità. Tuttavia, nelle pagine che abbiamo cercato di esplorare della grande seconda *Critica*, il filosofo chiariva come la difficoltà di adeguarsi alla legge morale da parte della volontà fosse determinata dagli impulsi sensibili che tendiamo a porre come movente delle nostre massime, finendo così per allontanarci dalla legge. Sembra dunque un controsenso quello in cui ci si imbatte leggendo quelle pagine: l'immortalità dell'anima è postulata al fine di garantire il progresso infinito di miglioramento nel tentativo di raggiungere la santità, la quale è minata dalle insidie delle tentazioni degli impulsi sensibili del corpo, di cui però non vi è alcuna traccia di immortalità o resurrezione all'interno del testo kantiano. Venendo a mancare l'elemento fisico sembrerebbero così venire a mancare anche gli impulsi sensibili, e con essi anche gli impedimenti a una volontà santa. Il progresso infinito finirebbe pertanto per risultare inutile, in quanto sarebbe una lotta senza avversari. Ma anche prescindendo da questo apparente paradosso, subentra ugualmente un'ulteriore difficoltà. Postulando infatti un processo infinito, comunque nulla garantisce che vi sia in modo necessario un approssimarsi della volontà alla legge, nulla garantisce che vi sia un effettivo miglioramento morale, come scrive Höffe[182]. L'uomo potrebbe vivere all'infinito non facendo altro che ricommettere in continuazione gli stessi errori. Tale accordo non è minimamente garantito proprio perché l'uomo "in quanto essere razionale finito rimane costantemente in una situazione di possibili tentazioni: la santità è possibile solo per le intelligenze pure"[183], ma proprio in quanto intelligenze pure, cioè emancipate dal corpo, esse non avrebbero più alcuna necessità di un processo di moralizzazione. Quest'ultima problematica che si è cercato di riportare all'attenzione potrebbe compromettere non solo la dottrina morale kantiana ma, in quanto vanno di pari passo, con essa anche la prospettiva teleologica. Pensare a un'umanità naturalmente indirizzata al proprio perfezionamento morale potrebbe essere infatti una semplice supposizione tutt'altro che veritiera, e rivelandosi falsa quest'ultima anche l'intera dottrina kantiana del chiliasmo finirebbe per dissolversi. È questo un problema che cercheremo di affrontare nella parte di questa ricerca dedicata esplicitamente al chiliasmo kantiano nelle sue varie forme.
In conclusione, è evidente come nella *Critica della ragion pratica* sia a partire dall'elemento morale che emerge quello religioso. La teologia kantiana trova le proprie fondamenta nelle pagine di quest'opera, in cui Dio viene postulato all'interno della dimensione morale e lì trova la propria funzionalità. Tutti questi temi ci avviano dunque in maniera più chiara e immediata verso il trattato

[179] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. 149.
[180] Ivi, p. 154.
[181] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 258.
[182] Cfr. Ibidem.
[183] Ibidem.

kantiano sulla religione. A riguardo, le ultime pagine della *Dialettica* facilitano ancor di più la via. Qui Kant afferma che il postulare l'esistenza di un tale essere supremo, Dio appunto, ci porta verso quella che "in relazione all'intelligibilità di un oggetto (il sommo bene) dato a noi tuttavia mediante la legge morale, e quindi di un bisogno nel rispetto pratico, può chiamarsi fede, e invero fede razionale pura, perché semplicemente la ragion pura (tanto secondo il suo uso teoretico, come secondo quello pratico) è la sorgente da cui deriva"[184]. È dalla morale dunque che nasce la "fede razionale pura", vero oggetto de *La religione entro i limiti della sola ragione*. Ed ecco che Kant, riprendendo il tema della felicità offerta nel sommo bene e confrontandola con la dottrina del cristianesimo, cita brevemente anche il tema della speranza dell'uomo morale nel Regno di Dio. Partendo dall'ammettere che la legge non sembra garantire a questo mondo la felicità, Kant scrive:

> Ora, la dottrina morale cristiana supplisce a questa mancanza (del secondo elemento indispensabile del sommo bene) mediante la rappresentazione del mondo in cui gli esseri razionali si consacrano con tutta l'anima alla legge morale come di un regno di Dio, in cui la natura e i costumi, mediante un autore santo che rende possibile il sommo bene derivato, pervengono a un'armonia estranea a ciascuno degli elementi preso per se stesso. La santità dei costumi vien già mostrata in questa vita come modello; ma il benessere proporzionato ad essa, la beatitudine è rappresentata come raggiungibile solo in un'eternità; quella infatti deve sempre essere il prototipo del modo di procedere di ogni stato, e il progredire verso di essa è già possibile e necessario in questa vita, questa invece in questo mondo, col nome di felicità, non può affatto essere raggiunta […] e perciò può essere oggetto solo di speranza.[185]

Raggiungere il sommo bene significa procurarsi il regno di Dio, e ciò è un qualcosa in favore del quale l'uomo deve impegnarsi già in questa vita, poiché esso va meritato. Pertanto il fine della creazione che in queste pagine viene inteso è il sommo bene, che aggiunge alla felicità il merito di essersene resi degni, e che vede Dio come ciò che potrà allora garantirlo[186]. L'unico modo per giungervi però è il rispetto assoluto della legge morale che, nel saggio sulla religione ma già in questi passi, viene identificata con il comandamento di Dio. "Coloro che ripropongono il fine della creazione della gloria di Dio […] hanno ben trovato l'espressione migliore. Poiché niente onora Dio quanto ciò che si deve più stimare nel mondo, ossia il rispetto al suo comandamento"[187]. È così nuovamente la domanda fondamentale della religione kantiana che qui viene ripresa: "Che cosa è dato sperare all'uomo buono?". Tutto questo grande tema morale, esposto brillantemente dal filosofo nella *Critica della ragion pratica*, apre dunque le porte al tema religioso della *Religione nei limiti della sola ragione*. È la morale, dottrina che ci insegna come "dobbiamo diventar degni della felicità"[188], che attraverso la buona condotta ci conduce fino ai cancelli della speranza, lasciando poi il posto alla religione, poiché come scrive Kant: "La speranza comincia soltanto con la religione". È qui che avviene il passaggio di testimone, la morale si arresta alle porte della speranza e lo cede alla religione, che avrà il compito di condurre l'uomo buono dentro tale orizzonte. D'altronde, come si cercava di dire nell'introduzione, l'uomo deve fare tutto ciò che è in suo potere per far sì che il seguire la legge sia la vera risposta alla domanda "che cosa devo fare?". Solo a seguito di ciò vi sarà allora la possibilità per quest'ultimo di sperare nel sommo bene garantito da Dio come risposta alla domanda "che cosa posso sperare?". "In questo modo la legge morale, mediante il concetto del sommo bene come oggetto e scopo finale della ragione pura pratica, conduce alla religione, cioè alla conoscenza di tutti i doveri come comandamenti divini"[189]. Il passaggio da un'opera all'altra si è finalmente aperto.

---

[184] I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 277.
[185] Ivi, p. 283.
[186] Cfr. Ivi, p. 287.
[187] Ivi, p. 289.
[188] Ivi, p. 285.
[189] Ivi, p. 283.

4. *La religione entro i limiti della sola ragione*

4.1 L'opera

Siamo dunque giunti al testo centrale per questa nostra ricerca sul filosofo tedesco, ovvero il suo celebre trattato sulla religione pubblicato nel 1793: *La religione entro i limiti della sola ragione*. Se la terza domanda kantiana trovava gli strumenti per un possibile responso già nella dottrina morale esposta nella *Critica della ragion pratica*, è solo qui che essi saranno sviluppati nel tentativo di fornirle una risposta definitiva. È in quest'opera che Kant inizia a rischiarare quell'orizzonte di speranza, luogo proprio della religione, "in una vita futura ove siano riscattati e quindi trascesi i limiti della vita presente, sia teoretica sia pratica"[190]. Nelle pagine di questo celebre trattato si concretizza una volta per tutte la nascita del discorso religioso nel pensiero morale del filosofo e la filosofia della religione kantiana raggiunge la sua massima esposizione. Sarà nella conclusione del nostro discorso attorno a questo testo che, come si cercherà di mostrare, attraverso l'ecclesiologia il tema del regno di Dio sulla terra troverà spazio.
La stesura dell'opera è tuttavia preceduta da uno scritto in cui i suoi temi fondamentali vengono anticipati e, in un certo senso, sintetizzati: la lettera che Immanuel Kant inviò a Johann Kaspar Lavater il 28 aprile del 1775. Nella lettera Kant risponde a quest'ultimo, il quale desiderava avere un commento riguardo al suo trattato sulla fede e la preghiera. Essa, tuttavia, diventa occasione per il filosofo tedesco, dopo essersi riservato poche osservazioni nei confronti del testo di Lavater, per esporre le proprie teorie in materia di religione, teorie che ritorneranno con forza nel trattato del 1793. Nelle poche pagine della lettera Kant introduce l'amico alla sua visione della religione autentica come "fede morale, che io ho trovato nel Vangelo"[191], scrive il filosofo. In tale esposizione gioca già un ruolo chiave la dialettica di religione rivelata e religione razionale. Si legge infatti: "Io distinguo la dottrina del Cristo da quanto ci è stato tramandato di essa e, per ottenerla allo stato puro, cerco innanzitutto di enucleare la dottrina morale separatamente da tutti i precetti neotestamentari"[192]. Già da queste poche righe si può dunque iniziare a comprendere una dinamica fondamentale del futuro trattato, cioè come all'interno della religione rivelata si possano estrapolare dei concetti puramente morali da individuare come elementi della religione razionale. Non si ritrova però qui solamente la particolare ermeneutica biblica kantiana, bensì anche un'introduzione alla figura di Dio come garante dell'orizzonte di speranza, in quanto egli "deve necessariamente serbare nascosto nella profondità del suo consiglio un qualche supplemento alla nostra manchevolezza, in cui possiamo umilmente avere fiducia, se facciamo tutto ciò che è in nostro potere per non esserne indegni"[193]. Già qui allora inizia a costituirsi quello che sarà il grande postulato della seconda *Critica*. Soprattutto però, nelle pagine centrali della lettera, il filosofo accenna alla sua concezione di una religione autentica, costruita sulle fondamenta della religione rivelata, la quale dovrà poi togliersi per lasciare spazio alla prima. Scrive Kant all'amico: "Quando però la dottrina della buona condotta di vita e della purezza delle intenzioni nella fede […] sarà sufficientemente diffusa nel mondo come l'unica religione, in cui è la vera salvezza dell'uomo, in modo da potersi mantenere salda in esso, allora l'impalcatura dovrà cadere, poiché l'edificio è compiuto"[194]. Kant non è qui chiarissimo a riguardo, ma l'impalcatura alla quale accenna sottintende la considerazione di tutte le religioni storiche rivelate, prima tra tutte il cristianesimo. Esse, come cercheremo di approfondire, serviranno per innalzare la religione autentica, ma una volta svolto il loro compito dovranno farsi da parte.

---

[190] A. RIGOBELLO, *Kant. Che cosa posso sperare*, cit., p. 19.
[191] I. KANT, *Lettere a Lavater*, in I. Kant, *Il male radicale*, a cura di R. C. Ballanti, Milano, Garzanti, 2014, cit., p. 124.
[192] Ibidem.
[193] Ibidem.
[194] Ivi, p. 125.

Uno dei temi centrali della lettera è dunque nuovamente il legame tra morale e religione, più volte ricordato da Kant nei vari scritti e con il quale, non a caso, si apre anche il trattato del 1793. Ad esso è dedicata infatti la prefazione alla prima edizione dell'opera in cui, sulla scia di quanto precedentemente affermato, egli ribadisce nuovamente l'autonomia della morale, in quanto quest'ultima "basta a se stessa"[195] e "non ha assolutamente bisogno […] di appoggiarsi sulla religione"[196]. Il motivo è quello già ricordato nel capitolo precedente: la legge morale comanda attraverso la forma e non ha assolutamente bisogno di un fine. Ma ecco che, nonostante tale fine non serva, esso comunque emerge come conseguenza delle massime, in quanto la ragione umana non può disinteressarsi nei confronti dello scopo della propria condotta morale. Ecco che dunque Kant riprende velocemente nella prefazione alcuni temi della *Critica della ragion pratica*, identificando tale fine con il concetto di sommo bene e arrivando da qui a trattare l'idea di Dio. Così, in luogo di prefazione, l'autore si serve dei temi della seconda *Critica* per facilitare l'accesso del lettore al testo, riprendendo infine anche la celebre frase: "La morale conduce dunque necessariamente alla religione" e aprendo così la trattazione su quest'ultima.
Sulla nascita del testo kantiano sono stati spesi fiumi di parole. Si tratta di una vicenda tutt'altro che priva di difficoltà e complicazioni, provenienti soprattutto dai vincoli imposti dalla censura del tempo. Può essere utile ricordare rapidamente la storia della genesi dell'opera in quanto, attraverso essa, emerge il conflitto contro i limiti entro i quali, al tempo, si cercava di costringere la filosofia. Il primo evento di questa nascita si ebbe nel febbraio del 1792, quando Immanuel Kant inviò alla *Berlinische Monatsschrift*, celebre rivista del tempo, il suo trattato *Sul male radicale*. Destinatario di tale trattato era in particolare Biester, l'allora direttore della rivista, a cui Kant chiese anche di sottoporre il testo all'autorità censoria di Berlino prima della pubblicazione[197]. Come scrive Marco Olivetti nella sua introduzione all'opera kantiana: "Era questo il primo atto della complessa vicenda che avrebbe portato alla pubblicazione de *La religione entro i limiti della sola ragione*; quel saggio, infatti, avrebbe più tardi costituito la prima parte dell'opera"[198]. Per comprendere però questo "primo atto" è rilevante ricordare il contesto del tempo. Durante il regno di Federico II il Grande, la Prussia attraversava un periodo caratterizzato da una vivace libertà di pensiero. Il sovrano, nel corso della sua carriera, promosse una politica illuminata, favorendo costantemente la libertà nell'uso pubblico della ragione. Egli si era impegnato nel corso della sua carriera in una politica illuminata, garantendo sempre libertà nell'uso pubblico della ragione. Federico II il Grande morì nel 1786 e gli susseguì Federico Guglielmo II. Quando quest'ultimo salì al potere le cose iniziarono a cambiare. Un anno decisivo in questo senso fu il 1788, quando l'allora ministro Johann Christoph Wöllner pubblicò un editto, dal carattere fortemente anti-illuministico, che pose fine alla tolleranza religiosa fino ad allora esistente in Prussia, fondando anche una nuova commissione addetta alla censura. A seguito di tale editto, la rivista a cui Kant consegnerà poi il trattato *Sul male radicale* decise di spostarsi da Berlino a Jena, al di fuori dello stato prussiano nel quale la censura iniziava a farsi sempre più costrittiva, sottraendosi in tale maniera "all'ambito territoriale di competenza della commissione censoria voluta da Wöllner"[199]. Sicché Kant, inviando alla rivista il suo trattato, avrebbe potuto non sottoporlo al controllo della commissione censoria, ma decise comunque di farlo per non dare l'idea di voler raggirare quest'ultima. Il controllo degli scritti spettava al consigliere Hillmer, il quale permise la pubblicazione del testo kantiano in quanto veniva ritenuto come uno scritto comprensibile solo da "addetti ai lavori" e non dal resto del popolo. Se però la prima parte del futuro trattato sulla religione ebbe vita facile, così non fu per la seconda parte. Kant ripresentò infatti poco dopo, nel giugno del 1792, un secondo saggio intitolato *Della lotta del principio buono con il cattivo*. Tale secondo saggio fu, diversamente dal primo, immediatamente censurato, in quanto secondo Hillmer in esso il filosofo usciva completamente dal suo ambito di ricerca per ricadere nella teologia biblica. Vari ricorsi furono inviati, ma ritornarono tutti con esito negativo. Così il 30 luglio 1792 Kant chiese a Biester la

[195] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 3.
[196] Ibidem.
[197] Cfr. Ivi p. V.
[198] Ibidem.
[199] Ivi, p. VIII.

restituzione del testo e decise di unirlo al primo trattato riguardante il male radicale e ad altri due che aveva scritto nel mentre. Riunì tutti e quattro gli scritti al fine di pubblicarli in maniera unitaria sotto il titolo destinato alla fama: *La religione entro i limiti della sola ragione*. Kant decise di affidare il testo alla commissione censoria della facoltà teologica dell'università di Königsberg. Come scrive Olivetti:

> Il giudizio universitario ormai interessava Kant soprattutto per ragioni di principio: si trattava di vedere riconosciuto il diritto del filosofo ad occuparsi di temi religiosi, quando la trattazione dei medesimi fosse stata tenuta entro l'ambito di competenza della propria disciplina. E tale riconoscimento Kant voleva che fosse rilasciato non dallo stato […] bensì da un'autorità formalmente e materialmente competente.[200]

La facoltà di Königsberg affermò, allineandosi dunque alle idee di Kant, che l'eventuale censura dell'opera dovesse essere decisa dalla facoltà filosofica. Kant la consegnò dunque alla facoltà di filosofia dell'università di Jena e ottenne il permesso alla pubblicazione, che avvenne appunto nel 1793 con il titolo sopra riportato.
A seguito della pubblicazione del testo, che solo un anno dopo ebbe già una seconda edizione, il filosofo insistette con la pubblicazione di altre opere di carattere fortemente religioso, tra le quali per esempio *La fine di tutte le cose*, sfidando così la censura prussiana. La risposta delle autorità non tardò ad arrivare. Il primo ottobre 1794 giunse a Kant uno scritto regio di Wöllner in cui il filosofo veniva pubblicamente accusato di aver abusato della filosofia per travisare le dottrine fondamentali del cristianesimo e di aver fallito nel suo ruolo di maestro della gioventù. A tale scritto Kant rispose dichiarandosi innocente e dicendo di non aver travisato le dottrine cristiane, riguardo alle quali a suo dire nello scritto non vi era nessun giudizio, ma di essersi soffermato solamente sulla trattazione della religione naturale senza per questo aver degradato la religione cristiana. Promise tuttavia, per il futuro, di non pubblicare più opere che riguardassero la religione.
Alla luce dello scontro con la censura prussiana assume un grandissimo valore anche il titolo finale dell'opera: *La religione entro i limiti della sola ragione*. La volontà kantiana non è di "dedurre una religione dalla sola ragione, ma di trattare la religione - anche quella storica - all'interno della sola ragione"[201]. Nel titolo si legge infatti "entro i limiti", non si trova invece per esempio scritto "la religione della sola ragione" oppure "la religione a partire dalla sola ragione". Questo è determinante per comprendere gli intenti del filosofo, in quanto già da ciò è possibile capire come si tratti di un "rifiuto della mera deduzione razionale"[202] della religione. La religione rivelata, in particolare quella cristiana, non viene pertanto eliminata, bensì come sintetizza Italo Mancini:

> Il disegno di Kant non è quello di tagliar fuori quest'area [la religione rivelata] - su cui comunque addensa difficoltà non poche - , ma di vedere quanto di religione è possibile trarre dalla 'semplice ragione' e quanto di razionale, e quindi di universalmente comunicabile, può essere letto nel cristianesimo. Il senso del trattato sulla religione è dunque, conclude Kant, quello di vedere il massimo di religione che la ragione nel suo uso pratico concede come speranza per il mondo dei fini e per la vittoria sul male radicale, e quanto 'nel testo della religione ritenuta rivelata, la bibbia, può essere riconosciuto anche con la semplice ragione'. [203]

Si tratta a tutti gli effetti della questione esposta da Kant stesso nella prefazione alla seconda edizione dell'opera attraverso la celebre metafora dei due cerchi concentrici. Ciò che scrive Kant, riflettendo sul titolo, è che la religione rivelata "può comprendere in sé anche la pura religione razionale"[204]. Ed ecco la metafora, spiegata dal filosofo dicendo che la religione rivelata può essere considerata "come una sfera più vasta della fede, che contiene, come sfera più ristretta, la pura religione razionale (non

---

[200] Ivi, p. XIV.
[201] Ivi, p. XXI.
[202] Ibidem.
[203] I. MANCINI, *Il mondo dei fini e la teologia in Kant*, in *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, cit., p. 69.
[204] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 13.

come due cerchi esterni l'uno all'altro, ma come due cerchi concentrici)"[205]. È una dialettica tra due elementi in cui la sfera più ampia della religione storica rivelata contiene in sé una sfera più ristretta, ovvero quella della religione naturale razionale. Due sfere che non si eliminano reciprocamente nel testo kantiano ma che anzi si mantengono sempre in un continuo confronto. Proprio su questa dialettica si verranno a costruire momenti essenziali nel corso dell'opera, soprattutto nel terzo capitolo. La metafora usata in queste pagine da Kant è però tutt'altro che casuale. Egli aveva infatti vissuto il contrasto con la censura prussiana e sembra servirsi di questa metafora anche per scontrarsi con le idee di quest'ultima e giustificare il proprio diritto di occuparsi di temi religiosi rimanendo però all'interno del campo di sua competenza: la ragione. Come lui stesso dice: "Il filosofo, in quanto puro insegnante di ragione […], bisogna che si mantenga nei limiti della sfera più ristretta"[206]. Pertanto, se considerati all'interno di questi limiti, i temi religiosi non sono più vincolati solo ai teologi biblici, bensì anche al filosofo che riflette sulla religione, come Kant stesso mostra in entrambe le prefazioni.

Di fatto il pensatore di Königsberg quando parla di religione rivelata intende tuttavia il cristianesimo. Più volte infatti nel testo questa "preferenza" per la religione cristiana è esposta senza veli. Per Kant "solo nella storia della Chiesa cristiana […] è localizzabile il germe di una comunità etica che custodisca, al suo interno, gli elementi di una fede religiosa pura destinati a fare breccia gradualmente in quelli statuari"[207]. Ancor più chiaramente, come scrive Ballanti: "Per Kant, il cristianesimo ha introdotto nel mondo la religione morale pura"[208]. Questo è il motivo della preferenza. Ciò non significa però che senza il cristianesimo tale religione non avrebbe mai visto la luce, bensì che per così dire esso ha "accelerato i tempi", facilitato l'emergere di qualcosa a cui gli umani, secondo Kant, sarebbero comunque giunti con la propria ragione: la religione morale. Tutti questi temi saranno trattati da Kant nel terzo e quarto capitolo dell'opera, soprattutto grazie al concetto di "amabilità" del cristianesimo, che secondo il filosofo è l'elemento che ha permesso alla religione cristiana di diffondersi in maniera così vasta sulla terra.

Per concludere questo rapido sguardo introduttivo sull'opera, cerchiamo di vedere quale sia la struttura, emersa tra mille difficoltà, del testo kantiano. Il trattato, come detto, si divide in quattro parti. La prima parte tematizza il "male radicale", spiegandone il senso e l'origine, oltre al modo in cui esso può essere vinto attraverso una "rivoluzione del cuore", un cambiamento interiore dell'uomo derivante da uno sforzo morale. La seconda parte invece mette in scena una lotta tra due principi: il principio buono e quello cattivo. Il primo è metaforicamente identificato in Cristo e il secondo in Satana. In questo capitolo Kant esporrà la propria concezione dell'evento cristologico, in cui il Figlio verrà descritto come ideale di perfezione morale e guida per l'umanità. Nella terza parte del trattato il discorso si sposta dal piano personale a quello comunitario. Viene qui spiegato come il male non solo colpisca interiormente il singolo individuo ma si stabilisca con forza nelle relazioni sociali. Per sconfiggere tale male radicatosi a livello sociale occorrerà così lottare al fine di stabilire una "repubblica morale", ed è qui che prenderà vita il tema del Regno di Dio. La quarta e ultima parte non interesserà questa nostra ricerca. In essa, ad ogni modo, Kant pone a confronto la fede razionale con la fede cultuale, ovvero quella del culto esteriore, criticando aspramente quest'ultima. Ad ognuna delle quattro sezioni del testo segue poi un'*Annotazione generale*, nella quale il filosofo espone temi collegati ma non strettamente inerenti ai discorsi portati avanti nei rispettivi capitoli. In esse l'autore si riserva lo spazio per approfondire temi quali la grazia e i suoi effetti, i miracoli e i misteri.

Il senso del percorso dell'opera è chiaro. Il punto di partenza è l'affermazione di una tendenza al male presente all'interno dell'animo umano, che lo spinge a non adattare le proprie massime alla legge morale. A questa si oppone una tendenza contraria, altrettanto presente nell'anima di ognuno: la disposizione umana al bene. Tale opposizione è figurativamente trattata da Kant come una lotta, quella tra il buono e il cattivo principio, che non riguarda solamente l'uomo nella sua dimensione

[205] Ibidem.
[206] Ibidem.
[207] R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in *Il male radicale*, cit., p. 37.
[208] Ibidem.

interiore ma anche l'umanità nella sua dimensione esteriore, comunitaria e sociale. Subentra così la necessità, al fine di vincere il male che ha affondato le proprie radici nei rapporti intersoggettivi, di istituire una repubblica morale, un popolo di dio: il vero regno di Dio sulla terra. Scrive Olivetti nella sua introduzione: "l'intera struttura dell'opera […] si presenta, in conformità con la visione cristiana tradizionale, nei termini di una vicenda storico-universale progrediente dallo *status naturae lapsae* all'instaurazione redentrice del regno di Dio"[209]. Tuttavia, come mostra correttamente sempre quest'ultimo[210], la trattazione del Regno in quest'opera sembra darsi solamente all'interno di una "filosofia della storia negativa"[211], nella quale esso non sembra mai potersi attuare nella storia, bensì rimane sempre in un futuro orizzonte di speranza come ideale da perseguire, rimane sempre dinnanzi ai nostri occhi ad indicarci la via, senza darci mai la possibilità di camminarvi all'interno. Cercheremo di vedere che, nonostante esso sia a tutti gli effetti un ideale regolativo, le cose non stanno propriamente così.
Cerchiamo dunque di seguire il percorso kantiano partendo dal punto di avvio che condurrà poi l'autore alla trattazione del Regno: il male radicale.

4.2 Il male radicale e il confronto con la storia

Che il mondo si trovi in una condizione di male è un lamento vecchio quanto la storia, vecchio anche quanto la poesia, più vecchia della storia, vecchio anzi quanto la più vecchia di tutte le leggende poetiche, la religione dei preti. Tutti, non di meno, fanno cominciare il mondo dal bene: dall'età dell'oro, dalla vita nel paradiso, o da una vita ancora più felice nella comunanza con gli esseri celesti. Ma essi fanno ben presto svanire questa felicità come un sogno, ed allora affrettano la caduta nel male (il male morale, con il quale è andato sempre di pari passo il male fisico) in modo sempre più accelerato verso il peggio. Così che adesso (ma questo adesso è vecchio come la storia) noi viviamo nel tempo estremo, l'ultimo giorno e la fine del mondo sono alla porta, e in alcune contrade dell'Hindostan, il giudice del mondo e distruttore, *Ruttren* (chiamato pure *Siba* o *Siwen*) è già adorato come il Dio che ora è il più forte, dopo che il conservatore del mondo, Vishnù, stanco ha rinunciato già da secoli al suo incarico, che gli aveva dato Brahma, il creatore del mondo.[212]

Con queste parole si apre il saggio kantiano dedicato alla religione. Kant, servendosi delle divinità dell'induismo, mette qui in scena un percorso della storia umana intesa come percorso dal bene al male. Il tema non è nuovo, come sappiamo, negli scritti kantiani. Già in *Inizio congetturale della storia degli uomini* il filosofo si interrogava sul significato del male per poi ricavarne una propria filosofia della storia. In quel saggio il male giocava un ruolo essenziale per gli sviluppi della storia della libertà umana, poiché era appunto esso a segnare l'inizio del viaggio. Se però in quel trattato esso veniva posto come momento iniziale di un progresso verso il meglio, il percorso delineato da Kant in queste poche righe iniziali sembra invece riservare all'essere umano un viaggio in direzione opposta: dal meglio al peggio. Ecco che però il filosofo cambia repentinamente le carte in tavola e nelle righe immediatamente successive torna a valutare quell'ipotesi, nata a suo dire nei tempi più recenti dell'illuminismo, di un percorso umano dal male al bene, di un progresso verso il meglio. Scrive dunque:

È più recente, ma molto meno diffusa, l'eroica opinione opposta, che ha trovato credito solo presso i filosofi, e, ai nostri giorni, specialmente presso i pedagoghi: che cioè il mondo cammini precisamente nel senso inverso

[209] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. XXV.
[210] Cfr. Ivi, p. XXXI.
[211] Ibidem.
[212] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 17.

e vada costantemente dal male al meglio (sebbene in modo appena percettibile) o che almeno sia da riscontrarsi nella natura umana una predisposizione a un tale progresso.[213]

Kant è però ben consapevole che questa idea di un progresso del mondo verso il meglio non può essere formulata a partire dalla nostra esperienza quotidiana, la quale sembra mostrarci esattamente il contrario. "Questa opinione non l'hanno certo ricavata dall'esperienza […] poiché la storia di tutti i tempi le dà troppe strepitose smentite"[214], scrive il filosofo. Sicché tale "seconda via" viene descritta come "un'ipotesi generosa dei moralisti"[215], i quali sembrano formularla solamente per spronarci a sviluppare la nostra disposizione al bene.
Si ha dunque l'impressione che entrambe le vie siano rifiutate, e a tratti quasi ridicolizzate, dall'autore, sebbene questi in alcuni passaggi del testo sembri propendere maggiormente per la seconda. Secondo Kant ciò che conta è però notare come a entrambe le ipotesi sottostia una certa concezione dell'essere umano: la via che pensa la storia come un progresso verso il meglio vede l'uomo come buono per natura; l'ipotesi che pensa la storia come percorso verso il peggio lo vede invece come cattivo per natura. Kant dunque introduce una "terza via", un termine medio tra le due appena ricordate. Si leggono infatti qui le parole: "La questione allora si muta in quest'altra: se non vi sia almeno un termine medio, se cioè l'uomo per natura non sia né buono, né cattivo, o, in ogni caso, non possa essere buono e cattivo contemporaneamente: in parte buono e in parte cattivo"[216].
Ecco dunque che si avvia così il discorso del primo capitolo del celebre saggio kantiano, intitolato appunto: *Della coesistenza del principio cattivo accanto a quello buono o del male radicale nella natura umana*. Come il titolo indica, Kant nelle pagine successive si soffermerà sulla coesistenza dei due principi all'interno dell'uomo e, a partire dallo sviluppo di tali principi, inizierà a formulare una propria filosofia della storia, improntata teleologicamente, non certo però senza difficoltà e contrasti, verso una particolare tipologia di realizzazione del regno di Dio sulla terra. Nel corso della trattazione della coesistenza all'interno dell'uomo dei due principi sviluppata dal capitolo, il filosofo pone tuttavia l'attenzione principalmente sul secondo: il male. Quest'ultimo è tema centrale di diversi scritti kantiani, come si è già cercato di ricordare, ma qui esso viene considerato da un'altra angolatura. Non lo si intende più in quest'opera come la voce del serpente, così come non si tratta più dell'umile voce servile che Giobbe dirige verso l'alto a chiedere a Dio il perché di esso. Qui il male è trattato da una prospettiva puramente umana, interiore, come elemento presente nell'intimità di ogni singolo. La sua presenza innegabile nel mondo non porta più così all'aprire un processo contro la provvidenza divina, è l'uomo invece a introdurre tramite la propria libertà il male nel mondo ed è l'uomo a doversene assumere la responsabilità. Non è più perciò un atto di teodicea, bensì un semplice gesto di introspezione a mostrarcene l'origine[217].
Kant mette dunque a tema tali principi, partendo dal chiedersi cosa significhi per un uomo essere buono o essere cattivo. La spiegazione che egli offre di tale questione non avviene attraverso un'analisi, per così dire, dell'azione così come essa si mostra all'esterno, bensì attraverso un'analisi interiore delle massime adottate dal singolo (e non poteva essere altrimenti ricordando i temi esposti nella *Critica della ragion pratica*). L'uomo non è cattivo per il suo compiere azioni cattive, ma perché tali azioni nascondono l'adozione di massime cattive (cioè contrarie alla legge morale), che non possono essere osservate dall'esterno. L'adottare queste massime cattive è, secondo Kant, determinato dalla predominanza di un principio all'interno dell'animo dell'uomo, e tale principio viene definito "originario". È questo un momento centrale del capitolo. Scrive Kant:

---

[213] Ivi, pp. 17-18.
[214] Ivi, p. 18.
[215] Ibidem.
[216] Ibidem.
[217] Anche le opere sopra ricordate del filosofo tedesco, in realtà, giungono alla medesima concezione del male, riportandolo alle colpe dell'uomo. Tuttavia esse vi arrivano alla fine del percorso, mentre invece questa concezione del male come derivante dalla responsabilità umana è qui già assodata e, per così dire, essa è piuttosto il punto di partenza. A partire da qui infatti in quest'opera Kant si addentra nelle profondità dell'animo umano per comprenderne l'origine.

Quando noi dunque diciamo che l'uomo è per natura buono o per natura cattivo, vogliamo semplicemente significare con ciò che egli ha in sé un fondamento originario (per noi impenetrabile) per quale egli adotta massime buone o cattive (opposte alla legge), e le adotta come uomo in generale, esprimendo così contemporaneamente, mediante queste massime, il carattere della sua specie.[218]

Sicché la risposta di Kant al come debba essere inteso un uomo cattivo comporta un *regressum*: dall'azione alla massima e dalla massima al principio. È proprio quest'ultimo ad essere quel "fondamento originario" che, nel suo essere buono o cattivo, dà il titolo al capitolo. Tale *regressum*, portandoci a comprendere un singolo uomo, ci mostra la natura dell'intera specie umana. Esso infatti, funzionando per uno, funziona per tutti.
Entrambi i principi sono definiti da Kant come "innati" nell'animo, non però incolpando di ciò la natura bensì l'uomo stesso, il quale continua a portarne la responsabilità. In che senso dovrà intendersi ciò? Nel senso che tali principi devono necessariamente essere pensati come presupposti a ogni atto di libertà. "In tal modo si viene a dire che il bene o il male è presente nell'uomo fin dalla nascita, ma non che la nascita ne sia precisamente la causa"[219]. Sarà dunque il principio innato dominante a determinare la distinzione tra uomini buoni e cattivi, ed essi dovranno essere definiti buoni o cattivi "per natura", tenendo a mente che questa espressione identifica l'universalità del male, poiché potenzialmente presente anche nel migliore degli uomini. Dire cioè "l'uomo è cattivo per natura" non significa dire che tale male possa essere dedotto dalla natura umana bensì che, così come ci si presenta nell'esperienza, possiamo presupporre la presenza di esso anche negli uomini migliori. Fu proprio questa espressione ("l'uomo è cattivo per natura") a destare lo sdegno di molti contemporanei di Kant, tra i quali Goethe. Sempre in riferimento a questa concezione kantiana dei principi come innati nell'animo umano, ci sentiamo inoltre di concordare con la spiegazione che Italo Mancini fornisce a riguardo. Scrive quest'ultimo: "Innato infatti è una connotazione da non legare ad un'idea a priori dell'uomo, tanto che lo si possa mettere in conto come un elemento della struttura, ma innato è il male nel senso che esso è una radice (*radikal Böse*) che ha carattere d'antecedenza nei confronti dei singoli atti in cui si manifesta"[220]. È Kant stesso infatti a scrivere riguardo alla tendenza umana al male che "con il concetto di una tendenza, si intende una causa soggettiva di determinazione dell'arbitrio, la quale precede ogni fatto"[221]. Sarà in questo modo che il filosofo nelle pagine successive definirà tale male come un male "per natura" e "innato", e cioè come una radice presente in ognuno che precede ogni possibile azione.
Come si diceva precedentemente però, sebbene il capitolo riservi maggiore attenzione alla trattazione del principio cattivo piuttosto che di quello buono, esso si apre con un paragrafo dedicato alla *originaria disposizione al bene nella natura* umana, che Kant attraversa molto rapidamente. Egli distingue tale disposizione in tre livelli: un primo livello riguardante la disposizione umana all'animalità, in quanto l'uomo è essere vivente; un secondo livello riguardante la sua disposizione all'umanità, poiché egli è un essere vivente dotato di ragione; infine un terzo livello, quello della disposizione umana alla personalità, in quanto egli è essere vivente dotato di ragione "e suscettibile nello stesso tempo d'imputazione"[222]. Ora, se il primo livello, ci dice Kant, può essere compreso sotto il titolo dell'amor proprio, dell'amore di sé nella forma più semplice e meccanica dell'istinto di sopravvivenza personale e della specie; il secondo livello, quello della disposizione all'umanità, riguarda invece le forme di amore di sé comparato, cioè dell'inevitabile tendenza umana a confrontare se stessi con gli altri e a voler acquistare "valore nell'opinione altrui"[223]. È tuttavia il terzo livello ad interessare maggiormente Kant, ovvero quello della disposizione alla personalità. Essa è definita dal filosofo come "la capacità di sentire per la legge morale un rispetto che sia un movente, sufficiente

[218] Ivi, p. 19-20.
[219] Ivi, p. 20.
[220] I. MANCINI, *Il mondo dei fini e la teologia in Kant*, in *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, cit., p. 41.
[221] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 31.
[222] Ivi, p. 25.
[223] Ivi, p. 26.

per se stesso, dell'arbitrio"[224]. Tale capacità di provare rispetto per la legge morale è ciò che Kant chiama "sentimento morale"[225]. Se la libera volontà umana utilizza questo sentimento come base delle massime allora si avrà una personalità buona. Il diventare buoni è dunque cosa che l'uomo deve conquistarsi, ma la possibilità di conquistarsi una personalità buona si costruisce su questa naturale disposizione alla personalità che ognuno di noi ha, cioè su quel "sentimento morale". "Tutte queste disposizioni nell'uomo non sono soltanto […] buone (esse non si oppongono alla legge morale); ma esse sono anche disposizioni al bene (esse favoriscono il suo compimento). Esse sono originarie, perché sono pertinenti alla possibilità della natura umana"[226], spiega chiaramente il filosofo.
Kant, dopo aver dedicato questo breve paragrafo alla disposizione umana verso il bene, si sofferma sull'analisi della tendenza umana al male. Ciò però non prima di aver distinto la "tendenza" dalla "disposizione". Se quest'ultima è infatti solo originaria, la prima è una forma di inclinazione che può essere invece sia originaria sia acquisita nel corso della vita, ed è perciò imputabile alla libertà umana. Se tale tendenza sarà buona allora si dirà che essa è stata "acquisita", qualora fosse invece una tendenza cattiva si dirà invece che essa è stata "contratta"[227]. Tra le due forme di tendenza è la seconda a interessare Kant: la tendenza al male morale. Essa è presto spiegata dall'autore come una forma di "deviazione", cioè un discostarsi delle massime della mia azione dalla legge morale; è un non prendere più come riferimento delle mie massime la legge, bensì altri moventi. Scrive egli che tale tendenza: "Bisogna che consista nel fondamento soggettivo della deviazione delle massime dalla legge morale, e, se questa tendenza può legittimamente essere ammessa come inerente in modo generale all'uomo […] essa sarà chiamata una naturale tendenza dell'uomo al male"[228]. Un animo capace di adattare le proprie massime alla legge è chiamato "buon cuore", nel caso in cui manifesti invece la tendenza appena esposta esso sarà invece un "cattivo cuore"[229].
Come per la disposizione al bene anche per la tendenza al male vengono dal filosofo di Königsberg individuati tre livelli: la fragilità, l'impurità e la malvagità. La fragilità viene spiegata da Kant servendosi dell'espressione paolina presente nella Lettera ai romani: "Io ho certo, la volontà, ma l'esecuzione fa difetto"[230]. La fragilità consiste infatti nel riconoscere la legge morale nella sua santità ma nella difficoltà ad adottarla come massima della propria azione. Si tratta dunque di una forma di "debolezza del cuore umano"[231]. L'impurità invece consiste nell'assumere come movente la legge morale tendendo però a mescolarla con altri moventi separati da essa, sicché come scrive Kant: "In altre parole, l'impurità consiste in questo: che azioni conformi al dovere non sono compiute puramente per dovere"[232]. Infine si giunge al terzo livello, ovvero quello della malvagità. Essa è una forma di "corruzione del cuore umano"[233] ed è propriamente a questo terzo livello che Kant pensa quando tratta il tema del male morale. La malvagità, ci dice Kant, potrebbe anche essere chiamata "perversione" in quanto ciò che in essa avviene è, pur essendo coscienti interiormente della legge, l'assumere moventi per le proprie massime che non sono la legge morale, bensì moventi derivanti dagli impulsi sensibili. È cioè "la tendenza dell'arbitrio a massime che subordinano il movente tratto dalla legge morale ad altri moventi (non morali)"[234], quali per esempio l'amor proprio[235]. Tale modo di agire corrotto distingue l'uomo cattivo. Affermare ciò comporta lo stabilire, come già Kant aveva

[224] Ibidem.
[225] Ivi, p. 27.
[226] Ibidem.
[227] Cfr. Ivi, p. 28.
[228] Ivi, pp. 28-29.
[229] Ivi, p. 29.
[230] Ibidem. In questo passo il filosofo sta parafrasando Rm 7, 16-21.
[231] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. 199.
[232] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., pp. 29.
[233] Ibidem.
[234] Ivi, pp. 29-30.
[235] Cfr. G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, p. 200.

fatto nella seconda *Critica*, un ideale morale altissimo[236], poiché secondo questa concezione della malvagità anche le azioni buone che non siano però compiute unicamente per la legge morale, e cioè per dovere, non saranno autenticamente buone ma tutt'al più giuste. Kant infatti distingue l'uomo "di buoni costumi" e l'uomo "moralmente buono"[237]. Sebbene anche il primo compia azioni conformi alla legge, per lui essa è difficilmente assunta come unico movente; il secondo invece compie sempre azioni conformi alla legge unicamente per dovere, cioè prendendo sempre come unico movente la legge morale. Il primo, scrive Kant, "osserva la legge secondo la lettera" mentre invece il secondo "secondo lo spirito"[238]. Qui si mostra così anche ciò che Kant attraverso la sua teoria del male radicale vuole evitare, e cioè che si scambi per uomini moralmente buoni uomini che seguono la legge unicamente in modo formale ed esteriore, unicamente "secondo la lettera". Egli vuole impedire che si fraintenda il compiere azioni conformi alla legge con il compiere azioni virtuose, poiché le due non sono la stessa cosa. È per questo motivo che si può intendere il male radicale anche come una forma di "falsità", che si insinua tra gli uomini che si pensano virtuosi, mentre invece sono ben distanti dall'esserlo.
Ci si avvia così verso la comprensione di cosa effettivamente sia questo male radicale secondo Kant. Esso, scrive quest'ultimo:

> Consiste invece propriamente nel riconoscere la legge subordinando però l'obbedienza ad essa ad impulsi sensibili: l'uomo è dunque cattivo perché inverte nelle sue massime, nell'atto di accoglierle, l'ordine morale dei motivi: egli fa del motivo dell'amore di sé e delle inclinazioni che ad esso si riattaccano la condizione dell'adempimento della legge morale, mentre invece quest'ultima dovrebbe essere accolta come unico motivo della massima, in quanto è la condizione suprema delle nostre inclinazioni sensibili. Da ciò ne possono anche scaturire azioni conformi alla legge, ma la perversione umana consiste proprio in ciò, nel fare consistere l'assenza di vizio flagrante per virtù, azioni che sono semplicemente conformi alla legge per azioni motivate dalla legge, nell'usare, si potrebbe dire, la legge per giustificarsi anziché lasciarsi condannare da essa. In questa menzogna è propriamente il male radicale, che non prende l'aspetto della rivolta, ma quello della falsità che si insinua inquinandolo alla radice nel rapporto con noi stessi e con gli altri.[239]

Kant prosegue poco dopo affermando finalmente che "ammesso tutto ciò, potremo allora chiamare questa tendenza una tendenza naturale al male, e, poiché bisogna pur sempre che essa sia colpevole per se stessa, potremo chiamarla *un male radicale*, innato nella natura umana (pur essendo, ciò non di meno, prodotto a noi da noi stessi)"[240]. È qui che così per la prima volta nel testo il termine "male radicale" compare. Tale tendenza al male dovrà dunque essere pensata come presente a priori nel concetto stesso di male, in quanto si dà come innegabile il primo postulato della ragion pratica: la libertà. Se l'uomo è libero e possiede in sé a priori la legge morale vorrà dire che all'uomo in quanto libero è data anche a priori la libertà di trasgredirvi in vari modi, e dunque la possibilità del male. Si deve infatti sempre tenere a mente che la legge morale non scompare mai dallo sguardo dell'uomo cattivo, egli la tiene sempre fissa di fronte a sé, salvo poi anteporvi altri moventi provenienti il più delle volte dagli impulsi sensibili, e ciò a causa appunto della propria tendenza al male. Sicché tali moventi non eliminano né oscurano la legge, che rimane chiara e forte dentro l'animo, ma finiscono per precederla, concedendole posizioni secondarie nell'indirizzare le massime. Tenendo dunque presente che tali impulsi sensibili sono presenti in ognuno di noi, così come la legge, si comprende

---

[236] A questa "idealità" dell'etica kantiana saranno mosse non poche critiche dai pensatori successivi, che rivedono non solo in essa, ma anche nel fatto che attraverso di essa si possa effettivamente raggiungere il Regno (come la dottrina del chiliasmo sostiene), un'infantile illusione. Potrebbe allora valere anche per l'etica kantiana ciò che Kierkegaard scrive nel suo *Il concetto dell'angoscia*: "Essa [l'etica] vuole portare l'idealità nella realtà, mentre invece il suo movimento non mira a sollevare la realtà verso l'idealità. L'etica addita l'idealità come scopo, presuppone che l'uomo sia in grado di raggiungerlo". S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia*, a cura di C. Fabro, Milano, SE, 2007, cit., p. 21. Cercheremo di approfondire la critica all'etica e alla conseguente teleologia morale kantiana nel capitolo dedicato alla dottrina del chiliasmo.
[237] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 30.
[238] Ibidem.
[239] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant,* cit., pp. 199-200.
[240] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 33.

in tal modo come la differenza tra l'uomo buono e l'uomo cattivo non sia una differenza dei moventi, bensì un fatto di "subordinazione" di essi. "Per conseguenza, l'uomo (anche il migliore) è cattivo solo perché egli inverte l'ordine morale dei moventi, quando li assume nelle sue massime"[241], si legge in un passo dell'opera. È dunque un fatto di subordinazione, di inversione dei moventi; l'amore di sé prende il sopravvento sulla legge. È questa la spiegazione che Kant ci fornisce di cosa sia il male radicale ed è proprio definire tale male come radicale a rafforzarne ancora di più il concetto. Radicale infatti sottintende un male che affonda le proprie radici nel profondo dell'animo dell'uomo e finisce per comprometterne l'intera condotta morale: "Questo male è radicale perché corrompe il fondamento di tutte le massime"[242], spiega il filosofo. È contro questo "nemico invisibile", nuovamente secondo l'eredità paolina[243], che l'uomo si trova a dover combattere.
Come mostra correttamente Otfried Höffe, con questa concezione del male basata sulla libertà umana e sulla coesistenza dei due principi nell'animo Kant si distacca da diverse concezioni classiche a riguardo[244]. Tra le varie Höffe ricorda la concezione naturalistico-biologica propria degli epicurei, così come ogni forma di ottimismo ingenuo che vede un uomo buono di natura ma reso poi cattivo dalle condizioni sociali. Anche la concezione opposta a quest'ultima viene però rifiutata dal filosofo, secondo lo studioso, cioè quella di un uomo per natura cattivo e dunque impossibile da risollevare dalla caduta nel male. L'autore intravede correttamente come la teoria kantiana del male si discosti ampiamente da tutte queste appena citate, ritagliandosi invece una posizione propria in cui si concepisce una coesistenza di bene e male nell'uomo, i quali verranno poi sviluppati dalla libera volontà[245], ammettendo sempre però anche la possibilità di un'inversione di percorso.
Si giunge così finalmente a una domanda essenziale*:* Da dove nasce questo male? È possibile individuarne un'origine? È tale domanda che ci riporta al "nodo misterioso"[246], come lo chiama Ballanti, della dottrina kantiana del male radicale. "Per un verso, il male appartiene alla libertà […] per l'altro, la libertà trova già in sé il *vulnus* di un male invincibile per lo sforzo umano"[247]. Sicché ci si potrebbe chiedere se tale male abbia in sé non solo una dimensione morale bensì anche una dimensione ontologica, indipendente dall'uomo. Eppure Kant non sembra mai aprire a questa strada, volendolo invece sempre riportare alla libertà umana, sebbene alle volte esso sembri quasi anticiparla. L'origine e la comprensione di questo fenomeno sono misteriose ai nostri occhi e gettano il nostro pensiero in un baratro:

> Il male radicale - innato nella natura umana e pur liberamente assunto, tendenza inestirpabile non legata a condizioni temporali, anteriore ogni atto e insieme nostro atto dato nel tempo - è insondabile perché le sue *archai* sprofondano in un rinvio in cui non sono fissabili punti fermi. L'*Ur*, la sua origine, non sta nel passato, in un tempo remoto, ma nel profondo, in una profondità che si avvita su se stessa risultando insondabile per la ragione. Il suo fondamento non appare localizzabile né nella sensibilità, che contiene troppo poco, né in una ragione malvagia e diabolica, che contiene troppo.[248]

Il male non potrà dunque avere fondamento nella sensibilità, poiché gli impulsi sensibili presi per se stessi non hanno la forza di sovvertire i moventi; così come non potrà averlo nella ragione, la quale non ha la possibilità di eliminare la legge morale, esistendo essa a priori in noi. Eppure, la domanda rimane nel profondo dello spirito, chiamando con forza per ottenere una risposta: *unde malum*? Essa è inaggirabile e Kant stesso dedica il quarto paragrafo, posto a conclusione del capitolo, a cercare una risposta. Il filosofo inizia subito affermando che origine significa "causa prima", la causa che precede

---

[241] Ivi, p. 37.
[242] Ivi, p. 38.
[243] "La nostra battaglia infatti non è contro la carne e il sangue, ma contro i principati e le potenze". Ef 6, 12. Cfr. a riguardo I. MANCINI, *Il mondo dei fini e la teologia in Kant*, in *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, p. 45.
[244] Cfr O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 261.
[245] Cfr. Ivi, pp. 261-262.
[246] R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in *Il male radicale*, cit., p. 24.
[247] Ibidem.
[248] Ivi, p. 25.

ogni effetto, e che essa può essere di due tipi: razionale e temporale. L'origine razionale, scrive Kant, considera "solo l'esistere dell'effetto", mentre invece l'origine temporale considera "l'accadere dell'effetto"[249] e dunque la sua causa prima nel tempo. Kant apre così a uno studio trascendentale del male, studiandone in un certo senso le condizioni di possibilità. Agli occhi del filosofo però l'indagine sul male non potrà che ricercarne l'origine razionale e non quella temporale, in quanto esso si riferisce alla libertà umana e non a una causalità fisica manifestantesi nel tempo. Come scrive Ballanti: "Contrariamente alla gnosi, che pretende di dire l'origine, o alla dialettica che rovescia il male nel bene, propria delle teodicee, per Kant alla fine, sull'*unde malum* è possibile offrire una risposta non in termini di origine, perciò causalistico-metafisici, ma solo trascendentali, ossia in termini di condizione di esperibilità"[250]. La ricerca dell'origine del male dimostra, nel testo kantiano, l'impossibilità di determinarne con certezza un'origine e la possibilità invece di stabilirne solo un "fondamento trascendentale"[251]. L'origine del male è infatti inarrivabile per la ragione, in quanto supera il limite, figura centrale nel pensiero del filosofo tedesco fin dalla prima *Critica*, invalicabile per l'intelletto umano. Così dunque "con ciò, Kant congeda ogni indagine metafisica sul male e ogni teodicea speculativa"[252].

Dinnanzi a questo iniziale tentativo di individuare un'origine del male, è inevitabile per Kant tornare ad imbattersi in quella vicenda che già, come si è cercato di mostrare nel secondo capitolo, aveva analizzato nel breve saggio *Inizio congetturale della storia degli uomini*: il dogma del peccato originale. Il filosofo fin da subito qui si discosta dalla convinzione che, a seguito del peccato dei progenitori, il male si trasmetta di generazione in generazione nell'uomo, in quanto di esso siamo noi a doverne portare la responsabilità e non possiamo invece essere incolpati per ciò di cui non siamo stati colpevoli, spiega il filosofo servendosi dei versi delle *Metamorfosi* di Ovidio[253]. Secondo Kant è l'uomo a portare in sé la responsabilità delle proprie azioni poiché, per quanto grandi possano essere i condizionamenti esterni, è sempre egli ad esercitare la propria libertà, direzionandola verso il bene o il male. Sicché si deve pensare la caduta nell'azione cattiva come derivante sempre da uno stato di innocenza dell'uomo[254]. Alla luce di ciò diventa ancora più evidente quanto non si debba, secondo il filosofo, ricercare l'origine temporale del male, bensì quella razionale. È proprio nella ricerca di questo secondo tipo di origine del male che Kant sembra riammettere il dogma del peccato originale, rifiutato invece in sede di ricerca temporale. La vicenda di Adamo ed Eva viene qui infatti riletta attraverso l'interpretazione morale kantiana della religione. Il comandamento divino risulta in questo luogo come la legge morale, alla quale i progenitori per primi scelsero di non dare ascolto, cadendo così dall'innocenza al peccato. La caduta nel male dei progenitori è spiegata qui da Kant seguendo le stesse linee guida utilizzate poche pagine prima per definire cosa fosse il male radicale. Egli infatti scrive che, nonostante la consapevolezza della legge, i progenitori iniziarono ad affiancare ad essa gli impulsi sensibili, iniziando così a compiere il dovere non "per il dovere". Da qui in poi presto gli impulsi sensibili presero il sopravvento sulla legge e furono posti come movente delle massime, e ciò condusse i primi uomini a peccare. L'assimilare le spiegazioni significa che tale caduta nel male è identica in ognuno di noi, e cioè che tutti noi pecchiamo allo stesso modo di Adamo.

È evidente però per il lettore come Kant in questi passi spieghi il modo in cui la tendenza umana al male si manifesti, ma non spieghi minimamente come essa si origini nell'uomo. Ciò rimane per noi "impenetrabile":

> Ma l'origine razionale di questa discordanza del nostro arbitrio relativamente alla maniera in cui esso pone al sommo, nelle sue massime, i moventi subordinati: l'origine razionale cioè di questa tendenza al male resta impenetrabile per noi, perché bisogna che essa stessa ci venga imputata, e, di conseguenza, quel fondamento primo di tutte le massime richiederebbe a sua volta l'adozione di una massima cattiva. Il male ha potuto

---

[249] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 41.
[250] R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in *Il male radicale*, cit., p. 26.
[251] Ibidem.
[252] Ibidem.
[253] Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, p. 42.
[254] Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, p. 42.

derivare solo da un male morale (non da semplici limitazioni della nostra natura); e tuttavia la disposizione originaria dell'uomo (che nessun altro fuori di lui ha potuto corrompere, se questa corruzione deve essergli imputata) è una disposizione al bene; qui non v'è dunque alcun fondamento, per noi comprensibile, da cui, per la prima volta, il male morale possa essere venuto in noi.[255]

Agli occhi di Kant è la Bibbia stessa a dimostrare ciò, è essa stessa a mostrare come l'origine razionale della tendenza al male nell'uomo sia incomprensibile. Essa rappresenta un uomo caduto nel peccato "per tentazione e non dunque come corrotto nel suo fondo"[256]. La ragione si trova così, confrontandosi con l'origine del male, dinnanzi a una sconfitta inevitabile, si trova proiettata in un abisso in cui le è impossibile trovare una via di uscita, può perciò anche servirsi del dogma per tentare disperatamente di orientarsi, ma pur facendo ciò l'origine del male radicale non può essere compresa. Nuovamente dunque, così come avveniva in quel saggio di filosofia della storia di molti anni precedente, sebbene con un'accezione ben differente, Kant offre qui una lettura simbolica della vicenda biblica della *Genesi*, ma tale lettura del peccato originale serve a Kant solo per esprimere in forma allegorica quella che è la tendenza al male presente in ognuno di noi, non certo invece per spiegarne quale sia l'origine. La dottrina kantiana del *radikal Böse* complica perciò le cose. Essa finisce infatti per scontrarsi con quel processo teleologico di miglioramento dell'essere umano, quel percorso in direzione del sommo bene, il quale non è stabilito fin dall'origine dei tempi ma che l'uomo può conquistarsi con l'impegno. L'orizzonte di speranza sembra insomma, a seguito della trattazione kantiana del male radicale, sempre più lontano; il Regno sembra farsi irraggiungibile. Kant ci presenta qui una situazione che risulta paradossale all'interno del contesto morale che si era impegnato a costruire fin dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* e poi nella *Critica della ragion pratica*, ovvero una situazione in cui la morale non basta. Come scrive Mancini: "Neppure il volere morale basta, perché c'è un male radicale che insidia la buona intenzione, e l'uomo finisce in preda ai desideri e agli impulsi della sensibilità"[257]. Il male radicale sembra minimizzare gli sforzi della volontà, per quanto essa si spenda nel cercare di orientare le proprie massime unicamente verso la legge, nella penombra si muove infatti sempre questa tendenza al male che finisce per sottrarci al dovere. La repubblica morale, il mondo dei costumi, il regno dei fini o il regno di Dio - i vari nomi che Kant nelle proprie opere dà al grande regno morale del bene - sembrano dunque irraggiungibili. Anche i postulati della ragione pratica, il vero momento nella filosofia kantiana in cui "la religione soccorre il dovere"[258], sembrano perdere di senso in quanto quel "rendersi degno del sommo bene", che allora sarà garantito dai postulati, risulta quasi impossibile per l'uomo avvinghiato nelle profonde radici del male radicale. La vetta del monte Sinai si fa irraggiungibile e la vista dell'orizzonte rimane nascosta dalle cime di questa montagna impossibile da scalare per l'uomo, in quanto le radici del male lo portano continuamente a inciampare lungo il percorso, allontanandogli la meta. "La speranza nella realizzazione del sommo bene sembra però compromessa anche quanto alla sua prima condizione, il requisito della moralità, che nella seconda *Critica* almeno fino a un certo punto veniva considerato 'in nostro potere'. Tale speranza infatti incontra un ostacolo preliminare […]: il problema dell'effettività, universalità, radicalità e inestirpabilità del male morale" [259], come scrive Gerardo Cunico. Il male lacera e infetta in profondità il cuore dell'uomo, "ne avvelena il sangue delle vene e delle arterie morali"[260]. Esso sembra corrompere l'intero quadro morale kantiano, distruggendone il percorso teleologico tracciato fin dai primi scritti sulla filosofia della storia. "Questa irruzione nel ben tessuto mondo razionale kantiano di un motivo oscuro e irrazionale come questo del male radicale"[261], ci allontana dalla possibilità di raggiungere quel fine della storia che l'uomo ha la possibilità di costruire giorno dopo giorno. Il male radicale, dunque, è la vera resistenza alla realizzazione etica del

[255] Ivi, pp. 45-46.
[256] Ivi, p. 46.
[257] I. MANCINI, *Il mondo dei fini e la teologia in Kant*, in *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, cit., p. 35.
[258] P. GRASSI, *La riduzione illuministico-liberale*, in *Filosofia della religione. Storia e problemi*, cit., p. 59.
[259] G. CUNICO, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, cit., p. 295.
[260] I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Genova, Marietti, 1986, cit., p. 47.
[261] Ibidem.

regno di Dio sulla terra. È nel male radicale, la ferita portata dal nemico invisibile, che si apre dinnanzi ai nostri occhi lo spettacolo drammatico dell'uomo. Sembra essere un'autentica tragedia infatti quella umana, in cui vi è la possibilità di determinare liberamente la propria volontà, ma sempre sotto l'assedio del nemico che impedisce che ciò avvenga, o meglio che orienta tale volontà a sé stesso come punto di fuga. In più la domanda "*unde malum*?" non trova risposta né nella voce della teodicea di Giobbe, né nel gesto di introspezione umano che si chiede "da dove nasce in me tale male? Perché cedo continuamente ad esso?". Il male radicale, nemico invisibile e invincibile, sembra così combattere con armi impossibili da distruggere per la "virtù in lotta" designata da Kant nella sua filosofia morale. Osserva con finezza Ballanti:

> Da sempre l'uomo conosce il naufragio di fronte all'irrompere dell'immane potenza del negativo: l'angoscia di Edipo e di Giobbe, insieme allo sgomento di Paolo - '*Infelix ego homo, quis me liberabit de mortis corpore huius*?' (Rm 7, 24-25) - sembrano unire, per un attimo, l'universo greco e quello biblico in un unico paradigma esistenziale segnato dal dolore dinnanzi alla strutturalità del male. Questa coscienza ('*et quaerebam, unde malum, et non erat exitus*' lamenta Agostino in *Conf.* VII, 7, 11) inevitabilmente reca con sé una dislocazione del senso del mondo: il male, esperito nella sua radicalità, come rinvio a un'incrinatura che lede le strutture dell'esistere, sospendendo l'illusoria aspettativa della debellabilità del negativo per *bona voluntas*, schiude a un giudizio radicalmente problematizzante rispetto a ogni etica magnanima di valori e virtù. Il male, così esperito, sia che promani dagli abissi di inumanità celati nei torbidi sotterranei della volontà, sia che nasca dal contesto mondano nel suo complesso, sempre è fonte di uno sgomento, di un *horror sui* o di un *horror mundi* che rinviano a un peccato d'origine ontologico le cui origini, come avverte Kant, restano ultimamente imperscrutabili.[262]

Che una tale, desolante, tendenza al male abbia oramai affondato le proprie radici nel profondo del cuore dell'uomo non necessita nemmeno di dimostrazioni logiche, ci dice Kant[263], in quanto l'esperienza quotidiana ci offre già troppi tragici esempi evidenti di ciò. Il dramma è posto sotto gli occhi di tutti. Kant stesso ricorda come basti pensare alle "stragi di Tofoa, della Nuova Zelanda, delle Isole dei Navigatori, ed anche quelle che non cessano mai nei vasti deserti del nord-ovest dell'America"[264] . Oppure basterà secondo il genio tedesco soffermarsi semplicemente sui governi degli stati principali nel contesto internazionale, dove regna l'ingiustizia e una sorta di forma progredita di stato di natura[265]. La semplice esperienza quotidiana ci fa apparire ridicola l'idea di un mondo retto dalla virtù e di un rapporto tra stati il cui valore supremo sia il diritto. Di fronte a tutto ciò ci appare assurda insomma l'idea di un cosmopolitismo. Scrive Kant: "Il chiliasmo filosofico, che spera in uno stato di pace perpetua, fondato sulla federazione dei popoli come repubblica mondiale, è - precisamente come il chiliasmo teologico, che fa assegnamento sul completo miglioramento morale di tutto il genere umano - messo generalmente in ridicolo come una stravaganza"[266]. È qui che emerge per la prima volta un'espressione chiave, già citata precedentemente, per la nostra ricerca su Kant: chiliasmo. Non è questo il luogo per approfondire questo concetto, a cui dedicheremo invece interamente un altro capitolo[267] e in cui si racchiude quasi tutto il senso di questa nostra indagine su Kant, ci basti ricordare però qui che il filosofo tedesco intende questo termine come un sinonimo di "millenarismo" che, come scrive Nicola Abbagnano nel suo *Dizionario di filosofia,* è un termine per intendere un progresso verso uno stato di perfezione[268]. È proprio tale processo di miglioramento

---

[262] R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in *Il male radicale*, cit., pp. 21-22.
[263] Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, p. 33.
[264] Ivi, p. 33.
[265] Cfr. Ivi, pp. 34-35.
[266] Ivi, p. 35.
[267] Si cercherà di esporre approfonditamente il tema nel capitolo dedicato, subito dopo aver attraversato la *Fondazione della metafisica dei costumi* e il lì presente concetto di regno dei fini. In riferimento a questo affascinante tema ci serviremo dei brillanti studi di Gerardo Cunico, in particolare del suo *La speranza e il senso*, e del suo *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*.
[268] Cfr. N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero, Torino, Utet, 2005, p. 153.

umano verso uno stato di perfezione che sembra essere ridicolizzato e reso impossibile dalla dottrina kantiana del *radikal Böse*, in ciò sta tutto il senso di questo capitolo.
Anche di fronte a questo spettacolo desolante che non sembra portare in sé alcuna possibilità di risollevamento, Kant non abbandona però l'uomo a quello che appare come un tragico e inevitabile destino. Come scrive Theodor Adorno: "Il segreto di Kant è l'impossibilità di pensare fino in fondo la disperazione"[269]. Le ultime righe del primo capitolo infatti riaccendono un barlume di speranza nella possibilità dell'uomo di conquistarsi quell'orizzonte. Riferendosi nuovamente al dogma del peccato originale, Kant scrive che esso ci riconsegna un uomo caduto certamente nel male per tentazione "ma anche come un essere ancora capace di *miglioramento*"[270]. Prosegue poco dopo: "Di modo che all'uomo caduto in tentazione, il quale, insieme col cuore corrotto, conserva pur tuttavia una buona volontà, vien lasciata la *speranza di un ritorno al bene*, da cui si è allontanato"[271]. Con questa frase il filosofo conclude il primo capitolo. Tale possibilità di risollevamento, di ritorno verso un bene perduto ma ancora desiderato e posseduto dentro di sé, potrà però concretizzarsi solo tramite uno sforzo, un impegno morale dell'uomo. Esso sarà un continuo tentativo di contrastare la tentazione che cerca di piegarlo ai suoi impulsi sensibili e all'amore di sé, allontanandolo così dalla legge. La possibilità di questo ritorno, come si è cercato di mostrare già nel secondo capitolo, è l'opportunità per l'uomo di ritornare a camminare i giardini dell'Eden, non più però l'Eden dei progenitori, ma un Eden razionale in cui a dominare tra gli uomini e gli stati sarà la legge morale. Se da un punto di vista storico-politico questo metaforico Eden è un paradiso di pace perpetua e cosmopolitismo, da un punto di vista religioso esso è il regno di Dio sulla terra, verso il quale Kant inizia qui a dirigersi per poi giungere a trattarlo nel terzo capitolo dell'opera. Se tale chiliasmo o millenarismo, il percorso verso il perfezionamento dell'essere umano, risulta continuamente ostacolato dal male radicale, ciò nondimeno esso deve essere pensato come possibile, e proprio in quanto possibile ecco allora che l'uomo dovrà perseguirlo, sempre secondo la dottrina del "se tu puoi migliorarti, allora devi migliorarti". Il male radicale, insomma, deve poter essere vinto. Scrive Kant che "è necessario tuttavia che questa tendenza possa essere vinta"[272] poiché, a pensarci bene, questo male non è altro che una forma di "perversità del cuore"[273], il quale è troppo debole per seguire la legge e finisce sempre per ricadere nelle tentazioni. Se dunque la specie umana percorre una storia in cui può dirigersi verso il meglio, verso il continuo perfezionamento, allora tale male è la radice malata da rimuovere per permettere al grande albero del bene di crescere forte, così da ospitare nella propria ombra l'intero genere in quel regno che ancora fatichiamo a intravedere. "Il male radicale della natura umana […] costituisce quella putrida piaga della nostra specie, che, fino a quando non l'avremo eliminata, impedisce al germe del bene di svilupparsi, come invece farebbe certo senza di essa"[274].
In sintesi dunque, il male radicale impedisce il germogliare della disposizione umana al bene, rallentando così la salita del genere umano alla vetta del monte, eppure non si tratta di qualcosa di insuperabile, ci dice qui Kant, e questo superamento deve essere pensato come possibile, poiché *in interiore homine* abita la legge morale, la quale richiama continuamente con forza l'uomo a se stessa. Essa gli ordina in continuazione di diventare migliore, di "ristabilire la disposizione al bene come movente supremo"[275], e poiché essa non può comandare all'uomo qualcosa di impossibile, allora all'uomo è data possibilità di redenzione.
Ma come potrà avvenire questo ritorno al bene? Esso potrà realizzarsi solo tramite una forma di rivoluzione interiore, una vera e propria "conversione del cuore", che permetterà all'uomo di guadagnarsi l'orizzonte di speranza attraverso il superamento della tendenza al male. Scrive a

---

[269] T. W. ADORNO, Dialettica negativa, trad. it. di C.A. Donolo, Torino, Einaudi, 1970, cit., p. 348. Il passo è riportato anche in epigrafe al sopra citato G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, Pisa, Edizioni ETS, 2002, p. 15.
[270] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 46.
[271] Ibidem.
[272] Ivi, p. 38.
[273] Ibidem.
[274] Ivi, p. 40.
[275] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. 201.

riguardo Cunico: "Si accende qui una dialettica più complessa che coinvolge la speranza rivolta al superamento di questa figura cruciale di male, con la quale Kant rinnova la tematica religiosa (profetica ed evangelica) della 'conversione' (*metánoia*) etica come "ritorno" (*teshuva*) dal male al bene"[276]. Assumendo l'ottica del possibile processo di conversione e miglioramento, ecco che allora la dottrina kantiana del male radicale assume un valore completamente differente. Se fino a poche pagine fa esso sembrava infatti presentarsi come la fine del percorso, come un vicolo cieco, adesso invece si mostra come inizio del viaggio. In fin dei conti, Kant già nel saggio *Inizio congetturale della storia degli uomini* scriveva che la storia della libertà inizia dal male. Ammettere la presenza del male è un atto necessario che ognuno di noi tramite un gesto di introspezione, uno sguardo interiore, deve riconoscere. È il tema dell'onnicolpevolezza. Riconoscere la presenza della tendenza al male in ognuno di noi è l'atto primo di conversione, è il momento iniziale su cui costruire il percorso di perfezionamento morale che ci potrà condurre poi verso il regno. Si tratta dunque di "partire dal presupposto che nessun uomo sia esente dalla tendenza al male morale e lavorare al suo superamento in noi e fuori di noi"[277], scrive a riguardo nuovamente Cunico. Si capisce così quanto importante sia la dottrina kantiana del male radicale all'interno del percorso teleologico verso il meglio, verso il regno. All'interno della filosofia del chiliasmo, il male è ostacolo ma anche punto di partenza, è radice che può ostacolare la scalata verso la vetta del monte Sinai o darci lo slancio per raggiungerla. Il fatto che l'uomo possa effettivamente redimersi da tale male deve essere presupposto, come si diceva, in quanto la legge morale interiormente gli comanda di migliorarsi, ed essa non può comandargli qualcosa di impossibile. Tuttavia, ciò non significa che l'uomo da solo sia in grado di redimersi completamente dal male. Kant non dimentica infatti ciò che aveva detto nella *Critica della ragion pratica* e sa benissimo come quest'ultimo debba necessariamente sforzarsi nel miglioramento, così come sa però che a tale sforzo si accompagna la speranza nella collaborazione divina, che cioè Dio aiuti nel percorso e soprattutto che poi ricompensi lo sforzo con il sommo bene. Kant insomma si ricorda sempre di come l'uomo non possa salvarsi da solo e di come per quanto grande sia lo sforzo, necessario, di migliorarsi, serva infine l'aiuto divino. Quest'ultimo non deve essere tuttavia pensato come un qualcosa che alleggerirà lo sforzo morale umano. La grazia divina non sostituisce l'impegno morale, "ma piuttosto lo presuppone"[278]. Scrive Riconda: "L'uomo deve dunque sforzarsi di diventare migliore, di realizzare in sé una umanità gradita a Dio e fare tutto quello che è in suo potere a questo fine, sostenuto dalla consapevolezza (un atteggiamento che Kant chiama di umile fiducia) che se tutto ciò che è in suo potere non basta Dio lo aiuterà a realizzare quel Bene a cui mira"[279]. È così che Kant si apre al tema della grazia. Essa è l'aiuto divino a raggiungere il sommo bene, che l'uomo dentro sé desidera ardentemente, ma non precede la virtù, bensì la segue e la presuppone. È tale umile fiducia, come ricorda Riconda, a identificare l'atteggiamento umano nei confronti dell'aiuto divino, una umile fiducia "che la grazia divina supplirà […] alla nostra insufficienza congenita"[280]. È il tema già presente nella sopra citata lettera a Lavater, alla quale possiamo ora aggiungere una frase prima non riportata, che solo adesso può essere compresa a pieno: "Data la santità della sua legge e il male insuperabile del nostro cuore, Dio deve necessariamente serbare nascosta nella profondità del suo consiglio un qualche supplemento alla nostra manchevolezza, in cui possiamo umilmente avere fiducia, se facciamo tutto ciò che è in nostro potere per non esserne indegni"[281].

Questo tema della collaborazione tra uomo e Dio, tra sforzo morale teso al miglioramento e grazia divina, trova spazio di trattazione nella *Annotazione generale*, posta a conclusione del capitolo. Essa è aperta da Kant con una frase significativa, che ricorda come prima di tutto debba esservi il compito umano di migliorarsi e solo da lì possa seguire un eventuale aiuto divino: "Bisogna che l'uomo si faccia da se stesso quello che egli è dal punto di vista morale, o quello che deve diventare: buono o

---

[276] G. CUNICO, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, cit., p. 295.
[277] Ivi, p. 297.
[278] Ivi, p. 300.
[279] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. 201.
[280] Ibidem.
[281] I. KANT, *Lettere a Lavater*, in I. Kant, *Il male radicale*, a cura di R. C. Ballanti, Milano, Garzanti, 2014, cit., p. 124.

cattivo"[282]. È qui che il barlume di speranza di rinascita dal male prende forma, è qui che si mostra come la possibilità di un risollevamento dal male al bene non possa essere negata. Il germe del bene rimane sempre presente dentro di noi, esso è indistruttibile e ci spinge ad adeguare le nostre massime alla santità della legge. La capacità di fare ciò, la buona condotta morale, è chiamata da Kant "virtù" ed essa è, sulla scia della seconda *Critica*, un qualcosa che deve ammettere in sé un progresso infinito. Sicché tale miglioramento del genere umano è pensato dal filosofo non solo tenendo a mente il postulato di Dio garante del sommo bene, bensì anche dell'immortalità, del progresso infinito che il genere deve perseguire per giungere alla santità, alla perfezione morale. Kant espone qui la dottrina della "conversione del cuore", a cui si faceva riferimento poco sopra. Egli ci dice che esteriormente per diventare uomini virtuosi occorre un cambiamento dei costumi. Aristotelicamente infatti, per giungere alla *virtus pheanomenon* occorre uno sforzo progressivo di correzione della propria condotta e di rafforzamento delle massime. Ma al fine di diventare un uomo moralmente e non solo legalmente buono e virtuoso, cioè internamente e non solo esternamente, serve un atto più radicale e decisivo. Scrive Kant che:

> Non basterà a tal fine una riforma progressiva, fin tanto che rimane impura la base delle massime; ma bisogna ottenerlo mediante una rivoluzione nell'intenzione dell'uomo […]. Egli può diventare un uomo nuovo solo mediante una specie di rinascita, mediante quasi una nuova creazione (Vangelo secondo S. Giovanni, III, 5; confrontato con I, Mosè. I, 2) cioè mediante un cambiamento di cuore.[283]

È evidente come il riferimento kantiano non sia qui solo il citato *Vangelo di Giovanni*, bensì come in questi passi risuonino anche le parole di Paolo nella *Lettera agli Efesini*, laddove Paolo parla a questi ultimi invitandoli a perseguire quell'unica "speranza alla quale siete stati chiamati"[284], speranza che si dà solo in Dio, poiché solo in lui gli uomini potranno non essere più "fanciulli in balia delle onde"[285], trasportati dalle passioni senza stabilità. Serve così una morte per rinascere, una rinascita dall'alto, un abbandonare il vecchio io per vestirne uno nuovo di vesti tessute dalla legge morale, vera parola divina. Si tratta dunque di abbandonare "l'uomo vecchio che si corrompe seguendo le passioni ingannevoli […] e a rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella vera santità"[286]. È la dottrina evangelica della *metánoia* che Kant intende quando parla di "rivoluzione del cuore".
È a partire dalla conversione del cuore che deve originarsi anche la seconda forma di conversione, cioè quella dei costumi. "L'educazione morale"[287], come la chiama Kant, lo sforzarsi a migliorare, presuppone la rivoluzione interiore. È solo attraverso questa duplice forma di conversione che l'uomo potrà far germogliare la disposizione originaria al bene che ognuno, anche "l'uomo più limitato"[288], possiede dentro di sé. Tale possibilità di miglioramento, come già precedentemente il filosofo tedesco accennava, non è in contraddizione con la tendenza umana al male, ma anzi è proprio la tendenza al male, ripete qui, che deve necessariamente essere presupposta per iniziare a dirigersi verso il bene. È in questo modo che Kant, in conclusione di capitolo, riprende le frasi con le quali lo aveva aperto. Se infatti a inizio capitolo Kant sondava la possibilità di entrambe le alternative di percorso per l'uomo, dal bene al male e viceversa, nell'*Annotazione generale* emerge chiaramente una forma di "progressione indefinita dal male al meglio"[289], un progresso in cui agli sforzi dell'uomo si aggiunge la grazia divina. È dunque nuovamente un percorso, quello kantiano, verso il Bene interpretabile attraverso la parabola dei talenti. Solo sviluppando il proprio talento l'uomo potrà percorrere la via verso la vetta del monte Sinai e da lì sperare in Dio, postulato della ragion pratica, affinché

---

[282] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 47.
[283] Ivi, p. 51.
[284] Ef 4, 4.
[285] Ef 4, 14.
[286] Ef 4, 20.
[287] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 52.
[288] Ibidem.
[289] Ivi, p. 55.

quest'ultimo ricompensi la fatica della sua salita con il sommo bene. Il filosofo conclude infatti il capitolo con le parole:

Secondo la religione morale (come è solo quella cristiana, fra tutte le religioni conosciute) è un principio fondamentale che ciascuno è tenuto a fare tutto quanto egli può, per diventare un uomo migliore, e che solo quando egli non ha lasciato inoperoso il talento confidatogli (Luca, XIX, 12-16), quando ha utilizzato la disposizione primitiva al bene, per diventare un uomo migliore, egli può sperare che, mediante una cooperazione superiore, venga completato ciò che non è in suo potere.[290]

È un processo infinito quello che dunque impegnerà la specie umana nel proprio tentativo di dirigersi verso il Bene, ma esso parte da qui, dalla rinascita dell'uomo nuovo a seguito della presa di coscienza dell'onnicolpevolezza. L'uomo vecchio deve nascere a nuova vita, tentare di spogliarsi della propria contraddittorietà, del proprio essere costituito di luci e ombre, tendenze al male e disposizioni al bene. Si tratta di un individuo che contiene in sé una dualità, resa possibile dalla propria libertà, che lo rende capace di azioni sublimi così come di bassezze. È un uomo simile a quello dei *Pensieri* pascaliani, sintesi di miseria e grandezza; è l'uomo del sottosuolo di Dostoevskij, con ideali che lo slanciano verso l'alto ma che poi, nella vita concreta, dimentica nel suo vivere miseramente. Eppure il lato luminoso rimane sempre lì, dentro la profondità dell'animo, cercando di farsi spazio. Sarà questa luce interiore a doversi sprigionare affinché il grande processo teleologico si concretizzi. Quando questa "potenzialità di perfezione morale" del genere si sarà fatta atto, Dio vivrà in mezzo alla pace perpetua degli uomini. È qui che il grande processo teleologico verso il regno inizia, questo è il primo passo da compiere: superare la resistenza del male radicale attraverso la conversione del cuore. "La vera riforma, o rivoluzione, può nascere solo da un uomo che, ascoltando la voce del comando morale, persegue il bene per sé, incondizionatamente, entrando in quella sfera superiore che è il regno dei fini o, evangelicamente, il regno dei cieli"[291].
Questo percorso teleologico porta con sé dunque inevitabilmente il concetto di fine, del fine dell'uomo a questo mondo. La vita è infatti un sistema complesso e in essa non si può dare l'assenza di cause finali, di fini, i quali è l'uomo stesso a determinare a seconda del modo in cui orienta la propria libera volontà verso il male o verso il bene. Scrive Renato Lazzarini: "La vita non si spiega con il sistema delle semplici cause efficienti, ma esige le cause finali"[292]. È pertanto inevitabile che il discorso antropologico sulla compresenza di male e bene porti con sé anche una forma di giudizio teleologico, tema che Kant aveva già sviluppato nella celebre *Critica della capacità di giudizio*. Nell'opera sulla religione il fine umano è descritto a chiare lettere: un progresso verso il meglio, un miglioramento costante. Questo progresso si costruisce sul grande talento che l'uomo possiede e deve sviluppare: la disposizione al bene. Essa è ciò che dobbiamo concepire come "una capacità, una abilità colla quale, traverso le prove e gli urti dell'esperienza, egli [l'uomo] riesca ad emanciparsi progressivamente dall'animalità, che è in lui, e che tenderebbe a legarlo al determinismo degli istinti"[293]. Tale processo teleologico, tale escatologia che *può* condurre al regno, è l'uomo a costruirla passo dopo passo, sviluppando o la propria disposizione al bene o la propria tendenza al male. Quando Kant, due anni dopo l'opera sulla religione, scriverà *La fine di tutte le cose*, il tema trattato sarà esattamente questo. In quello scritto il filosofo parla di un fine morale del mondo che sarà determinato da null'altro che dalla condotta umana. "Noi dovremo anche aspettarci per l'eternità le conseguenze conformi al nostro merito e alla nostra colpa, sotto il dominio del buono e del cattivo principio"[294] si legge qui scritto. Ma già il fatto che, all'epoca di Kant, si metta a tema la necessità di una conversione del cuore, è segno di una prosperità dei tempi, è segno insomma secondo il filosofo che abbiamo buon

---

[290] Ivi, p. 56.
[291] R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in *Il male radicale*, cit., pp. 41-42.
[292] R. LAZZARINI, *Il male nel pensiero moderno. Le due vie della liberazione*, Napoli, Libreria editrice Francesco Perrella S.A., 1936, cit., p. 296.
[293] Ivi, p. 299.
[294] I. KANT, *La fine di tutte le cose*, in I. Kant, *Il male radicale*, a cura di R. C. Ballanti, Milano, Garzanti, 2014, cit., p. 241.

diritto di sperare che il regno di Dio giunga "piuttosto in maniera simile all'ascesa di Elia in cielo che non a quello dello sprofondamento nell'inferno di Core e della sua banda"[295]. Come scrive Carlo Vinti a riguardo: "L'uomo, quale essere morale, non ha estranea l'intenzione della ricerca del regno di Dio, il che equivale, se la ricerca è costante, ad un primo possesso di esso"[296]. È l'uomo "proprio in quanto essere morale" ad essere il fine di tutte le cose. È un processo, quello che condurrà l'uomo verso il fine di tutte le cose, che sarà dunque determinato dalla vittoria o dalla sconfitta del buon principio nel suo scontro con il *radikal Böse.* Scrive Lazzarini: "Un volta operata questa inversione della inversione originaria nei riguardi degli impulsi, sarà possibile il progressivo insinuarsi nel campo dei fenomeni della legge della libertà, nella quale si deve cercare lo scopo ultimo del mondo"[297]. È a tutti gli effetti una palingenesi quella che deve avvenire, come mostra Lazzarini, è ciò che Gioberti chiama "incielamento", ovvero il mutamento verso un mondo giusto e sorretto dalla libertà[298], che potrà realizzarsi solo in un processo infinito, all'interno del quale ogni uomo si deve posizionare tramite il proprio sforzo morale. È questo complesso percorso dunque a segnare la possibilità del dischiudersi di un ideale regno di Dio. Lazzarini sintetizza brillantemente tutto ciò:

> Poiché 'il fine della natura non è nella natura' è necessario cercare nell'uomo. E a seconda che questo voglia vivere moralmente o no, il fine del mondo fenomenico sarà nel bene o nel male. Si spiega allora come la Provvidenza debba avere per oggetto non la natura nella misura in cui essa realizza indifferentemente il bene o il male, ma la costituzione di quel Regno di Dio, ossia il regno della libertà interna ed esterna, regno dove le persone sono fini non mezzi, e dove quindi trova la sua giustificazione la Provvidenza dei particolari nel raggiungimento dei fini particolari.[299]

Sicché, come mostra lo studioso, all'uomo è affidata una grande responsabilità: la possibilità di una teleologia del mondo nel bene, così come la possibilità di una anti-teleologia del mondo nel male[300]. Sta all'uomo scegliere. È l'uomo che deve trovare il coraggio di agire non come il servo infingardo della parabola, sotterrando il proprio talento, bensì di investirlo affinché tale dono possa portare i propri frutti[301]. Da ciò dipende il fine di tutte le cose.
L'esito di questa possibile teleologia o anti-teleologia si dà nel risultato dello scontro tra il buono e il cattivo principio, tra il male e il bene. Sarà la scelta dell'uomo a permettere dunque la possibilità dello spalancarsi della via verso il regno di Dio, piuttosto che del percorso in direzione diametralmente opposta. Questo scontro è figurativamente messo in scena da Kant attraverso la trattazione dell'evento cristologico nel secondo capitolo dell'opera, intitolato: *Della lotta del principio buono con il cattivo per la signoria sull'uomo*.
Per concludere, molto interessante è l'interpretazione che Karl Jaspers fornisce di tutto ciò nel suo *Il male radicale in Kant*, trascrizione di una conferenza tenuta dal filosofo nel 1935 a Zurigo, che merita una nostra breve riflessione finale prima di passare al prossimo capitolo. Jaspers ritiene che la filosofia kantiana, soprattutto lo scritto sulla religione, esponga la radicale incatturabilità del male, la consapevolezza cioè di come la pretesa di sintetizzare l'essenza di quest'ultimo in un singolo concetto sia un'autentica forma di illusione. Il male nella filosofia del pensatore di Königsberg è, secondo l'interpretazione jaspersiana, destinato al campo del non-sapere. Jaspers condivide l'idea kantiana della radicale differenza tra il male che fenomenicamente, storicamente, si presenta, e la noumenicità del male in sé, che resta invece inattingibile. Anche il grande male totalitario che, nel tempo a lui contemporaneo, fa breccia nella storia dell'epoca, non è il male in sé. Si ricordi a riguardo il confronto del filosofo con Hannah Arendt[302]. Nonostante il nostro intelletto cerchi costantemente di figurarsi

---

[295] Ivi, p. 243.
[296] C. VINTI, *Mondo dei fini e storia*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, cit., p. 237.
[297] R. LAZZARINI, *Il male nel pensiero moderno. Le due vie della liberazione*, cit., p. 311.
[298] Cfr. Ivi, p. 312.
[299] Ivi, p. 315.
[300] Cfr. Ivi, p. 317.
[301] Cfr. Mt 25, 19-30.
[302] Cfr. K. JASPERS, *Il male radicale in Kant*, a cura di R.C. Ballanti, Brescia, Morcelliana, 2011, p. 11.

cosa il male sia, servendosi di rappresentazioni storiche nelle quali tende a identificarlo, secondo Jaspers, perfettamente in accordo con l'affermazione kantiana del "nemico invisibile", "il tratto decisivo del male radicale è che non posso averlo di fronte agli occhi come un oggetto"[303]. Ed ecco che, proprio in virtù di questa impossibilità di fissare il male entro una definizione precisa che ne catturi l'origine e l'essenza, compare in queste pagine per la prima volta nella filosofia di Jaspers il termine *Umgreifende*, termine con il quale, nel suo pensiero successivo, l'autore identificherà l'essere inoggettivabile che abbraccia ogni ente. È la filosofia trascendentale kantiana, la filosofia dei limiti, che costituisce terreno fertile per l'inizio jaspersiano della costruzione di questo concetto, in quanto è nella filosofia critica che Kant, analizzando trascendentalmente le condizioni di possibilità della conoscenza e dell'agire morale, rimanda costantemente all'individuazione di limiti che circoscrivono le possibilità dell'intelletto e della ragione, ma rimanda sempre anche a un'alterità che quei limiti ha già da sempre valicato. Così come per Paul Ricoeur il pensiero di Kant, compreso quel "midrash" filosofico del dogma del peccato originale[304] che è il trattato sulla religione, è "un pensiero dei limiti"[305], anche secondo Jaspers l'intera filosofia Kantiana è una forma di "ermeneutica del limite"[306]. È il limite nella filosofia del genio tedesco a circoscrivere l'ambito del sapere, ma allo stesso tempo a dischiudere anche il campo del non-sapere, aprendosi all'enigma, al mistero e al paradosso. Così è proprio grazie al concetto kantiano di limite che *l'umgreifende* di cui parla Jaspers, che in quest'opera è una forma di primordiale alterità inoggettivabile e non ancora l'essere trascendentale di cui il filosofo parlerà in seguito, prende vita una volta "congedato il gesto 'prensile' del *Be-greifen*, del *cum-capere*, deposta la pretesa definitoria"[307]. Abbandonato il lato rigoroso del conoscere, il limite dischiude il campo del possibile e, più in grande, della trascendenza. Già nella *Metafisica* Jaspers lo rivelava esplicitamente: "Il luogo della trascendenza non è né l'aldiquà né l'aldilà, ma il limite"[308]. L'intera filosofia kantiana, comprende brillantemente Jaspers in questo testo, si costruisce sui limiti, sui bordi che il criticismo ha tracciato rigorosamente. Ci sono però dei luoghi di essa che, più di altri, si stanziano sul limite, sul filo del rasoio, primo fra tutti proprio il male radicale, che nella sua dichiarata incomprensibilità apre lo spazio, in definitiva, della religione. "Tale limite della ragione è, per Kant, l'origine di ciò che in lui si potrebbe ancora chiamare religione"[309], scrive Jaspers. Sono i limiti della ragione umana, presentati nel saggio sulla religione attraverso l'impossibilità di raggiungere le radici del male, a interessare Kant da entrambi i versanti, ovvero riguardo a ciò che contengono e ciò che lasciano. Mai come in Kant, secondo Jaspers, il limite separa ma al contempo collega, e gioca un ruolo decisivo, quasi catartico, per la ragione umana. Nel limite, infatti, si dà una possibilità di ascesi, poiché esso "purifica lo sguardo, illumina gli orizzonti"[310]. Esso elimina gli orizzonti finiti, falsi e illusori, per illuminare quelli autentici; esso vincola l'uomo e al contempo lo libera dall'inganno. La filosofia dei limiti, manifesta anche nella trattazione del male radicale, rigetta la ragione umana nelle profondità più irraggiungibili di sé stessa, portandola a scontrarsi con i propri confini. Essa capisce che c'è un limite invalicabile, oltre il quale non può giungere, al di là di esso si trova la spiegazione dell'origine del male. D'altro canto, ricordando altri saggi kantiani oltre a quello appena considerato sulla religione, è difficile non concordare con la prospettiva jaspersiana, secondo la quale in Kant: "tutto aspira a consegnare il male all'enigma, a quell'ignoto inespugnabile dove non giungono la volontà, le solidificazioni concettuali, i sistemi, e neppure le teodicee"[311]. Come recitava il titolo del celebre trattato, ogni tentativo di teodicea fallisce. È così che il male, nella costante ricerca umana di trovarvi una spiegazione guardandosi attorno o innalzando lo sguardo verso l'alto, finisce per essere abbandonato allo spazio dell'indecifrabile, che

[303] Ivi, p. 49.
[304] Cfr. P. RICOEUR, *Kant, il male radicale e la religione*, a cura di I. Bertoletti, Brescia, Morcelliana, 2023, cit., p. 8.
[305] Ivi, p. 17.
[306] K. JASPERS, *Il male radicale in* Kant, cit., p. 15.
[307] Ivi, p. 17.
[308] K. JASPERS, *Metafisica*, a cura di U. Galimberti, Milano, Mursia, 1972, cit., pp. 101-102. Cfr. A riguardo Ibidem.
[309] K. JASPERS, *Il male radicale in* Kant, cit., p. 66.
[310] Ivi, p. 19.
[311] Ivi, pp. 21-22.

spinge costantemente l'uomo a sprofondare nelle più profonde intimità di se stesso, nella ricerca di un'origine, di una prima radice irraggiungibile. È questo tornare alle radici, all'abisso della propria libertà, che permetterà all'uomo di dischiudere e illuminare i propri orizzonti autentici. Per fare ciò tuttavia, come scrive Ballanti, si dovrà: "sprofondare fino al fondo dell'oscuro *Abgrund* del cuore umano, esperire lo scacco di ogni sforzo, intellettivo e pratico, rispetto al male"[312]. È il male, dimensione legata alla libertà, a spingerci a sprofondare, a "immergerci"[313], in noi stessi, anche quando non vorremmo farlo. La grandezza della filosofia kantiana costringe ognuno di noi, che "vorremmo, in realtà, oscurare l'origine, non ascoltare il silenzio"[314], a pensare e "cogliere il punto in cui l'origine stessa deve diventare in noi parola"[315]. Tutto ciò, secondo Jaspers, ci crea sgomento, angoscia derivante dal volgere lo sguardo nell'abisso della propria libertà, ma è solo attraverso questo sentimento di angoscia che può purificarsi lo sguardo dagli orizzonti finiti. In questo abisso Kant ricerca disperatamente una risposta alla domanda riguardante l'*unde malum* senza trovarla, per ammettere poi unicamente la possibilità di una risposta per *via negationis*, sostenendo che l'unica cosa che possiamo affermare è dove il male non nasca, ovvero né nella sensibilità né tantomeno nella ragione. Ma se l'origine di esso non è rinvenibile, si chiede Jaspers, come allora individuarne un superamento? Jaspers si limita a rispondere alla domanda adagiandosi sulla spiegazione kantiana, senza per altro approfondirla più di tanto, cioè servendosi della dottrina della "rivoluzione del cuore" e della "grazia", ovvero la fiducia che Dio verrà in nostro aiuto[316]. Ciò che però resta di questo confronto umano con l'abisso è la spaesatezza dell'esserci, che in questo perenne stato di non-sapere sperimenta la vertigine dell'abisso e, con ciò, vive una concreta "esperienza di dislocazione"[317]. Proprio questo sguardo nell'abisso e la conseguente esperienza traumatica, secondo Jaspers, sono i grandi meriti di Kant, colui che senza remore "gettò lo sguardo in un abisso"[318].
Esistenzialisticamente, Jaspers si sofferma sul male radicale esposto dalla filosofia kantiana, intesa come ermeneutica del limite, proprio per giungere a porre uno sguardo nel medesimo abisso kantiano del non-sapere, timoroso sguardo attraverso il quale l'uomo può essere risospinto al fondamento, alle radici di sé stesso. Il male della filosofia di Kant è per Jaspers "un pungolo che non lascia alcun riposo, rigettando senza posa l'uomo all'indietro, verso la sua radice, affinché non si perda nei piani più superficiali"[319]. Nuovamente dunque, si tratta di sprofondare ed elevarsi. Solo verticalmente dentro di sé l'uomo può trovare il luogo e l'orizzonte che più gli spettano. È il male radicale, fra tutti, a garantire questo movimento, poiché esso è perenne *dynamis*, una forza che "rimette ogni volta per via, non concede soste, forza all'estremo le domande, annulla olismi, porta al limite"[320]. Kant ci porta a rigettare nel dimenticatoio quelle definizioni negative, come quella agostiniana, del male come semplice assenza di bene, guidandoci nel capire come esso sia invece una forza attiva. Eppure, con tono malinconico, Jaspers riconosce come l'orizzonte autentico dischiuso dalla discesa dell'abisso nel male radicale finisca per risultare irraggiungibile nella teleologia morale kantiana e come l'uomo non sia altro che un nomade che "vede il confine sempre indietreggiare"[321]. Jaspers ci presenta un uomo che, come una clessidra costantemente capovolta, vive un continuo movimento verticale, riscontrabile anche nella filosofia kantiana dell'abisso, in cui "l'elevamento legato alla chiarezza trascendentale si fa sprofondamento nella caligine del non-sapere, dove la legge del giorno si inanella alla passione per la notte, dove, come nel Faust goethiano, nella parola di Mefistofele, sprofondare e salire alle Madri sono il medesimo"[322], come scrive Ballanti. In questo abisso nel quale l'uomo

[312] Ivi, p. 23.
[313] Ivi, p. 62.
[314] Ivi, p. 63.
[315] Ibidem.
[316] Cfr. Ivi, pp. 56-57.
[317] Ivi, p 33.
[318] Ivi, p. 44.
[319] Ivi, p. 53.
[320] Ivi, p. 31.
[321] Ivi, p. 29.
[322] Ibidem.

ridiscende partendo dalla considerazione del male, per concludere, quest'ultimo si scontra con l'*Umgreifende* della ragione che infine, annuncia in maniera decisa Jaspers, è la libertà. "Nella chiarificazione del male radicale, l'*Umgreifende* è l'urto con l'origine della nostra libertà"[323]. Il male, come nota correttamente anche Paul Ricoeur, si lega indissolubilmente alla libertà, in quanto esso è "un modo della libertà che viene dalla libertà"[324]. L'origine della libertà, nella sua inspiegabilità, rimanda secondo Jaspers al religioso, in quanto essa, originaria, è pensabile come dono di Dio. È la libertà, e non poteva essere altrimenti, a essere il tema centrale della filosofia kantiana, come cercheremo di approfondire in un capitolo dedicato all'argomento in seguito. Come nota correttamente Ballanti, "il male radicale, dunque, è il punto in cui la libertà si illumina nella sua vera profondità 'religiosa'"[325] e così il confronto con il limite apre finalmente alla trascendenza, alla religione che, sarebbe più corretto dire rivedendo il titolo dell'opera kantiana, non si dà "entro" i limiti della ragione, bensì "sui limiti" della ragione[326], in quanto sono essi che consentono a quest'ultima "respiro religioso"[327].

4.3 La lotta tra bene e male. il Figlio e il miglioramento dell'uomo

Il percorso teleologico verso il meglio implica dunque il superamento del grande ostacolo, ovvero il male radicale. Se nel saggio *Inizio congetturale della storia degli uomini* il passaggio dal bene al male era, per quanto difficile, comprensibile a partire dalla vicenda di Adamo ed Eva, il percorso opposto, ovvero il passaggio dal male radicale al bene, sembra essere ancor più difficile da comprendere per il debole intelletto umano. La domanda sul come possa un uomo cattivo diventare buono fatica a trovare una risposta in ognuno di noi, secondo Kant. Eppure, è Kant stesso a dirci che, per quanto incomprensibile, questo passaggio deve poter essere ammesso e quel male deve poter essere superato. Come potrà avvenire tutto ciò?
Il punto di partenza del filosofo nel tentativo di fornire una soluzione a questo problema è il postulato posto a fondamento di ogni altra teoria morale nella *Critica della ragion pratica*: la libertà. L'uomo è libero e, per quanto forti e resistenti possano essere le radici del male che lo avvinghiano, in ogni momento egli ha la possibilità di reindirizzare la propria libera volontà. Nel postulare necessariamente l'uomo come libero, si struttura dunque l'occasione del "superamento" del male. Ora, il termine qui utilizzato, "superamento", merita l'attenzione del lettore. Kant parla di un male radicale che si stanzia nel profondo dell'animo umano contrastando la legge e, come si è cercato di mostrare nel capitolo precedente, egli lo definisce innato nell'uomo, riferendosi cioè al fatto che in quanto essere razionale libero l'uomo ha sempre la possibilità di cedervi. Poiché questa tendenza è innata, essa non potrà essere secondo il filosofo eliminata, estirpata definitivamente, bensì rimarrà sempre sullo sfondo come un'ombra che accompagna ogni nostra libera scelta, ogni nostro atto di volontà. Eppure, ci dice Kant che sebbene essa non possa essere sradicata può (e dunque deve) essere superata dall'uomo. Scrive Rigobello a riguardo:

> Superata ma non distrutta: ciò significa che la propensione a sovvertire l'ordine morale resta operante nella dialettica della libertà, la libertà umana la incontra sempre di nuovo come ombra inquietante, possibilità aperta e minacciosa; ma tale possibilità non è una determinazione necessitaristica, la libertà può vincere sempre di nuovo questa stessa tendenza negativa che si manifesta in esse. È possibile una liberazione dal male, se con questa parola non si intende la eliminazione completa della tendenza al male nell'uomo, ma una 'azione della

[323] Ivi, p. 68.
[324] P. RICOEUR, *Kant, il male radicale e la religione*, cit., p. 49.
[325] K. JASPERS, *Il male radicale in* Kant, cit., p. 36.
[326] cfr. Ivi, p. 35.
[327] Ibidem.

libertà' che contrasti e vinca nel concreto della vita morale, e perciò in modo mai garantito e definitivo, la propensione negativa.[328]

Kant, come accennato poco sopra, aveva già introdotto il tema nella conclusione della prima sezione dell'opera, in cui formulava la propria idea di superamento del male attraverso la conversione del cuore, una rivoluzione interiore pari alla dottrina evangelica della *metánoia*. In questo secondo capitolo invece l'attenzione è posta maggiormente sul secondo aspetto che può consentire la vittoria sul male, ovvero lo sforzo umano. È sempre da tenere a mente infatti che "la conversione fonda l'uomo virtuoso […], lo sforzo morale lo 'realizza'"[329]. Conversione del cuore e impegno morale costituiscono così il duplice movimento che può portare il bene alla vittoria. Di questo duplice movimento, come Kant mostrerà nel corso del capitolo, la religione cristiana ha fornito un modello esemplare da seguire e verso il quale direzionare i propri sforzi. Tale "esempio" non potrà che essere un modello di morale perfetta, in quanto solo tramite essa "è possibile 'incontrare' la speranza e vivere in noi ciò che essa promette"[330], e cioè la felicità. È proprio attraverso questo esempio che "la fede cristiana ha recato la possibilità di un rapporto nuovo col mondo"[331].
La possibilità di vincere il male radicale è però più complessa del previsto. Nel secondo capitolo dell'opera infatti il contrasto tra bene e male si rafforza sempre di più, fino a prendere le forme di un'autentica lotta, un vero e proprio *pólemos*. Il testo si apre così, in maniera apparentemente paradossale, con un riferimento agli "antichi moralisti"[332] e al loro concetto di virtù. Essi, agli occhi del filosofo tedesco, hanno avuto infatti il grande merito di aver riconosciuto che "per diventare un uomo moralmente buono, non è sufficiente lasciar sviluppare senza ostacoli il germe del bene, insito nella nostra natura; ma è pure doveroso *lottare* contro un'opposta causa del male, che troviamo in noi"[333]. Questo merito è agli occhi di Kant grande ed è da qui che egli trae la propria concezione della "virtù in lotta". Già quindi gli antichi, trattando la virtù, la equiparavano a una lotta contro il male al fine di diventare uomini buoni. Sebbene però, come detto, il loro merito sia agli occhi di Kant notevole, essi secondo il filosofo non seppero riconoscere il vero nemico da combattere. Il "nemico invisibile" non fu da loro individuato correttamente nella lotta, giacché essi combatterono gli impulsi sensibili e le passioni, come se queste fossero da eliminare completamente, non vedendo il principio che ne stava alla base, vero elemento da estirpare ma contro il quale non alzarono mai le proprie armi: "la malignità"[334] del cuore. Armi che invece Kant ha tutte le intenzioni di sguainare in questo secondo capitolo, servendosi anche dei concetti di "prudenza" e "saggezza". La prudenza è qui intesa come capacità di dominare le inclinazioni e gli impulsi sensibili, che non sono dunque da estirpare bensì da moderare; la saggezza invece è ciò che ci vuole educare a sradicare ciò che in noi si oppone moralmente alla legge[335], ovvero quel principio maligno che abita dentro l'uomo. Sono questi gli strumenti da usare nella lotta per vincere la "malignità del cuore", che non potrà essere altro che una lotta tra principi: il principio buono e quello cattivo. È questo scontro ad essere esposto in modo teatrale nelle pagine del capitolo.
Si apre così nel testo la via, a seguito di questa breve introduzione preliminare, alla trattazione del *pólemos*. Come si accennava sopra però, in questa lotta all'uomo è fornito dalla religione cristiana un esempio da seguire, che non potrà che essere un modello di perfezione morale; un ideale morale personificato, si potrebbe dire: il Cristo. È così che l'opera introduce nel corso della trattazione l'argomento cristologico. Sempre secondo l'ermeneutica simbolica della Bibbia di cui Kant si serve

---

[328] M. IVALDO, *La libertà e il problema del male in Kant*, in A. Rigobello (a cura di), *Il "regno dei fini" in Kant*, Napoli, L'officina Tipografica, 1996, cit., pp. 106-107.
[329] Ivi, p. 107.
[330] Ibidem.
[331] R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in *Il male radicale*, cit., p. 20.
[332] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 59. Kant si sta qui riferendo in particolar modo allo stoicismo.
[333] Ibidem.
[334] Ibidem.
[335] Cfr. Ivi, p. 60.

nella sua filosofia della religione, anche questo argomento "esprime in allegoria un fatto razionale etico"[336]. La figura di Cristo nel testo è utilizzata dal filosofo per rappresentare un ideale, un modello di perfetto uomo morale. È nella figura di Cristo che il principio buono ha vinto il male, egli è "il modello in cui è completamente assente il male radicale"[337]. Così interpretato, tutto il messaggio di Cristo, la parola rivelatrice, non è altro che la diffusione di un messaggio morale, di un messaggio di carattere etico. Cristo non è altro che promotore di quella religione morale trattata da Kant nell'opera. Concepito in questi termini dunque si può anche a pieno titolo dire che la cristologia sia "il vertice dell'etica kantiana"[338], poiché è in essa che si sintetizzano tutte le dottrine morali della religione razionale. L'intera etica kantiana "riceve la sua suprema personificazione nell'*Idea Christi*, nell'ideale del Figlio di Dio quale modello dell'uomo gradito a Dio poiché moralmente perfetto"[339]. Alla trattazione della figura di Cristo Kant dedica la sezione prima di questo secondo capitolo. Essa si apre con un'affermazione significativa per questa nostra ricerca in quanto, come si cercherà di approfondire successivamente, conferma quella dottrina del chiliasmo teologico già citata nel capitolo precedente dal filosofo, ovvero la dottrina di un finalismo orientato al completo miglioramento morale del genere umano. La prima frase che si legge è infatti: "La sola cosa che possa rendere un mondo oggetto del decreto divino e fine della creazione è l'umanità (l'essere terrestre ragionevole in generale) in tutta la sua perfezione morale"[340]. È qui detto chiaramente, il fine della creazione è il genere umano nella sua perfezione morale, la teleologia morale kantiana (presente fin dai primi scritti sulla storia) resta perciò centrale in ogni passo dell'opera. È proprio in questo percorso umano verso il meglio che la cristologia assume grandissimo valore in Kant. Il Figlio, il Verbo attraverso il quale ogni cosa è stata fatta, indica la via, indirizza l'uomo verso questo percorso. "In lui solamente, e per l'adozione delle sue intenzioni, noi possiamo avere la speranza 'di diventare figli di Dio'"[341]. Solo cioè cercando continuamente di assimilare la nostra condotta morale a quella del Figlio all'uomo sarà data la possibilità di raggiungere l'orizzonte di speranza tanto desiderato. È il Figlio che indica la strada, faticosa e tormentata, per raggiungere la vetta del monte, non solo con le parole bensì, come il filosofo dirà più avanti, soprattutto con le proprie intenzioni. È a lui che l'umanità deve ispirarsi nella propria condotta morale. Questo tentativo di assimilarsi al Cristo non solo è una possibilità concreta per l'uomo, bensì addirittura un dovere, ci dice Kant. Egli infatti lo definisce "un dovere umano universale"[342], tornando così a far riecheggiare la dottrina del "tu puoi, quindi tu devi migliorarti". Solo la fede nel Figlio come esempio morale può renderci degni del sommo bene. Si capisce dunque come in questo grande tentativo non di dedurre una religione morale da quella rivelata cristiana, bensì di analizzare la religione nei limiti della ragione, di arrestarsi cioè alla sfera concentrica più piccola, anche dell'evento cristologico non possa che essere analizzato solamente il significato simbolico morale. In tale interpretazione allegorica, Cristo rappresenta la legge, è una personificazione dell'imperativo categorico della seconda *Critica* kantiana, e tale legge non parla al singolo ma, come si è già cercato di ricordare, al piano più elevato del genere, cioè all'intera umanità. Cristo non è dunque solo esempio di un uomo moralmente buono, ma di un'umanità che ha raggiunto la fine di quel processo teleologico di miglioramento morale, un'umanità cioè moralmente perfetta. Scrive a riguardo Gian Franco Poli:

> Nella morale kantiana Cristo costituisce il modello perfetto dell'intenzione morale purificata da ogni motivazione determinata ed empirica, e basata invece su una libera adesione al principio razionalmente incondizionato del dovere. Negli insegnamenti di Cristo, in modo perfettamente adeguato ai postulati della ragion pratica, si troverebbe espressa la purezza ideale dell'imperativo categorico, inteso come legge fondamentale dell'agire. L'idealizzazione operata da Kant arriva fino al punto che Cristo come 'idea' del buon

---

[336] G. BUCARO, *Filosofia della religione. Forme e figure*, cit., p. 37.
[337] Ibidem.
[338] R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in *Il male radicale*, cit., p. 27.
[339] Ibidem.
[340] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., pp. 62-63.
[341] Ivi, p. 63.
[342] Ibidem.

principio diventa sinonimo dell'incarnazione teologica non in un uomo, che possa diventare oggetto di adorazione, ma nella umanità stessa idealmente intesa, ossia al massimo della perfezione morale.[343]

Il Figlio è dunque "simbolo di un'umanità gradita a Dio"[344], ovvero autentico fine della creazione. Egli è personificazione di un'ideale morale ed è questo il significato allegorico del dogma dell'incarnazione secondo Kant. Cristo assume questo ruolo in ogni momento della sua vicenda terrena, ma trova il suo apice nella sofferenza e nella morte. È in quel momento che egli si addossa le responsabilità dell'uomo, ne assorbe il male di cui non ha colpe, e lo fa "per promuovere il bene del mondo"[345]. È dunque nella dottrina della *kénosis*, la morte e l'umiliazione di Cristo, che il Figlio si innalza a esempio di perfezione morale, poiché capace di agire secondo il dovere accettandone anche le estreme conseguenze, quali appunto la morte.
La cristologia kantiana diventa così il luogo in cui nella maniera più esplicita si rivela il legame tra morale e religione, è qui che come scrive Alessi: "L'esperienza religiosa si riduce a forma di eticità o, se si vuole, a realtà che trova nell'ethos la sua correlazione necessaria ed il suo fondamento radicale"[346]. Sembra dunque che nella filosofia kantiana si dia una totale "subordinazione del fenomeno sacrale nei confronti dell'istanza etica"[347]. Diventa pertanto legittimo chiedersi cosa resti del dogma. Kant tuttavia non si cura di trovare una risposta a questa domanda in quanto, memore dei temi del criticismo, sa benissimo che essa supera i limiti della nostra ragione e che perciò di Cristo non si possa dire se sia veramente figura discesa dal cielo e seconda persona della trinità. Ciò che conta è l'esempio morale che la vicenda ci fornisce e Kant è ben chiaro quando dice che chi invece pretenderà di vedere in Cristo miracoli a dimostrazione della sua natura soprannaturale non farà altro che dimostrare la propria "incredulità morale" ovvero "la sua mancanza di fede nella virtù"[348]. In Cristo, insomma, noi non possiamo vedere null'altro che l'uomo morale. Se anche infatti fosse vero che millenni fa sia sceso sulla terra Dio nella persona di Cristo a rivelare all'uomo la verità e ad aprire le porte del Regno dei cieli, nonostante tutto "noi non avremmo tuttavia alcun motivo di vedere in lui altra cosa che un uomo generato naturalmente"[349]. Kant non vuole con ciò negare la possibilità che Cristo fosse veramente il Figlio e che la sua natura fosse realmente di origine soprannaturale, ma dice che questo è qualcosa che a noi non è dato sapere e che, nell'ottica della vita pratica, non ci è di alcun aiuto ma anzi complica infinitamente le cose. Il motivo per cui il filosofo ritiene che vedere nel Figlio Dio sceso in terra complichi la vicenda è presto spiegato. Cristo può essere individuato come modello morale solo se pensato come generato naturalmente. Qualora gli fosse attribuita invece un'origine soprannaturale, come il dogma vuole, ciò lo separerebbe infinitamente da noi e diventerebbe impossibile anche solo pensare di poterci assimilare a quell'ideale. Per essere modello, dunque, Cristo deve essere autenticamente uomo, altrimenti ciò significherebbe che tale perfezione morale sarebbe in lui innata e non conquistata attraverso la lotta contro le tentazioni della carne. Sebbene pertanto inizialmente Kant sembri presentare l'evento cristologico come un "abbassamento" del Figlio dal cielo alla terra[350], pensarlo in questi termini impedirebbe una possibilità di assimilamento da parte dell'uomo. Scrive Kant:

L'elevazione di un santo siffatto al di sopra di tutta la fragilità dell'umana natura ostacolerebbe, per quanto possiamo intenderne, l'attuazione pratica della sua idea, presa come nostro modello.[…] In quanto tale natura sarebbe pensata come soprannaturale, in modo che una non conquistata, ma innata, inalterabile purezza del volere non gli lascerebbe la possibilità di alcuna trasgressione, sicché la distanza dell'uomo naturale

---

[343] G.F. POLI, *La figura di Gesù nel giovane Hegel. Dal "Cristo ideale" di Kant al "Gesù in ricerca"*, Milano, Ancora, 1997, cit., p. 89.
[344] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. 201.
[345] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 64.
[346] A. ALESSI, *Filosofia della religione*, Roma, Las, 1991, cit., p 114.
[347] Ibidem.
[348] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 65.
[349] Ivi, p. 66.
[350] Cfr. Ivi, p. 63.

diventerebbe allora di nuovo così infinitamente grande che quell'uomo divino non potrebbe più essere proposto come esempio per l'uomo naturale. Questi direbbe: mi si dia una volontà assolutamente santa, ed allora ogni tentazione al male s'arenerebbe da se stessa entro di me; mi si dica la più completa certezza interiore, che dopo una breve esistenza terrena, diventerò subito partecipe (a causa della mia santità) di tutta l'eterna magnificenza del regno del cielo, e allora io sopporterò non solo con rassegnazione, ma anche con gioia, per quanto dure possano anche essere, tutte le sofferenze, fino alla più ignominiosa morte, poiché io vedrei coi miei occhi davanti a me il magnifico e prossimo risultato.[351]

Non solo, secondo il passo riportato, pensare a Cristo come appartenente a una realtà soprannaturale renderebbe impossibile per l'uomo considerarlo un modello di morale perfetta, ma anche lo stesso Figlio stesso non avrebbe il diritto di ricoprire quel ruolo. Infatti, avendo la certezza, in virtù della sua natura divina, di una dimora accanto a Dio nel Regno dei cieli, Cristo non compirebbe il suo dovere unicamente "per dovere"[352].
Si capisce dunque come questi passi non rispondano in maniera pienamente esplicita alla domanda sopra citata[353]. Kant infatti non nega il dogma, egli stesso poco dopo il passo appena ricordato ammette la possibilità che un uomo del genere sia esistito nel corso della storia, e ammette anche che per amore dell'umanità si sia spogliato della sua regalità per discendere sulla terra ed essere umiliato come l'ultimo degli schiavi. Ciò sarebbe certo degno di grandissima ammirazione secondo il filosofo, ma se così fosse "quest'uomo divino non potrebbe esserci dato mai come un esempio da imitare, né perciò, come una prova che noi pure si possa compiere e si possa raggiungere un bene così puro e così sublime"[354].
Cristo è personificazione dell'ideale morale, è visto unicamente come rappresentazione della vita secondo virtù, ed è questo il motivo del disinteresse di Kant nei confronti della figura storica di Gesù di Nazareth. Non è la persona storica ma la personificazione ideale ad interessare il filosofo tedesco. Nonostante nella Bibbia sia riportata la vicenda storica del Cristo, si deve tenere a mente che:

I testi sacri narrano sì la storia di un uomo chiamato Gesù, e dunque di un essere fenomenico che ha condotto una vita santa, ma se ci fermiamo alla lettera del 'racconto' andiamo incontro alla più grave delle ipostatizzazioni dogmatiche, chiamando Dio 'uomo' oppure un uomo 'divino'. L'interprete avveduto criticamente non dimentica invece un solo istante che la sintesi nel Cristo di noumenico e fenomenico non vale come un giudizio categorico oggettivo, ma è appunto 'solo' una trasposizione e simbolica, figurata, del moral-noumenico in un che di sensibile-fenomenico. l'ideale razionale di un uomo moralmente perfetto ottiene nella figura evangelica del Cristo una esemplificazione simbolica che soddisfa il bisogno, richiamato sopra, di un appoggio sensibile-empirico anche per leggi e concetti, quali quelli morali, che appartengono essenzialmente a un altro modo di rappresentare."[355]

Questa esemplificazione è dovuta, una volta ancora, alla debolezza dell'intelletto umano, che incontrerebbe difficoltà insuperabili nel confrontarsi direttamente con concetti morali puri, privi dell'involucro simbolico che il racconto storico invece fornisce. È l'umano "bisogno di una schematizzazione simbolica"[356] a condurre alla trasposizione allegorica del fatto morale puro, ma nonostante questa debolezza, è pur sempre la ragione ad essere l'unica ad aver i mezzi per interpretare l'allegoria e sviscerarne la dottrina morale che ne sta a fondamento, emancipandola dalla veste storica. Questo è ciò che l'uomo deve fare per comprendere a pieno la vicenda. Non è infatti un caso che Kant nel testo non si riferisca mai a Cristo chiamandolo per nome; non appare mai il nome di Gesù Cristo nell'opera. L'interesse kantiano non è rivolto a una persona comparsa millenni fa bensì

---

[351] Ivi, p. 67.
[352] La situazione ipotizzata da Kant in questo passo ricorda quella formulata nel passo sopra citato della *Critica della ragion pratica* in riferimento al silenzio di Dio. Cfr. Nota 45.
[353] "Cosa resta del dogma?"
[354] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 68.
[355] G.L. PALTRINIERI, *L'uomo nel mondo. Libertà e cosa in sé nel pensiero di Immanuel Kant*, Roma, Carocci, 2001, pp. 162-163.
[356] Ibidem.

a una rappresentazione ideale di un tipo di umanità gradita a Dio, un'umanità perfetta, per questo al nome proprio è preferita sempre l'espressione "Figlio di Dio". "La persona si è risolta nell'idea"[357]. Tale idea, come si accennava precedentemente, riposa a priori nel cuore dell'uomo, in quanto non è altro che il perfetto accordo con la legge morale interiore. Ciò non fa altro che aumentare il disinteresse nei conforti della figura storica del Cristo in quanto l'ideale che egli simboleggia non avrebbe nemmeno bisogno di una rappresentazione empirica, ma basterebbe a se stesso in quanto "fatto della ragione". È pertanto pienamente coerente l'interpretazione che, attraverso Wilhelm Dilthey, Ballanti fornisce della cristologia kantiana quando scrive che:

> Il Cristo kantiano non è che 'il sostrato morale divinamente immanente nell'uomo'. Si tratta del Cristo invisibile, o del Logos eterno da sempre operante, del divino che abita l'umano, non calato dall'alto grazie a un evento assoluto ma come disposizione salente dal basso. Trascendentalizzando il Cristo dei Vangeli, facendone la personificazione del Principio buono inscritto nella ragione, 'non però semplicemente in una certa epoca, ma sin dall'origine del genere umano', Kant universalizza la religione cristiana.[358]

Intesa in questo modo, la figura di Cristo diventa incarnazione empirica della legge morale che abita l'anima dell'uomo fin dal primo momento e, di conseguenza, anche le critiche dei successori rivolte a un eccessivo innalzamento kantiano dell'ideale morale potrebbero trovare una risposta[359], in quanto tale ideale è già stato dimostrato come concretamente possibile nel Cristo. Quell'ideale di umanità perfetta è già da sempre nella nostra ragione. Pertanto, come scrive Riconda: "il Cristo deve essere ricercato non fuori di noi, ma dentro di noi e la sua figura storica ne è l'illustrazione che deve servirci da esempio"[360]. Essendo dunque questo ideale morale immanente, diventa pressoché irrilevante l'elemento storico. Non in una certa epoca, "ma fin dall'origine del genere umano"[361], scrive Kant. Se infatti la parola di Cristo riposa come ideale morale nel cuore dell'uomo sin dall'origine dei tempi, diminuisce la rilevanza dell'epoca storica in cui Cristo si manifesta. Il buon principio, la disposizione umana al bene, è discesa sulla terra "fin dall'origine del genere umano, in modo invisibile"[362], nella segretezza delle profondità dell'animo umano. Sicché quando il Figlio, "uomo reale come modello", si presentò egli non fece e altro che entrare in casa propria. L'evento cristologico dunque, secondo la filosofia kantiana, non spezza la storia in due. La parola rivelatrice di Cristo non si diffonde tra gli uomini in una totale assenza di consapevolezza. Se la disposizione al bene è presente sulla terra sin dall'origine dei tempi, il Verbo non fa altro che risvegliare qualcosa che è già situato dentro l'uomo. La strada per il regno nella grande teleologia morale kantiana non è dunque dipendente da un unico evento storico; l'incarnazione di Cristo non è il momento primo e unico della salvezza, bensì un momento che ne rischiara la possibilità già manifesta *in interiore homine*. Come scrive Ballanti: "Per Kant il divino non irrompe nell'umano recidendo la storia in due, non rivela una verità *ex nihilo*, irrompendo nel tempo e trapassandolo perpendicolarmente in modo unico […]. La rivelazione cristiana, per il filosofo, non ha offerto all'uomo nulla che questi non recasse già in sé: solo, ha accorciato i tempi e agevolato il cammino in vista della piena assunzione della legge morale"[363]. La parola di Cristo, pertanto, non ha fatto altro che facilitare e velocizzare la diffusione sulla terra della religione razionale, della religione morale cui l'uomo era già predisposto fin dall'origine dei tempi. Sicché la possibilità di salvezza non dipende unicamente dal farsi carne di Dio attraverso la seconda persona della trinità, bensì dalla capacità di seguire la voce che ci richiama dall'interno della coscienza. Anche l'evento cristologico, pertanto, non può essere conosciuto come un avvenimento soprannaturale che spezza il corso ordinario e lineare del tempo in un prima e un dopo, bensì solo come un momento in cui il progresso umano verso il meglio ha conquistato una possibilità di

---

[357] G.F. POLI, *La figura di Gesù nel giovane Hegel. Dal "Cristo ideale" di Kant al "Gesù in ricerca"*, cit., p. 93.
[358] R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in *Il male radicale*, cit., pp. 28-29.
[359] Cfr. Nota 216.
[360] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. 202.
[361] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 89.
[362] Ibidem.
[363] R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in *Il male radicale*, cit., p. 28.

accelerazione. È quindi evidente quanto sia importante tenere a mente i temi della *Critica della ragion pratica* per addentrarsi nella *Religione* kantiana, in quanto ogni dogma è riletto a partire della legge, dall'imperativo categorico.
Ciò che Kant vuole dire si muove qui nella penombra, sottostà ad ogni parola dell'ermeneutica morale dell'evento cristologico: il filosofo non vuole che si sostituisca la fede allo sforzo morale, l'attenzione dell'uomo deve sempre essere concentrata sul secondo elemento. La salvezza stessa non può essere pensata come qualcosa che discende dal cielo, una e un'unica volta, nel corso della storia indicando la via. Essa deve essere un qualcosa che l'uomo con sudore si conquista sviluppando quel germe di bene che egli ha in sé da sempre e l'incarnazione è solo un modo per velocizzare qualcosa a cui l'uomo avrebbe potuto comunque giungere facendone a meno. Come scrive Rigobello: "È preciso intento di Kant, infatti ritrovare la via che possa condurre l'uomo a sperare in una salvezza non imputata, bensì realizzata personalmente *ex interiore homine* secondo la filosofia pratica, attraverso il superamento del cattivo principio"[364]. Certamente in questa particolare dinamica all'uomo è fornito un modello dalla figura di Cristo, ma quest'ultimo deve essere pensato solo come uomo naturale che ha pienamente sviluppato una disposizione umana e non invece come figura soprannaturale discesa dal cielo e già dotata di volontà santa.
Kant conclude la prima sezione di questo secondo capitolo dedicato alla lotta tra i due principi riconoscendo però che ci sono diverse difficoltà nel seguire un tale modello di umanità perfetta. Nello specifico egli ne individua tre, ma è particolarmente interessante la prima poiché amplia non solo la prospettiva religiosa kantiana ma anche la sua filosofia morale. La prima difficoltà risiede infatti nel fatto che la legge ci comanda di migliorarci, di vincere la tendenza al male che abbiamo dentro di noi, ma la distanza tra il male da cui partiamo e il bene supremo a cui vogliamo giungere appare come impossibile da colmare in una vita. Per quanto riguarda il tempo non c'è da temere, vale pur sempre infatti il postulato dell'immortalità dell'anima e del progresso infinito esposto da Kant nella seconda *Critica*. Ma ciò che conta, ci dice il filosofo, è che l'uomo si sforzi di adeguarsi a quel modello di umanità perfetta incarnato dal Cristo; ciò che conta è "l'intenzione". Se la nostra intenzione si dirige sempre verso il bene in quel percorso infinito di miglioramento, allora nulla è da temere poiché possiamo pensare che Dio sia uno "scrutatore del cuore umano" in grado di giudicare sempre le nostre intenzioni. Essendo queste ultime a contare, l'etica kantiana può essere dunque interpretata come una "etica delle intenzioni". È sempre quindi la nostra volontà a fare la differenza.
Nonostante però l'apparente irrilevanza dell'accadere storico di Cristo, ciò è un evento con il quale ci si deve comunque confrontare. Così nella seconda sezione del capitolo Kant "abbandonando il terreno trascendentale, descrive la realtà storica della regione cristiana"[365]. La figura storica di Cristo viene dunque ripresa in considerazione. È come se, in questa seconda sezione, tenendo a mente le conclusioni della prima ci si chiedesse: "Nondimeno, si dà storicamente l'apparizione di un simile Maestro, che ha recato nel mondo l'esperienza di una pura religione non consistente in dottrine e osservanze ma vissuta in spirito e verità, ossia fondandosi sull'intenzione morale?"[366]. Nonostante quindi il porre l'attenzione sul significato morale dell'incarnazione, come ci si deve rapportare al Cristo storico? È a questo punto che subentra in maniera più chiara la lotta che dà il titolo al capitolo. Cristo viene infatti qui presentato come una persona che "come fosse discesa dal cielo"[367], iniziò durante la sua storia a mettere in pericolo il dominio del cattivo principio a questo mondo. Ecco allora i due termini del *pólemos*: Cristo (personificazione del buon principio) e Satana (personificazione del cattivo principio).
Il riferimento del filosofo è qui direttamente la Bibbia. Quest'ultima, ci dice Kant, rappresenta la lotta tra i due principi come una lotta tra persone, le quali vogliono rispettivamente arrogarsi il diritto di signoria sull'uomo. Ma l'interpretazione kantiana della vicenda parte dalle origini dello scontro. L'umanità era originariamente in possesso di tutti i benefici della terra e al contempo sottomessa alla

---

[364] P. QUATTROCCHI, *L'ideale della comunità umana come determinazione costitutiva del regno dei fini*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, Roma, Bulzoni editore, 1974, cit., pp. 202-203.
[365] R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in *Il male radicale*, cit., p. 29.
[366] Ibidem.
[367] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 86.

volontà di Dio, vivendo perciò in uno stato di pace e felicità. Ma venne presto "un essere cattivo", uno spirito che, cacciato dal cielo, volle stabilire il suo regno sulla terra, godendo "di acquistare un dominio sulle anime facendo i progenitori di tutti gli umani ribelli al loro signore e facendoli suoi seguaci"[368]. Si tratta nuovamente dunque della vicenda di Adamo ed Eva nella *Genesi*. Così facendo questo spirito maligno riuscì a diventare "principe di questo mondo"[369]. Si badi che Kant afferma qui che il motivo per cui quest'angelo cadde dal cielo è sconosciuto. Possiamo comunque, nel tentativo di comprendere la caduta di quest'ultimo, assimilarci con la visione comune della vicenda. Satana fu esiliato dal regno dei cieli poiché volle essere più grande di Dio, scelse di non servire più, cioè di non obbedire più. Ma se è l'amore che trasforma ai nostri occhi la necessità, a cui le leggi di tutto l'universo devono rispondere, in obbedienza[370], allora Satana scegliendo di "non essere più servo", di non voler più obbedire, perse il sostegno che l'amore gli garantiva e si ritrovò a cadere verso il basso, schiavo della più brutale legge di gravità. Ad ogni modo, Kant già a questo punto della trattazione pone un tema interessante: per quale motivo Dio non ha scelto di servirsi della forza per estirpare subito alle radici il principio cattivo? Il motivo risiede nuovamente nella dottrina morale del filosofo di Königsberg. Dio non può adoperare la forza per estirpare il male poiché l'uomo deve conquistarsi la felicità rendendosene degno e l'unico modo affinché ciò avvenga è attraverso l'impegno di ognuno di noi a vincere il male che ci affligge per natura. In poche parole, se Dio eliminasse il male la libertà umana non avrebbe più valore. Kant prosegue il racconto dicendo che, a causa di tutto ciò, in terra venne a crearsi un vero e proprio impero sotto il dominio del cattivo principio[371]. Eppure, ci dice il filosofo, la Bibbia racconta come dentro un tale impero apparve una persona, come se fosse scesa dal paradiso, la quale si dichiarava sintesi di umano e divino. Questa figura apparsa nella storia è Cristo e "in lui il principe di questo mondo non aveva alcuna parte"[372]. Ecco dunque l'attenzione alla personalità storica del Figlio. L'intenzione di quest'ultimo era pura e in lui il male era completamente vinto. Altri, prendendolo come riferimento, scelsero di seguirlo e di vivere come lui, e così il principio cattivo cominciò a perdere molti dei propri sudditi. Preso alle strette Satana scelse di rendere Cristo feudatario del proprio regno, di affiancarlo cioè nel ruolo di "principe di questa terra", ma il Regno del Figlio "non è di questo mondo"[373], e dunque il tentativo fallì. Così Satana, messo alle strette e non vedendo più altra soluzione, scelse di torturarlo, portandolo ad essere odiato e a morire della morte più dolorosa. Nonostante anche quest'ultimo tentativo disperato, il principe di questo mondo non vinse mai su di lui. Questa è la rappresentazione allegorica che Kant offre della lotta tra il buono e il cattivo principio, entrambi elementi presenti nell'animo umano. È in questo modo che, allegoricamente, questo scontro mostra un esempio di come il male cerchi in tutti i modi di radicarsi in noi e corrompere le nostre massime, ma mostra anche come la nostra libera volontà possa sempre scegliere di non cedervi e dirigersi verso il bene. La lotta si conclude allora con la morte di Cristo, ma è proprio essa ad assumere particolare significato nella vicenda narrata dalla Bibbia. La dottrina della *kénosis*, come accennato precedentemente, sintetizza l'intera vicenda storica del Figlio. È in essa che quest'ultimo si dimostra uomo perfettamente integro, pronto a seguire il dovere fino alle estreme conseguenze del dolore. "Così questa morte (il grado più alto delle sofferenze di un uomo) fu precisamente la manifestazione del buon principio, cioè dell'umanità nella sua perfezione morale, come un esempio d'imitazione per tutti"[374]. Il principio buono e quello cattivo lottano nel regno della libertà, e in questo regno "nessuno è schiavo (servo) se non chi vuol esserlo, e finché vuol esserlo"[375]. Proprio la morte di Cristo mostra così la libertà dell'uomo che segue il buon principio, libero dalle tentazioni del male presenti in questa terra. È con

[368] Ivi, pp. 84-85.
[369] Ivi, p. 85.
[370] Cfr. S. WEIL, *L'amore di Dio e la sventura*, in S. Weil, *Attesa di Dio*, trad. it. a cura di M. Concetta Sala, con un saggio di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 2008, pp. 181-184.
[371] Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, p. 85.
[372] Ivi, p. 87.
[373] Gv 18, 36.
[374] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 88.
[375] Ibidem.

la propria morte che Cristo risveglia la via verso la salvezza in coloro che, come lui, vogliano svestirsi del vecchio uomo, schiavo della terra, e rivestire l'uomo nuovo. È così facendo che il buon principio riunisce attorno a sé un popolo di persone che desiderano la vittoria del bene.
La conclusione della lotta è dunque la vittoria del buon principio, che non significa però l'eliminazione definitiva del principio cattivo, bensì la riduzione della forza di quest'ultimo, in quanto adesso all'umanità è dato un esempio da seguire ed è stata risvegliata in lui la voce del bene che lo abitava silenziosamente. All'uomo è dato da allora sapere che la sua volontà non è necessariamente schiava del principe di questo mondo, bensì che egli ha la possibilità di redimersi e di direzionarla verso il bene. È questo il significato allegorico di questa particolare lotta esposta dalle Scritture, se infatti tale evento "lo si spoglia della sua apparenza mistica, questo modo di rappresentare vivace - e verosimilmente l'unico, per il suo tempo, adatto al popolo - è stato (secondo il suo spirito ed il suo senso razionale) praticamente valevole ed obbligatorio per tutto il mondo e per ogni tempo, perché esso è abbastanza vicino alla mentalità d'ogni uomo, da fargli così conoscere il suo proprio dovere"[376]. Il senso che emerge dallo spogliare questa vicenda delle sue vesti mistiche è che all'uomo è data una sola possibilità di salvezza dal male, figurativamente il cattivo principio personificato da Satana, e cioè quella di accogliere nelle proprie intenzioni "puri principi morali"[377]. Il male può essere vinto solo dallo sviluppo della disposizione al bene che abita in noi, non esiste altra via. Questo è ciò che l'evento cristologico ci mostra, il vero significato razionale della vicenda rivelata di Cristo. Come si diceva prima, è solo l'uomo che può orientare la propria volontà sulla via disegnata dal Figlio, il quale non fa altro che dare voce alla legge morale. "La venuta storica dell'uomo Gesù di Nazareth nel mondo ha per Kant l'unico significato di aver richiamato al fatto che solo l'intimo assenso offerto ai principi morali salva"[378], scrive Ballanti, ricordando anche le ultime parole dell'opera, in cui Kant riprende questo tema scrivendo che la via corretta verso la salvezza è quella che si percorre "non procedendo dalla concessione della grazia alla virtù, ma piuttosto dalla virtù alla concessione della grazia"[379].
Lo studioso Giovanni Ferretti, in riferimento alla cristologia kantiana, individua quelli che possono definirsi i "tre momenti" dell'atteggiamento del filosofo nei confronti della figura di Cristo. Un primo momento è quello del "fascino" che quest'ultimo genera in Kant, in quanto rappresentazione della più alta forma di vita e di condotta morale. Nel subire tale fascino ha sicuramente avuto un ruolo decisivo sia il pietismo protestante a cui il filosofo era stato educato fin da fanciullo, sia l'eredità dell'illuminismo che egli porta con sé. Ma a questo primo momento di fascino segue un secondo momento di crisi, rivolta a quella che è la personalità storica di Cristo. La razionalità morale kantiana non può arrivare al dogma, a causa della filosofia critica che aveva preceduto il trattato sulla religione. Il filosofo sembra faticare a vedere in Cristo un intervento soprannaturale di salvezza, in quanto "Cristo come redentore storico reale sembra comportare un 'cadere nella bassezza dell'asservimento'; cioè rinunciare a quell'impegno morale in prima persona, che caratterizza l'uomo come soggetto libero, per sottomettersi ad una religione storico-positiva fatta di pratiche di culto, di dogmi, di apparato ecclesiastico"[380], scrive Ferretti. Il centro della crisi kantiana nei confronti della figura di Cristo sta proprio qui: al filosofo risulta difficile pensare a un Cristo salvatore tramite un inserimento soprannaturale nella storia senza con ciò sminuire e de-responsabilizzare l'uomo. Ma ai primi due momenti segue un terzo, in cui si viene a configurare una soluzione alle antinomie e alle difficoltà dei primi due. Tale soluzione è quella esposta nel secondo capitolo dell'opera. "La soluzione consiste nella interpretazione etico-pratica della figura di cristo"[381]. È la lettura simbolica della vicenda del Figlio che consente di tenere assieme entrambi i momenti precedenti. In questa lettura, come si diceva poco fa, l'attenzione non è più posta sulla persona storica di Cristo, bensì nel suo incarnare un ideale

[376] Ivi, p. 90.
[377] Ibidem.
[378] R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in *Il male radicale*, cit., p. 30.
[379] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 226.
[380] S. ZUCAL (a cura di), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, 1993, p. 50.
[381] Ivi, p. 51.

di umanità gradita a Dio. "La persona si è risolta nell'idea", nuovamente, e tale idea ogni uomo la conserva in sé come il "Dio in noi". Tale soluzione tuttavia porta con sé non poche difficoltà, prima tra tutte quella ricordata nelle pagine precedenti. L'uomo ha infatti ben poche possibilità di adeguarsi alla santità del Figlio nel corso di questa vita, ed ecco che ciò conduce necessariamente Kant a servirsi dei postulati della seconda *Critica* e a formulare la propria "etica delle intenzioni" garantita da un Dio "scrutatore di cuori". È utile ricordare questi tre momenti esposti da Ferretti in quanto sintetizzano in maniera chiara la cristologia kantiana esposta nel secondo capitolo dell'opera assieme alle sue problematicità.

A conclusione del capitolo Kant pone la solita *Annotazione generale*. Questa volta, differentemente dal capitolo precedente in cui si rifletteva soprattutto sul tema della grazia, il filosofo analizza il ruolo dei miracoli nella religione razionale, tema già brevemente trattato in uno dei passi delle pagine precedenti. La prima frase è lapidaria e racchiude tutto il senso di questa breve annotazione. Kant scrive qui che se deve finalmente affermarsi la religione razionale, cioè la religione morale, lontana dai dogmi e fondata sulla disposizione interiore, vi è allora la necessità che si elimini la credenza nei miracoli[382]. Nella necessità umana di miracoli per poter credere in questa religione razionale, ciò che si rivela non è altro che una forma di debolezza morale, una "incredulità morale"[383], la chiama Kant, la quale dimostra l'incapacità di nutrire un puro rispetto nei confronti della legge. Affidandosi solamente ai miracoli ciò che infatti viene a generarsi non è certo un'autentica fede nella religione razionale, bensì unicamente una forma di fede esteriore, di "fede cultuale" che, come mostrerà nel terzo capitolo, dovrà farsi da parte per lasciare finalmente spazio alla fede autentica. Sebbene infatti un tempo i miracoli e il culto fossero elementi indispensabili per l'affermazione della fede nel Cristo, ora essi devono togliersi per permettere il dischiudersi della vera religione. Anche la parola di Cristo dunque non è altro che elemento utile allo sviluppo della religione autentica e, sebbene un tempo i miracoli siano serviti ad affermare la rivelazione, ora essi devono venire messi in disparte per comprendere l'autentico significato del ruolo del Figlio, un significato cioè puramente morale.

Per sintetizzare, ciò che dunque viene a delinearsi nel corso del capitolo e che è funzionale a questo nostro discorso attorno alla dialettica kantiana di morale, religione e storia è che, figurativamente, il male radicale può esser vinto solo attraverso una forma di lotta perenne tra principi, allegoricamente rappresentata dallo scontro tra cielo e inferno, Cristo e Satana. La venuta di Cristo si potrebbe dire che, all'interno della religione razionale, non sia da interpretarsi come una discesa bensì come un movimento esattamente contrario. Il verbo non è parola divina trascendente, bensì parola che emerge lentamente dalle più profonde intimità dell'animo umano, facendosi faticosamente spazio tra le radici del male che cercano di oscurarne il richiamo. L'incarnazione non fa altro che liberare uno spazio tra le radici affinché la parola possa districarsi e richiamare seriamente l'uomo al proprio compito morale di miglioramento. Essa necessita di aprirsi la via attraverso questo spazio interiore, partendo dai luoghi più reconditi per fare finalmente breccia nel cuore umano. Il movimento dunque non è un movimento dall'alto verso il basso, bensì dal basso verso l'alto. È un Cristo che risiede in ognuno nei luoghi più silenziosi. *Interior intimo meo*, come scrive Agostino[384]. Sicché la cristologia kantiana, punto massimo della trattazione etica del filosofo e vero momento di convergenza del discorso morale e religioso, non può accettare di riporsi in dogmi, culti e pratiche esteriori. Come insegna il Cristo, è questione di intenzioni, di disposizioni del cuore. È l'animo umano a orientarsi progressivamente con lo sguardo verso l'alto, è la morale a consentire una forma categorica di ascesi. "La religione, prima che vivere in chiese, cerimonie e scritture, si trova *in interiore homine*, nel nodo che lega la coscienza alla Trascendenza. Non perché fissata in un *obiectum* - culto, dottrina, dogma, scrittura - ma in quanto vivente *in subiectum* chiamato a innovarla, individualmente o comunitariamente, la verità etico-esoterica si rivela"[385]. La religione è un fatto interiore, non è più un discorso di trascendenza, di abbassamento nel mondo di un Dio-altro rispetto ad esso, bensì è un auto-trascendimento dell'uomo

---

[382] Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, p. 91.

[383] Ibidem.

[384] "Ma tu eri in me più intimo d'ogni mia intimità, e più alto d'ogni mia altezza". AGOSTINO, *Confessiones*, III, VI, 11.

[385] R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in *Il male radicale*, cit., p. 32.

che supera se stesso e la sua naturale e innata tendenza al male, la quale lo abbassa al fango terrestre, per giungere nella sua "città di Dio". È con questa forma di auto-trascendimento rappresentata dal Figlio che all'uomo è data la possibilità di rendersi membro del grande regno del Bene.
Il passaggio dal secondo al terzo capitolo diventa così un luogo centrale, un momento chiave dell'opera. Qui la lotta tra i due principi è iniziata e attraverso la persona di Gesù è indicata la via per la vittoria che potrà condurre il genere verso il regno, desiderato dal primo momento in cui la volontà ha aperto le strade alla storia della libertà tramite la caduta nel male. Ma tale vittoria non si dà solamente su un piano individuale, come in questo secondo capitolo sembrerebbe, bensì su un piano comunitario. Si deve tenere a mente che nella propria filosofia della storia Kant sviluppa le proprie riflessioni a partire dal punto di vista trascendentale del genere e non del singolo. Il male radicale, infatti, non è semplicemente qualcosa che infetta l'animo dell'individuo impedendo il germogliare della disposizione al bene, bensì esso infetta anche i rapporti intersoggettivi. Sicché la lotta tra principi non potrà più essere considerata *in interiore homine*, bensì sul piano ben più vasto della comunità. È così che l'argomento cristologico nella rappresentazione teatrale della lotta tra principi, sviluppato nel secondo capitolo, conduce all'ecclesiologia kantiana come autentica possibilità di vittoria sul male radicale sociale, sviluppata nel terzo capitolo. "La lotta del Principio buono contro quello malvagio è dunque iniziata, e prende le mosse dalla coscienza nella sua autonomia. Ma essa non trova il suo approdo sul terreno dell'individualità, e neppure della cristologia, ma su quello dell'ecclesiologia, ossia sul piano comunitario"[386], scrive brillantemente Ballanti. Le radici del male non si devono dunque estirpare solamente dal cuore del singolo, bensì anche dalla società e se per il primo caso è la cristologia a svolgere un ruolo fondamentale, per il secondo caso è invece il discorso sul regno a prendersi le chiavi della trattazione. È nel terzo capitolo che ci accingiamo a trattare nelle prossime pagine che, a seguito dell'esposizione del male radicale e della lotta, Kant sviluppa finalmente in maniera esplicita l'argomento del regno di Dio sulla terra, tema di questa nostra ricerca sul filosofo tedesco. Il percorso tuttavia, si capisce, non poteva essere omesso in quanto il discorso attorno al regno si sarebbe formulato trascurandone le fondamenta e, così facendo, sorvolando elementi essenziali per la sua comprensione. Si tratta così di tenere a mente lo sviluppo dell'argomento poiché, come scrive nuovamente Ballanti:

> Istituita com'è sul male radicale, la religione kantiana, se rinviene la prima mossa verso la liberazione nell'ideale del Figlio di Dio, personificazione del Principio buono, solo nell'idea di una comunità morale, ossia di una Chiesa che rappresenti la fondazione di un regno di Dio sulla terra, conosce la sua conclusione. Soltanto in essa dunque riceve compiuta risposta la domanda su 'che cosa posso sperare?'[387].

4.4 L'orizzonte del Regno di Dio come comunità etica

> In verità vi dico: tutto quello che legherete sopra la terra sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo. In verità vi dico ancora: se due di voi sopra la terra si accorderanno per domandare qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli ve la concederà. Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro.[388]

Siamo così giunti al momento decisivo per lo sviluppo della teleologia esposta da Kant nell'opera: l'ecclesiologia e la conseguente possibilità dell'instaurazione del regno. Questo, come già annuncia il titolo, è il grande tema sviluppato dal terzo capitolo: *La vittoria del buon principio sul cattivo e la fondazione di un regno di Dio sulla terra*. È nel terreno dell'ecclesiologia che Kant individua l'unica

[386] Ibidem.
[387] Ivi, pp. 32-33.
[388] Mt 18, 18-20.

via percorribile, all'interno del grande progresso del genere umano, per vincere il male e raggiungere la vetta del monte Sinai, sulla cima del quale gli uomini vivranno come concittadini in una grande comunità in cui a regnare sarà la legge: una comunità etica. Così durante il percorso verso la vetta, a seguito di un'infinità di sforzi per sradicare le radici del male che gli ostacolano il cammino, il singolo capisce di avere bisogno dell'altro per raggiungere la cima. Il tragitto allora non è più un percorso in solitaria bensì, come vuole Kant, il grande percorso dell'intero genere umano, che unicamente riunendosi potrà finalmente conquistare la vista dell'orizzonte di speranza, poiché solo nella dimensione intersoggettiva, comunitaria, si dà la possibilità della vittoria della legge contro il male radicale. Eppure, il filosofo nelle poche pagine poste a introduzione del capitolo afferma che è proprio il rapporto con l'altro a generare in noi il male. Si presenta così nel testo una nuova forma di antinomia che viene sviluppata e risolta nel corso di tutto il capitolo, ma che già nelle prime pagine viene indirizzata verso la futura soluzione. Cerchiamo dunque di seguire il percorso tracciato dal genio di Königsberg.

Kant apre la trattazione affermando che la liberazione dal male è "il guadagno più grande"[389] che l'uomo possa ottenere. Questa liberazione è però sempre ostacolata e minacciata, mai definitiva sul piano individuale. Si tratta pertanto di individuare una possibile via attraverso la quale ciò possa realizzarsi ed è a questo punto che il filosofo introduce il discorso attorno alla dimensione sociale, sottolineandone però inizialmente il significato negativo. In queste pagine Kant propone una visione opposta dell'intersoggettività rispetto a quella esposta, attraverso il concetto di "insocievole socievolezza", in *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. Se infatti, scrive qui, l'uomo si sforzasse di comprendere le ragioni per cui ricade costantemente nel male, capirebbe facilmente che queste non derivano solamente da lui, bensì dalle relazioni che imbastisce con altri[390]. Qualora egli vivesse isolato, viceversa, non subirebbe il richiamo di quelle che comunemente sono chiamate "passioni"[391]. "L'invidia, l'ambizione, l'avarizia e le inclinazioni maligne ad esse unite, invadono la sua natura in sé moderata, appena egli vive in mezzo agli uomini"[392]. Basta che egli si trovi tra di loro per far sì che l'uno con l'altro si corrompano a vicenda. Se non vi fosse allora via d'uscita, se questa fosse la situazione umana e nulla fosse possibile fare per redimersi da tutto ciò, l'uomo vivrebbe perennemente in balia del male radicale. Si pensi all'Agostino delle *Confessioni*, laddove tra le forme che individua di concupiscenza le più difficili da eliminare sono il *timeri velle* e *l'amari velle*[393]*;* oppure al "*si*" heideggeriano in *Essere e tempo*, il disperdersi del *se-stesso* nella forma inautentica del *si-stesso*[394], cioè specchio dei desideri e delle volontà altrui, come reazione di fronte all'angoscia della gettatezza nel mondo. È sempre nella relazione con gli altri che ci viene data la possibilità di costruire la nostra identità; è sempre in una dinamica intersoggettiva che si fonda e costruisce l'io. Ma se, come scrive l'Hegel della *Fenomenologia dello spirito*, è vero che ogni auto-coscienza è in sé e per sé solo quando riconosciuta da un'altra auto-coscienza[395], che ogni io si fonda nello sguardo dell'altro, ciò apre però anche alla possibilità, come questi esempi in un certo senso ci mostrano, che lo sguardo dell'altro conduca a una "costruzione negativa", una de-costruzione dell'io, un suo disperdersi nel mondo. "*L'enfer c'est les autres*", scriveva Sartre in *Huis clos*. Si tratta dunque di un tema sul quale tantissimi pensatori nel corso del tempo hanno riflettuto, eppure basterebbe pensare alla nostra vita di tutti i giorni per accorgercene. Kant si rivela nuovamente un grande conoscitore dell'uomo, un abitatore della terra in grado di volgere uno sguardo disincantato sulla realtà quotidiana. I residui che, in diversi passi dell'opera, porta con sé dell'eredità illuministica si disperdono ed egli si emancipa da una forma di ottimismo ingenuo. Il filosofo tedesco pensa con serietà assoluta il male, e lo fa sia nella sua forma individuale sia in quella sociale, fino a formulare

---

[389] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 99.
[390] Cfr. Ibidem.
[391] Cfr. Ibidem.
[392] Ivi, p. 100.
[393] AGOSTINO, *Confessiones*, X, XXXVI, 59.
[394] Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi e F. Volpi, Milano, Longanesi, 2005, pp. 157-162.
[395] Cfr. G.W.F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2008, p. 128.

la celebre frase che scosse i contemporanei: "L'uomo è cattivo per natura". Ma se è innegabilmente vero tutto questo, lo sono altrettanto le parole già ricordate di Theodor Adorno: "Il segreto della filosofia di Kant è l'impossibilità di pensare fino in fondo la disperazione"[396]. È questo segreto della filosofia kantiana a nascondere dentro di sé la strada per una possibile salvezza dell'uomo, ed esso riposa nella ragione pratica: la legge ci indica l'orizzonte di speranza per uscire dalla disperazione, e non lo indica al singolo ma al genere. È questo il segreto che il genio tedesco svela nell'introduzione del terzo capitolo attraverso la vittoria dell'individualismo nell'intersoggettività, solo in quest'ultima potrà giungere a compimento la storia formulata fin dai primi scritti: una storia della libertà.

Il dominio del buon principio, nella misura in cui gli uomini vi possono contribuire, è dunque realizzabile, per quanto è dato vedere, non altrimenti che con la fondazione e l'estensione di una Società governata dalle e per le leggi della virtù; di una Società, l'adesione alla quale è resa dalla ragione un compito e un dovere per l'intero genere umano. Infatti, soltanto in questa maniera si può sperare per il buon principio la vittoria sul cattivo. La ragione moralmente legislatrice, oltre alle leggi che prescrive a ciascun individuo, spiega ancora un vessillo della virtù come segno di raccolta per tutti quelli che hanno a cuore il bene, onde tutti si riuniscano sotto un tale simbolo e così trionfino finalmente del male da cui sono incessantemente insidiati.[397]

È la ragion pratica a indicarci la via di uscita dal male nella coesione sociale attorno alle parole della legge cosicché, scegliendo di vivere secondo quest'ultima, venga a fondarsi una "società etico-civile"[398] o, ancor meglio, "una comunità etica"[399] nella quale l'umanità possa finalmente vivere in una condizione illuminata. La strada verso la salvezza dunque è ancora una volta "un'interiorizzazione trascendentale del Sinai", questa volta però non più solo immanente al singolo individuo, bensì all'intera comunità. Così la società che verrà a generarsi avrà delle caratteristiche simili a quelle di una comunità politica, ma si distinguerà da quest'ultima in quanto unicamente basata sul principio di associazione della virtù. Per quest'ultimo motivo, essa potrà essere chiamata "uno stato morale, cioè un regno della virtù"[400].
Dopo questa breve trattazione introduttiva, si apre la prima delle due sezioni che compongono il capitolo: *Rappresentazione filosofica della vittoria del principio buono mediante la fondazione d'un regno di Dio in terra*. È in questa prima sezione che viene finalmente sviluppato il tema preannunciato della fondazione del regno, rappresentato come un progressivo percorso che parte dallo "stato di natura etico" per giungere poi appunto al regno di Dio sulla terra che, opponendosi al primo, sarà da intendere come una vera "comunità etica". Questo percorso si apre con la distinzione, chiarita da Kant, tra uno "stato civile giuridico" e uno "stato civile etico", affermando che nel primo i cittadini si riuniscono sotto le leggi del diritto, nel secondo invece sotto le leggi della virtù. Sarà principalmente quest'ultimo a interessare il filosofo. Ciò che è rilevante sottolineare è che egli, proseguendo nella trattazione di questo contrasto, afferma che così come allo stato civile giuridico si oppone lo "stato di natura giuridico"[401], allo stato civile etico si oppone invece lo "stato di natura etico". È rilevante sottolinearlo perché è a partire da quest'ultimo che Kant sviluppa l'argomento teleologico esposto nel capitolo, poiché, volendo giungere allo "stato civile etico", è da esso che dobbiamo necessariamente cominciare.
Nello "stato di natura etico", dice il filosofo, non esiste legge esterna attorno alla quale gli individui possano riunirsi e convivere armoniosamente, bensì ogni individuo "dà legge a se stesso"[402] e di conseguenza "ciascuno resta il proprio giudice"[403]. Nonostante questa condizione di costante pericolo, alcuni individui potrebbe comunque volervi rimanere. Ma vivere in questo stato impedisce

[396] Cfr. nota 249.
[397] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 100.
[398] Ibidem.
[399] Ibidem.
[400] Ivi, p. 101.
[401] Ibidem.
[402] Ibidem.
[403] Ibidem.

il miglioramento del genere e dunque, poiché la legge ce lo comanda, ognuno deve aver cura di uscirne il prima possibile. All'interno dello stato di natura etico gli uomini vivono infatti in una costante condizione di ostilità e corruzione reciproca e ogni individuo è sempre costretto a fronteggiare il manifestarsi del male radicale. Kant scrive a riguardo:

> Come lo stato di natura giuridico è uno stato di guerra di tutti contro tutti, così lo stato di natura etico è uno stato di incessante ostilità contro il buon principio che si trova in ciascun uomo, da parte del cattivo principio che si incontra ugualmente in tutti gli uomini, i quali […] corrompono scambievolmente la loro disposizione morale.[404]

In questa condizione gli uomini finirebbero per ricadere costantemente prede del cattivo principio in quanto, come il filosofo ha già detto nell'introduzione, è nella dimensione sociale che esso mostra la sua forza e che deve essere vinto. Si tratta insomma di una situazione di ostilità contro la virtù, sicché l'uomo non solo può, bensì deve uscirne il prima possibile, sforzarsi di riuscirci è un "dovere […] del genere umano verso se stesso"[405]. Il motivo di questo "dovere umano universale" risiede, nuovamente, nelle pagine della *Critica della ragion pratica*. Era lì che Kant introduceva per la prima volta infatti il concetto di sommo bene come fine dell'uomo e dell'intera creazione. Ciò ritorna nuovamente in queste pagine, in quanto il filosofo afferma che essendo esso il fine del genere umano realizzabile unicamente sul piano collettivo, potrà essere raggiunto solo in uno stato in cui tutti gli individui si riuniscano sotto le leggi della virtù: una comunità etica. È solo in essa che il pericolo potrà essere superato e che il genere potrà avviarsi lungo la strada che gli spetta, guidando sulle proprie spalle l'intera creazione verso la propria meta, poiché tutto tende a un fine morale. Come scrive a riguardo Gerardo Cunico: "Solo una 'comunità etica' (pubblica) garantisce la possibilità di una stabilizzazione dell'intenzione interiore buona e quindi anche di un miglioramento progressivo del carattere empirico del comportamento esteriore sia dei singoli sia dell'intera umanità"[406]. Tale comunità per fondarsi necessita ovviamente l'impegno di ognuno, lo sforzo di ogni cittadino che ne partecipi a migliorarsi seguendo la legge. È proprio la modalità di adesione alla legge che distingue infatti lo stato civile giuridico dallo stato civile etico, giacché se nel primo l'individuo aderisce esteriormente alle leggi, nel secondo invece si richiede l'adesione interiore. È l'animo di ogni singolo che deve scegliere di convertirsi alla legge e seguirne il richiamo. Si potrebbe allora dire, come fa Kant, che la prima forma di comunità miri alla "legalità degli atti", mentre invece la seconda alla "moralità degli atti"[407].

In un passaggio del testo kantiano si introduce però una difficoltà. Il filosofo ritiene che non possa essere il popolo a formulare le leggi sulle quali fondare un'autentica comunità etica. Ecco allora il problema: come pensare tale legge? Ma, soprattutto, chi deve essere pensato come legislatore? In realtà queste oscurità si dipanano ripensando a una delle cose che già sono state dette in riferimento al legame di morale e religione in Kant: la legge è la voce di Dio *in interiore homine*. Tenendo a mente ciò, non potrà dunque certo essere il popolo a formulare le leggi poiché inevitabilmente esso non farà che generare leggi finalizzate a promuovere la legalità degli atti e verso le quali sarà possibile solo un'adesione esteriore. Il popolo non potrà cioè che formulare leggi statuarie, fisse ed esteriori. Allora chi dovrà pensarsi come legislatore? La domanda kantiana ha già avuto la sua risposta nelle righe precedenti: Dio, "in quanto signore morale del mondo"[408]. Le leggi sulle quali costruire la comunità etica non potranno che essere suoi comandamenti e lui stesso dovrà essere pensato come un autentico "scrutatore di cuori", così che sia capace di valutare non la legalità ma la moralità degli atti, cioè giudicare le intenzioni degli uomini e ricompensarli secondo la loro virtù. Solo il Dio legislatore dischiude la possibilità di aderire interiormente alla legge e dunque a un impegno morale che parta dall'animo. Si tratta insomma di uno scontro tra legalità e moralità, tra la dimensione

---

[404] Ivi, p. 103.
[405] Ivi, p. 104.
[406] G. CUNICO, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, cit., p. 305.
[407] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 105.
[408] Ivi, p. 106.

esteriore e quella interiore. Ecco allora che, detto tutto questo, Kant scrive una frase decisiva: "Una comunità etica è concepibile dunque solo come un popolo sottomesso a comandamenti divini, cioè come un *popolo di Dio*, retto secondo *leggi della virtù*". Siamo all'apice della dialettica kantiana di morale e religione. Sarà questa concezione di un popolo di Dio retto dalle leggi della virtù che, attraverso gli approfondimenti del resto del capitolo, andrà a costituire il vero regno di Dio sulla terra. Il filosofo è però ben consapevole di quanto sia difficile il costituirsi di un simile popolo di Dio. Essendo Dio stesso a formare il suo Regno, sembrerebbe infatti contraddittorio affermare che all'uomo spetti di attivarsi per costruirlo sulla terra, eppure al genere umano non è dato di attendere passivamente. Gli uomini buoni devono agire, devono spendersi affinché la virtù si diffonda e si ramifichi nella società. Le parole del *Padre nostro*, "venga il tuo regno", devono diventare l'imperativo categorico dell'uomo virtuoso. Scrive infatti Kant: "Il voto di tutti gli uomini di buona intenzione dunque: 'Che venga il regno di Dio, e la sua volontà sia fatta sulla terra'"[409], chiedendosi poco dopo: "Ma cosa debbono essi predisporre affinché questo loro voto sia esaudito?"[410]. Ecco la chiave che dischiude il segreto: l'uomo deve agire, ma in che modo? La domanda può trovare una risposta solo in un territorio finora inesplorato nel testo kantiano: l'ecclesiologia. Solo attraverso il discorso sulla Chiesa le oscurità della teleologia morale kantiana possono trovare una luce.
Kant apre questo grande discorso introducendo una nuova dialettica: quella tra "Chiesa visibile" e "Chiesa invisibile". In essa si giocano le pagine più importanti di tutta la filosofia della religione kantiana. Si è detto che all'uomo spetta il promuovere la venuta del regno sulla terra e che egli deve spendersi a questo fine. Il regno però, secondo il filosofo, potrà giungere solo sotto le sembianze empiriche di una Chiesa. Ecco che dunque prende vita il confronto tra le due Chiese appena ricordate. Kant distingue infatti fin da subito una "Chiesa invisibile" e una "Chiesa visibile"[411]. La prima tra le due, ci dice, non è oggetto di esperienza, bensì è ideale e modello. Essa funge insomma come ideale regolativo, come modello finale cui gli uomini nel loro riunirsi in comunità devono costantemente tentare di giungere. Dall'altro lato però il filosofo riconosce anche una progressiva manifestazione empirica di questo ideale, ovvero la Chiesa visibile, che nel suo organizzarsi porterà allora sempre con sé il compito di avvicinarsi progressivamente al modello fornito dalla prima. Tra le due, pertanto, sarà quest'ultima a manifestare empiricamente il regno di Dio sulla terra. Lo scrive esplicitamente Kant stesso dicendo: "La vera chiesa (visibile) è quella che rappresenta il regno (morale) di Dio sulla terra, in quanto esso possa essere costituito *mediante gli uomini*"[412]. Vi sono però delle caratteristiche e condizioni che quest'ultima deve soddisfare per potersi ergere al titolo di vera Chiesa. Esse sono esposte da Kant rapidamente e corrispondono ai quattro gruppi di categorie sviluppati dal filosofo nella *Critica della ragion pura*: quantità, qualità, relazione e modalità[413]. Secondo la quantità il principio che dovrà soddisfare la comunità per dirsi Chiesa dovrà essere l'universalità; secondo la qualità la purezza; secondo la relazione la libertà; infine secondo la modalità l'immutabilità della sua costituzione[414]. È solo così che una simile forma di comunità potrà essere il vero "stato di Dio"[415]. Quest'ultimo si distingue dallo stato politico, assomigliando invece più a una famiglia, secondo la dinamica Padre - Figlio. Si capisce così come la Chiesa visibile, essendo la rappresentazione fenomenica del regno, possa e debba essere costantemente giudicata secondo il suo grado di perfezione attraverso il confronto con la Chiesa invisibile. È ancora una volta una dinamica di reale e ideale, dunque, quella messa in scena da Kant in queste pagine. L'autentico regno di Dio pertanto, sarebbe più corretto dire, è la Chiesa invisibile, mentre la Chiesa visibile ne è una rappresentazione empirica in costante evoluzione e, potenzialmente, avvicinamento. Bisogna quindi sempre prestare attenzione, in queste pagine, a non confondere la manifestazione empirica e la cosa in sé. È quest'ultima, infatti, a costituire il fine ideale da raggiungere, ed è nella possibilità di giungere ad

[409] Ivi, p. 108.
[410] Ibidem.
[411] Ibidem.
[412] Ibidem.
[413] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, p. 207 (B 106).
[414] Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, pp. 108-109.
[415] Ivi, p. 109.

essa, perfetta comunità etica e regno, che può ottenere una destinazione la teleologia del filosofo. Come scrive Otfried Höffe la Chiesa invisibile è "regno etico che costituisce il fine morale ultimo dell'umanità"[416]. È pertanto altrettanto vero che la filosofia della religione di Kant in queste pagine si trasforma in una "filosofia della storia della comunità religiosa, ossia in una riflessione sulla 'storia dell'unica chiesa'"[417]. Solo attraverso lo sviluppo di quest'unica Chiesa, nuovamente, il genere potrà superare il male radicale e giungere al fine che gli spetta. Il motivo è tanto semplice quanto poetico: solo in questa comunità morale vi è la possibilità di "recuperare la capacità collettiva di amore"[418] che il male radicale ci aveva sottratto. È un argomento sul quale torneremo brevemente alla fine di questo capitolo, ma non sarà difficile comprenderlo una volta capito che solo nel regno le persone si riuniscono le une attorno alle altre secondo lo spirito.
Tuttavia, le cose si complicano nelle pagine successive. Il primo carattere che Kant aveva infatti riconosciuto come indispensabile affinché la Chiesa potesse dirsi autentica era l'universalità[419].
Ciò che però il filosofo scrive nel paragrafo sesto del capitolo mette in crisi la trattazione lineare dei paragrafi precedenti. Egli afferma infatti che "la fede religiosa pura è veramente quella che sola può fondare una chiesa universale"[420]. Quando Kant parla qui di fede religiosa pura intende la fede razionale, cioè quella nella religione morale esposta fin dalle due prefazioni dell'opera. Essa è l'unica a poter divenire universale in quanto si basa su "fatti" a priori della ragione umana, comunicabili dunque a ognuno e in ogni tempo. Questa sarà pertanto l'unica forma di fede in grado di fondare una Chiesa universale. Eppure le Chiese costituitesi nel corso della storia sono comunità fondate su una fede di tipo diverso, ovvero una fede storica e rivelata. Ma quest'ultima, scrive il filosofo, non potrà dare origine a un'autentica Chiesa universale, poiché limitata al tempo e al luogo in cui "possono giungere le notizie che consentono un giudizio sulla sua credibilità"[421]. L'ecclesiologia kantiana si complica così ulteriormente a causa dell'introduzione di una nuova dialettica che crea scompiglio nella apparente linearità delle pagine precedenti: quella tra fede razionale e rivelata.
Kant introduce l'argomento esponendo, nuovamente, una forma di debolezza dell'intelletto umano. L'uomo è, agli occhi del filosofo, troppo debole per fondare una Chiesa unicamente sulla pura fede razionale (morale). All'uomo è sempre necessaria la presenza di un riferimento sensibile, di una rappresentazione empirica su cui poggiare il proprio credo. Gli uomini faticano a comprendere che "una costante cura per mantenere una condotta moralmente buona sia tutto ciò che Dio esige da loro per essere sudditi, a Lui graditi nel suo regno"[422]. Essi faticano per questa ragione a manifestare la propria fede unicamente attraverso una perfetta condotta morale, finendo così inevitabilmente per ricadere, a causa della loro debolezza, nella convinzione di dovervi aggiungere necessariamente pratiche cultuali. Così la fede si trasforma in "culto" nel corso della storia. È evidente dunque come sebbene la religione morale pura sia il punto di partenza su cui si costruisce ogni forma di fede e sia già la condizione necessaria e sufficiente per accedere al regno, ad essa viene nel corso della storia inevitabilmente ad anteporsi una forma di fede cultuale ed esteriore, derivante dalla necessità dell'uomo di avere un "appoggio" empirico. Questa è una debolezza che riguarda tutti noi. È difficile per l'uomo pensare a un signore che non richieda forme di venerazione esteriore bensì solo un'adesione interiore alla propria legge; dato che "ogni signore di questo mondo ha un bisogno particolare di essere onorato dai suoi sudditi e di essere lodato con segni di sottomissione", risulta allora complicato per l'uomo pensare di potersi rendere gradito a Dio adorandolo unicamente "in spirito e verità"[423].
A questa distinzione tra i due tipi di fede, morale e cultuale, interiore ed esteriore, corrispondono due modalità di adesione alla legge. Da un lato vi sarà un Dio che comanda con leggi puramente morali,

---

[416] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 263.
[417] G. CUNICO, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, cit., p. 306.
[418] G. BUCARO, *Filosofia della religione. Forme e figure*, cit., pp. 37-38.
[419] A riguardo cfr. S. WEIL, *Lettera a un religioso*, a cura di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1996.
[420] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 110.
[421] Ibidem.
[422] Ibidem.
[423] Gv 4, 23.

dall'altro un Dio che comanda con leggi "statuarie". Come scrive Kant infatti: "Una volontà divina legislatrice comanda o con delle leggi in sé soltanto statuarie, o con delle leggi puramente morali"[424]. Sono però unicamente queste ultime che permettono un'adesione interiore e l'affermazione di una religione, e dunque poi di una Chiesa, veramente universale, in quanto sono leggi a cui l'uomo anche da solo può giungere attraverso la propria ragione pratica. Quegli elementi statuari che si aggiungono alla fede religiosa pura fondano invece il "culto", ma essi saranno statuti non derivanti dal cuore umano, bensì giunti nel mondo unicamente per "rivelazione". È questa dinamica che conduce, nel corso della storia, all'affermazione delle religioni storiche rivelate. Ecco che Kant introduce però un elemento essenziale in questo confronto di religione pura e religione rivelata. Scrive in un passo importante il filosofo:

> Possono ben essere ammesse anche leggi statuarie divine (leggi che sono riconosciute obbligatorie non per se stesse, ma solo come rivelazione della volontà divina), tuttavia la legislazione morale pura, per mezzo della quale la volontà divina è originariamente scritta nel nostro cuore, forma non solamente la condizione indispensabile di ogni vera religione in generale, ma è anche ciò che propriamente la costituisce, e la religione statuaria quindi può contenere solo il mezzo per la sua *promozione e diffusione*.[425]

Questo passo è di cruciale importanza. Il filosofo ammette la possibilità di leggi statuarie fondate su rivelazioni divine, ma riconosce ad esse solo un ruolo funzionale. Il compito degli elementi statuari-rivelati è infatti unicamente quello di facilitare la diffusione della vera e autentica fede, ovvero quella razionale. Ogni elemento statuario è unicamente "contingente", destinato cioè a rivestire un ruolo funzionale e poi a togliersi. Ma allora in quest'ottica come inserire il discorso sulla Chiesa? Gli uomini, dice Kant, faticano terribilmente a vedere nella religione rivelata una forma di diffusione della vera religione, sicché anche il loro unirsi in una Chiesa è difficilmente visto come un unirsi finalizzato a diffondere l'elemento puramente morale della religione, bensì essi considereranno le Chiese unicamente come "utili al fine di servire il loro Dio"[426]. Le religioni rivelate si fondano inoltre sempre, per mantenersi nel corso del tempo, su libri sacri. Tutti i loro elementi statuari sono ripresi da questi testi e difesi con la "sentenza dogmatica che supera ogni obiezione 'sta scritto qui'"[427]. A partire da diversi libri sacri si sono, nel corso della storia, fondate diverse religioni rivelate. Tuttavia, Kant ci tiene a specificare che parlare di "diverse religioni" è sbagliato. Secondo il filosofo infatti, possono sulla terra esistere varie forme di fede, ma esisterà sempre un'unica forma autentica di religione. "Non vi è che una (vera) *religione*, ma si possono avere diverse specie di *fede*"[428]. Poco più avanti chiarisce ciò dicendo: "L'uomo comune intende sempre per religione la sua fede di chiesa, che cade sotto i sensi; mentre la religione si tiene nascosta nel fondo dell'uomo e dipende solamente dalle intenzioni morali"[429].
La dialettica di Chiesa visibile e invisibile ha quindi condotto Kant ad esporre un'altra dialettica: quella di fede razionale e fede rivelata. I discorsi sembrano essere completamente separati l'uno dall'altro e non si vede con chiarezza il punto di arrivo a cui il filosofo vuole giungere. Tuttavia, gli ultimi due paragrafi della prima sezione del capitolo sciolgono i nodi e la situazione complessiva inizia a risultare chiara. Kant comincia, nel sesto paragrafo, ripartendo dalle conclusioni ottenute dai paragrafi precedenti. Egli ricorda che sebbene una Chiesa fondatasi sulla fede rivelata non possa essere definita universale e dunque manchi di uno dei contrassegni fondamentali per dirsi vera Chiesa, essa nondimeno è indispensabile per soddisfare quel bisogno di un "appoggio sensibile" dell'uomo. Ma ecco un altro punto di svolta nella trattazione. Ciò che si deve fare per cercare un accordo tra le due forme di fede è, secondo il filosofo, procedere con un'interpretazione delle religioni ecclesiastiche rivelate al fine di far coincidere i loro dogmi con gli elementi della religione razionale.

---

[424] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 111.
[425] Ivi, p. 112.
[426] Ivi, p. 114.
[427] Ivi, p. 115.
[428] Ivi, p. 116.
[429] Ibidem.

Si tratta così dell'ermeneutica kantiana già ricordata precedentemente. È insomma un'interpretazione finalizzata a trovare un accordo tra le due tramite un'analisi di come i dogmi delle prime nascondano le verità di ragione della seconda. Cosa ci legittima a compiere questa operazione? Secondo Kant, è il fatto che "la disposizione alla religione morale"[430] era presente nell'uomo fin da prima delle religioni cultuali rivelate, le quali si sono poi fondate proprio su questa disposizione. Pertanto, anche se dottrine e dogmi hanno talvolta compresso i fondamenti morali, rimane possibile riportare alla luce quelle basi su cui le fedi sono state costruite. Attraverso un'analisi di questo tipo e la conseguente scoperta dei fondamenti morali di ogni religione, si può comprendere come tutti i testi sacri, nonostante le loro differenze, condividano sempre "l'intento finale di rendere gli uomini migliori"[431]. A ogni fede rivelata sottostà allora lo stesso messaggio ed esso è sempre un messaggio morale. Ciò significa che, all'interno del grande processo teleologico pensato da Kant, le religioni rivelate assumono un ruolo decisivo che si mostra attraverso una loro semplice analisi e interpretazione. È lo stesso spirito quello che si riscontra a fondamento di ogni testo sacro: uno spirito di miglioramento. Così "ogni studio e ogni interpretazione della Scrittura bisogna che partano dal principio che in essa è de cercasi questo spirito, e che 'vi si può trovare la vita eterna solo in quanto essa attesta questo principio'"[432].
È a partire da queste conclusioni che si apre il paragrafo finale della prima sezione, il cui titolo è già di per sé molto esplicativo: *La transizione graduale dalla fede di chiesa alla sovranità esclusiva della pura fede religiosa è l'approssimarsi del regno di Dio*. È in questo luogo del trattato che tutte le complesse affermazioni del capitolo assumono un senso e le dialettiche di chiesa visibile e invisibile e di fede razionale e rivelata giungono a una soluzione. Fin da subito con decisione Kant riprende le affermazioni delle pagine precedenti sintetizzandole rapidamente, per poi, a seguito di questa breve sintesi, proseguire sull'argomento con il quale aveva concluso il paragrafo precedente, ma di cui aveva in realtà lasciato tracce sparse in tutto il capitolo. Scrive il filosofo che "una chiesa può sempre essere detta quella vera, ove abbia la consapevolezza che la fede storica non è che un veicolo e che, in quanto fede di chiesa porta con sé il principio di avvicinarsi continuamente alla fede religiosa pura, *per poter rendere finalmente inutile quel veicolo stesso*"[433]. Qui le due dialettiche esposte nelle pagine precedenti trovano un compimento alla luce dell'ermeneutica appena ricordata: la fede rivelata non potrà che rivestire unicamente un ruolo funzionale di veicolo, di diffusione cioè della fede pura, per poi mettersi da parte e lasciare spazio unicamente a quest'ultima. È solo la fede pura che potrà dirsi "santificante", cioè capace di rendere l'uomo eternamente felice, mentre invece la fede rivelata è una "fede da schiavi", in quanto basata su un'adesione esteriore[434]. Solo la prima ci aprirà all'orizzonte di speranza, mentre invece la fede rivelata non potrà fare altro che indirizzare correttamente lo sguardo verso quell'oggetto del desiderio, per poi farsi da parte. In questo farsi da parte gioca un ruolo rilevante la dialettica delle due Chiese. La Chiesa visibile è una comunità di persone riunite attorno a una fede rivelata, progressivamente però essa dovrà indirizzarsi verso quella invisibile, che riunisce invece le persone attorno alla fede razionale pura. Così le due dialettiche, più volte di difficile comprensione nel testo, arrivano a una soluzione che, in sintesi, ci dice che: la Chiesa invisibile è l'unica vera Chiesa universale e professa la religione razionale, ad essa l'uomo deve giungere eliminando gli appoggi sensibili forniti dalla chiesa visibile e dalle religioni rivelate. Quindi, l'uomo dovrà riconoscere l'elemento morale che sta a fondamento di ogni religione e riunirsi attorno ad esso, eliminando la molteplicità di fedi. È quindi perfettamente coerente l'interpretazione di Ballanti quando scrive:

Kant assegna una sorta di priorità storica, pedagogica, alla fede ecclesiastico-statuaria, mentre la priorità assiologia va alla fede religiosa pura. Resta infatti che, per il filosofo, non c'è che un'unica religione, quella

[430] Ivi, p. 120.
[431] Ibidem.
[432] Ivi, p. 121.
[433] Ivi, p. 125.
[434] Cfr. Ibidem.

razionale, e non c'è che un'unica Chiesa, universale o invisibile, per quanto, a causa di quel bisogno di traduzione simbolica, di simbolizzazione delle idee religiose razionali, esista una pluralità di fedi e di Chiese.[435]

Ma anche in questa molteplicità di Chiese, come Kant ha mostrato, esiste ancora il fondamento morale; non solo, anzi, esso esiste ancora, ma ha dentro di sé una forza tale da rivendicare progressivamente il proprio primato. La fede razionale spinge dunque per riprendersi lo spazio che le spetta e l'unica via che ha per farlo è eliminare progressivamente gli elementi empirici e statuari che la comprimono. Sebbene essi siano infatti funzionali alla sua affermazione, inevitabilmente le sottraggono ossigeno e portano anche il rischio di fraintenderla. Solo tramite questa "transizione graduale" dunque, così come scrive il titolo del paragrafo, si dà l'approssimarsi del regno di Dio. Come scrive nuovamente Ballanti:

Kant mostra che l'attuazione del regno di Dio sulla terra è rappresentabile nei termini di questa transizione graduale destinata a congedare, via via, quegli elementi statuari che, pedagogicamente funzionali finché l'uomo era incapace di sostenersi da sé, diventano inutili, e anzi dannosi, quando la maturità consenta di farli cadere. Transizione, come si diceva, propiziata non da una rivoluzione esterna, ma dalla forza sorgiva che si trova 'nel principio della religione razionale pura' […]. Su di essa poggia ogni riforma o rivoluzione religiosa che intenda instaurare nel mondo il regno di Dio.[436]

Questa è la via attraverso la quale sulla terra potrà realizzarsi il regno. Il suo concretizzarsi consisterà in un progressivo superamento e allontanamento di ogni elemento empirico al fine di condurre verso la religione razionale pura. La strada che può condurre alla sua venuta nel mondo è puramente etica, razionale, e l'uomo può giungervi anche da solo, ma gli viene comunque in aiuto la religione rivelata per indicargli il percorso. È una via dunque che egli ora può comprendere, può finalmente vedere dinnanzi a sé; la strada che lo condurrà sulla vetta del monte è ora rischiarata, ma spetterà all'uomo percorrerla. Per quanto essa sia lì dinnanzi a lui, egli solamente può trovare la forza di procedere passo dopo passo senza arrestare il proprio cammino. È la disposizione morale insomma a spingerlo a raggiungere la vetta, ma ciò potrà avvenire nel corso del progresso del genere umano solo a condizione che:

La religione finalmente si liberi a poco a poco di tutti i principii empirici di determinazione, di tutti gli statuti fondati sulla storia, i quali, per mezzo d'una fede di chiesa, riuniscono provvisoriamente gli uomini per promuovere il bene; ed in tal modo domini infine la pura religione razionale su tutte le altre: 'affinché Dio sia tutto in tutto'.[437]

Con una metafora Kant sta quindi spiegando che l'involucro dovrà togliersi affinché l'embrione nasca[438] e il Regno venga alla luce. È quando l'uomo si fa grande, scrive il filosofo, che gli elementi dell'infanzia dovranno essere tolti[439]. Solo allora ognuno obbedirà a una legge che ha trovato nella propria disposizione interiore, una legge divina che la ragione gli ha finalmente mostrato nella sua purezza, senza più elementi statuari. È unicamente sotto questa interiore parola divina che gli uomini potranno riunirsi in una comunità virtuosa, rivolta al bene, predisposta nel corso del tempo dalla fede di chiesa. Questo è il regno di Dio, la Chiesa invisibile a cui progressivamente ci si avvicina, che si costruisce sulla fede autentica e che riunisce le persone attorno alla legge in un vero e autentico popolo di Dio. Il Regno che viene a profilarsi nella conclusione di questa prima sezione del capitolo è una comunità universale riunita attorno alle parole della legge e professante l'unica e autentica religione, quella razionale, elevata dalle religioni rivelate di tutto il mondo, che non hanno fatto altro che risvegliare ciò che già abitava dentro l'uomo facendo leva sulla disposizione di ognuno al bene. Solo adesso il male radicale può essere vinto. Il regno, tuttavia, sebbene sia ancora distante dall'affermarsi

---

[435] R. C. BALLANTI, *"In spirito e verità". La religione nel pensiero di Kant*, in *Il male radicale*, cit., p. 34.
[436] Ivi, pp. 34-35.
[437] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 133.
[438] Cfr. Ibidem.
[439] Cfr. Ibidem.

sulla terra, resta perennemente di fronte ai nostri occhi come ideale da raggiungere; la chiesa invisibile rimane come quel modello verso il quale progressivamente dobbiamo dirigerci. Nonostante questo, però, agli occhi di Kant il fatto che questa transizione tra le due forme di fede e le due forme di Chiesa sia messa a tema è già segno del fatto che "il regno di Dio è tra di noi". Scrive infatti il filosofo in uno dei passi conclusivi di questa sezione:

Ma si può dire con ragione 'che il regno di Dio è giunto a noi', anche se solo il principio del passaggio progressivo dalla fede di chiesa alla religione razionale universale - e quindi ad uno Stato etico (divino) sulla terra - ha messo radice in modo universale ed in qualche luogo anche pubblicamente, sebbene l'instaurazione reale di un simile regno sia ancora infinitamente lontana da noi. Infatti, dato che tale principio contiene il fondamento di un avvicinamento continuo verso questa perfezione, in esso - come in un germe, che si sviluppa ed, in seguito, nuovamente si moltiplica- è racchiuso (in modo invisibile) il Tutto, che deve, un giorno, illuminare e reggere il mondo.[440]

È un regno, dunque, costantemente *in fieri*, mai definitivamente raggiunto ma sempre visibile come orizzonte del percorso. Nonostante tutto, il fatto che l'uomo ne acquisisca consapevolezza è segno che i tempi sono prosperi e che esso ha già messo le proprie radici sulla terra. Alimentando la disposizione umana sarà quest'ultima, secondo la dottrina kantiana del chiliasmo filosofico, a indirizzare il genere verso un regno in cui il male sarà vinto e tutti convivranno sotto le leggi del Bene in uno stato di pace perpetua. In questa convinzione, come si diceva precedentemente, trova una risposta la domanda di ogni uomo virtuoso: "Che cosa posso sperare?". Come scrive Rigobello: "Si tratta quindi di una via antropologica per giungere a Dio, ma è un'antropologia aperta, sospesa tra il mistero del male radicale e quello dell'escatologia, ossia dell'esito della nostra speranza"[441]. Partendo dal discorso antropologico, come Kant ha fatto nel primo capitolo dell'opera, la terza domanda può avere risposta, racchiudendo dentro di sé il discorso escatologico di un regno che deve venire. È proprio in questo modo che allora la religione dirige la morale verso quest'ultimo, sicché a tutti gli effetti è corretto dire che per Kant più di tutti "la religione è vita"[442] e in quanto vita, in quanto cioè essa si srotola lungo la vita umana, "essa è storia"[443] e la storia kantiana è ben intesa fin dai primi scritti minori: una storia di progresso e di miglioramento morale, un percorso verso il meglio che, nella sua forma definitiva e ultima, non potrà che essere il regno di Dio come perfetta comunità etica. È così che, come si è cercato di ricordare già precedentemente, la religione indica all'uomo la propria destinazione, gli indica cioè "quale mondo debba essere instaurato"[444]. La domanda sul "che cosa posso sperare" non è pertanto solo rivolta al sommo bene in una vita futura, garantito poi dai postulati della ragion pratica, ma si rivolge anche a questo mondo, a questa terra, è in questa terra che l'uomo deve adoperarsi per costruire un nuovo mondo. *Hic et nunc* al genere è data la possibilità di ascriversi in quel processo di miglioramento che porterà alla fondazione di un mondo nuovo, un regno di Dio, un regno di pace e di bene[445]. Il percorso dell'uomo verso la vetta del monte Sinai appare così anche come un percorso verso il basso, nel quale la scalata verso la cima è un ridiscendere verso le più intime profondità di noi stessi per incontrare la legge divina e, una volta rafforzata, partire da essa per costruire il regno di Dio su questa terra. Resta comunque vero che la felicità piena sarà conquistata in una vita futura dall'uomo virtuoso, ma in queste pagine si apre l'orizzonte di speranza non solo per un mondo a venire ma già per quello presente. È con l'introduzione dell'elemento comunitario della Chiesa, che per ovvi motivi mancava nella *Critica della ragion pratica*, che si dà all'uomo la

[440] Ivi, p. 134.
[441] A. RIGOBELLO, *Kant. Che cosa posso sperare*, cit., p. 166.
[442] Cfr. G. BUCARO, *Filosofia della religione. Forme e figure*, p. 39.
[443] Cfr. Ivi, p. 29.
[444] Cfr. Nota 50.
[445] Il quarto capitolo dell'opera metterà in crisi queste affermazioni, mostrando che, come scrive Olivetti: "La fondazione del regno di Dio sulla terra non è conclusiva e la lotta col cattivo principio prosegue una storia, la fine della quale è bensì anticipata, ma non raggiunta" (I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. XVIII). Viene così a delinearsi una "filosofia della storia negativa" in cui il Regno è sempre ideale realizzabile ma mai concretamente realizzato. Tuttavia non viene mai negata all'uomo la possibilità, tramite l'impegno morale, di costruire questo mondo, ora e sempre.

possibilità di una felicità terrestre nella vittoria collettiva del male. Quando, procede il filosofo, avverrà che tale comunità sarà fondata e ogni nemico veramente vinto, allora ecco che "la forma stessa di una chiesa cessa di esistere"[446], poiché tutta l'umanità vi è subentrata e dunque l'elemento visibile viene a togliersi completamente, così "Dio è tutto in tutto". Come scrive brillantemente Caracciolo in riferimento a Kant: "*Regnum deum non est de hoc mundo*, e tuttavia il regno di Dio comincia sulla terra"[447].

Si conclude così la prima sezione, che occupa gran parte di questo terzo capitolo, in cui Kant si è soffermato sulla possibilità di una costruzione etica del regno di Dio sulla terra. Egli però non dimentica il necessario confronto con la storia. Che ne è dunque dei secoli passati? Come essi devono essere intesi in quest'ottica di venuta del regno? Mentre la prima sezione analizza il progressivo compimento del regno da un punto di vista, potremmo dire, filosofico, la seconda sezione che ci accingiamo a trattare lo analizza da un punto di vista storico. Il titolo ne è già una dimostrazione: *Rappresentazione storica della graduale fondazione del dominio del buon principio sulla terra*.

Kant è consapevole del fatto che sia impossibile esporre una "storia universale" della religione autentica, ovvero quella morale, in quanto essa è un fatto interiore ed è difficile pertanto trarne una percorso storico lineare guardando al passato. Della fede cultuale, in quanto manifesta, si potrà invece ricostruire un percorso, analizzandone gli sviluppi storici nei vari contesti. Questo è l'obiettivo a cui il filosofo si dedica nelle pagine successive. Ovviamente però, tenendo a mente l'intero quadro della filosofia kantiana della religione, è inevitabile che esporre la storia della fede di Chiesa significherà implicitamente esporre anche la storia della fede religiosa pura in quanto la prima, come ha detto nella sezione precedente il filosofo, ne è una rappresentazione, difettosa, sensibile. La storia che Kant si accinge a trattare allora è una storia di lotte e contrasti, in particolare tra la fede cultuale e l'autentica religione che spinge ad affermarsi attraverso essa[448]. Tuttavia, egli afferma fin da subito che la ricostruzione storica non potrà considerare separatamente tutte le forme di fede di Chiesa che al mondo sono venute a formarsi, bensì unicamente quella che già ha in sé una potenziale universalità, nella quale cioè la fondazione di una Chiesa universale è più prossima a realizzarsi[449]. Scrive chiaramente il filosofo: "Noi dunque possiamo, sotto questo riguardo, trattare solo la storia che, fin dai suoi inizi, portava in sé il germe ed i principii per l'unità oggettiva della fede religiosa vera ed universale, a cui poi lentamente sempre più si avvicina"[450]. Ecco che dunque Kant ricerca quale Chiesa, nella storia, possa soddisfare tali caratteristiche. In primo luogo viene chiamata in causa la fede giudaica, ma essa viene rifiutata. La ragione principale per cui quest'ultima non può soddisfare le richieste è che essa contiene solo leggi statuarie e dunque forma una comunità di uomini riuniti attorno a leggi principalmente politiche, scrive Kant[451]. Agli occhi del filosofo dunque, l'ebraismo appare più come una forma di stato con potere temporale piuttosto che una comunità spirituale. Qui assume una rilevanza particolare anche la vicenda narrata dal libro dell'*Esodo*, perno fondamentale della Torah ebraica e dell'Antico Testamento cristiano. È in quel libro che si narra la vicenda dell'uscita del popolo di Israele dall'Egitto e della consegna delle tavole della legge sul monte Sinai a Mosè, sulla quale abbiamo cercato di costruire la metafora per la grande teleologia morale kantiana. Sembrerebbe assurdo, considerando questo riferimento e tutto ciò che Kant ha precedentemente detto, non pensare all'ebraismo come la religione che soddisfi le caratteristiche per costituire una Chiesa universale, basterebbe infatti solo la vicenda narrata nell'*Esodo* a indirizzarci verso tale religione come risposta. Eppure, scrive il filosofo, sebbene i dieci comandamenti abbiano indubbiamente valore morale anche per la fede ebraica, "in quella legislazione essi sono dati senza che si esiga, per la loro osservanza, l'intenzione morale, […] ma furono esclusivamente rivolti solo alla osservanza esteriore

---

[446] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 149.

[447] A. CARACCIOLO, *Studi kantiani*, Napoli, ESI, 1995, cit., p. 205. Il passo è riportato anche in epigrafe a G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, p. 15.

[448] Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, p. 136.

[449] Cfr. Ibidem.

[450] Ivi, p. 137.

[451] Cfr. Ibidem.

degli atti"[452]. Il motivo che offre Kant a spiegazione di ciò è che le punizioni e le ricompense a seguito della conformità o meno delle azioni alle leggi erano sempre indirizzate a questa vita, quasi come se non si considerasse nemmeno una vita futura[453]. A causa di questa inosservanza riguardo alla vita dopo la morte l'ebraismo non può essere pensato come una fede religiosa pura. Il fatto che la vita dopo la morte non venga considerata dimostra una volta ancora, secondo il filosofo, come Yahweh volesse fondare una comunità politica e non morale[454]. Un ulteriore motivo che porta Kant a diffidare della comunità ebraica come comunità universale è che essa nel corso della storia ha escluso da sé tutti coloro che non vi appartenevano e sarebbe contraddittorio pensare come Chiesa universale un popolo che si riteneva essere "prescelto" da Dio[455].
Ma allora, se non l'ebraismo, quale religione e quale Chiesa hanno, nel corso della storia, costituito il momento cruciale per la diffusione della Chiesa universale, della religione autentica e così del regno? Quale religione ha interiorizzato e non solo esteriorizzato la consegna delle tavole della legge? Si tratta del cristianesimo. È la storia della comunità cristiana che a Kant interessa in queste pagine. È nella sua diffusione che, progressivamente, secondo il filosofo si diffonde il regno di Dio sulla terra. Sicché la storia universale che egli vuole esporre nel capitolo non potrà che partire dalla fondazione del cristianesimo, ricordando il suo portare con sé riforme delle dottrine proprie della religione su cui si è fondato, ovvero proprio l'ebraismo. È il cristianesimo ad essere la religione che più si è diffusa nel mondo e ciò, secondo Kant, è dovuto "all'amabilità" di tale religione, cioè al fatto che essa non comanda il dovere dall'esterno ma a partire dall'ascolto della voce interiore. Anche il Figlio non si innalzò a sovrano ma si abbassò ad essere il più umile dei servi, non parlando come un tiranno ma come un pari degli uomini. L'affermarsi del cristianesimo è dipinto insomma da Kant come una vera e propria rivoluzione rispetto alle fedi precedenti ed è in questa nuova fede che subentrò nel mondo la possibilità di "racchiudere una religione valevole, non per un solo popolo, ma per tutto il mondo"[456]. È nel messaggio rivelatore del Cristo che per la prima volta nella storia si presenta la possibilità della fondazione di una comunità veramente universale, capace di accogliere in sé tutto il genere, in quanto fondata su "fatti" morali indiscutibili della ragione pratica. La venuta del Figlio annullò la fede cultuale ed esteriore precedente, basata sull'adesione esteriore alla legge e su culti, per proclamare una nuova fede, l'autentica fede morale[457]. Dopo aver portato alla luce questa forma di religione che riposava nelle profondità dell'uomo, gli insegnamenti del "messaggero del Vangelo" furono lasciati per iscritto e, dopo la morte, quest'ultimo tornò alla propria patria divina, rimanendo per sempre tra gli uomini come esempio e modello[458]. È a partire da questo evento, riportato nelle Scritture, che cominciò lentamente a radicarsi quella forma di fede sulla terra. Nel corso della storia poi diverse persone iniziarono a interpretare i Vangeli e vi furono aspre discordie che portarono alla sua frammentazione e, nei casi più eclatanti, anche al sangue. Sicché potrebbe sembrare pienamente giustificabile la frase di Lucrezio sulla violenza che segue la religione[459]. Ma, nonostante ciò, l'unico vero fine del cristianesimo non era altro che diffondere la religione autentica e, scrive Kant, tutta la violenza che esso originò: "Proviene unicamente dal fatto che, per una cattiva tendenza della natura umana, quello che doveva servire, nei primi tempi, alla introduzione di questa fede pura […] è divenuto in seguito il fondamento di una religione universale"[460]. La violenza che scaturì nella storia a seguito dell'affermarsi della regione cristiana derivò dal fatto che l'elemento sensibile e statuario, funzionale solo alla diffusione dell'elemento morale, prese a causa della debolezza dell'intelletto

[452] Ivi, p. 138.
[453] Cfr. Ibidem.
[454] Cfr. Ibidem.
[455] Cfr. Ivi, p. 139.
[456] Ivi, p. 140.
[457] Cfr. Ibidem.
[458] Si badi di non dimenticare ciò che nel capitolo precedente Kant ha esposto in riferimento all'evento cristologico. Qui egli vi si riferisce da un punto di vista storico, così come esso è cioè comunemente interpretato, ma la cristologia kantiana non cambia rispetto a quanto precedentemente detto.
[459] "*Tantum religium potuti suadere malorum*". LUCREZIO, *De rerum natura* I, 101.
[460] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., pp. 144-145.

umano il posto principale. Soffermandosi sul cristianesimo solamente come fede di Chiesa, e fraintendendone così l'insegnamento fondamentale, si finì per darsi guerra per motivi statuari e cultuali.
Ciò che è stato detto vale però il passato, che cosa dire invece del presente? Si chiede Kant. Egli ritiene che in tutta la storia l'epoca migliore per la diffusione della vera religione attraverso la fede cristiana sia quella a lui contemporanea. Forse influenzato anche dall'ottimismo del contesto illuminista egli pensa che l'epoca a lui presente sia quella in cui a maggior diritto si possa dire di essersi avviati verso il fine che il cristianesimo indica. È ai giorni del filosofo di Königsberg che si accresce la speranza di "un continuo avvicinamento a quella chiesa, che riunisce tutti gli uomini per sempre e che costituisce la rappresentazione visibile (lo schema) di un regno invisibile di Dio sulla terra"[461]. L'illuminismo si pensa dunque momento più alto, ma non definitivo, dello sviluppo del regno sulla terra. Questa sarà la linea di pensiero percorsa e radicalizzata dalle riflessioni dell'idealismo tedesco e, in particolar modo, di Hegel, concependo un *Weltgeist* procedente secondo un percorso che, così come il sole, nasce in oriente e tramonta in occidente nel mondo germanico, in cui l'Assoluto trova il suo compimento e la storia della libertà la sua realizzazione.[462] Ad ogni modo, secondo Kant [463] è nell'epoca a lui presente che l'uomo ha accettato di approcciarsi con "moderazione" ai temi religiosi e ai testi sacri delle varie religioni. In particolare, egli ritiene perfettamente corretto servirsi del testo sacro proprio della religione cristiana come strumento di insegnamento ed educazione ma tenendo a mente che, in tale insegnamento, deve essere rivolta l'attenzione all'elemento morale che ne sta alla base. La Bibbia ha così un ruolo chiave nell'approssimarsi del regno. Essa nella sua interpretazione morale sarà strumento di diffusione della vera Chiesa universale, fondata sulla fede religiosa pura. Nell'insegnamento di essa deve infatti essere educato l'uomo al tendere non solo di se stesso ma dell'intera creazione verso un fine morale e al suo doversi inserire in esso tramite il proprio impegno costante. Pertanto, l'uomo dev'essere indirizzato al fatto che "la vera religione non consiste nel conoscere o professare ciò che Dio fa o ha fatto per la nostra santificazione, ma nel compiere quel che è necessario che noi facciamo per rendercene degni"[464]. Così anche i governanti e coloro che detengono il potere non dovranno ostacolare la diffusione dei principi propri di questa religione, ma dovranno anzi aiutare a diffonderli. Chi invece impedisce che vengano divulgati e che di essi si discuta ostacola lo sviluppo del genere e fa il male della società, scrive il filosofo con un chiaro riferimento critico alla censura prussiana, giacche così facendo si rischia di rallentare o addirittura di far indietreggiare il progresso dell'umanità verso il bene[465]. Ogni singolo uomo deve comprendersi come partecipe di questo grande viaggio dell'intero genere verso il Regno morale a cui tutta la creazione tende. Quel regno dei cieli che la Bibbia introduce non è, scrive Kant, solo qualcosa che viene rappresentato in quel testo sacro come ciò che si avvicina, bensì è descritto come "ciò che sta per avvenire"[466], e mai come nell'epoca kantiana, secondo il filosofo, si ha il diritto e il dovere di credere a queste parole e di diffonderle. Scrive qui brillantemente il filosofo sintetizzando diversi di questi temi:

> Il maestro dell'Evangelo aveva indicato ai suoi discepoli il regno di Dio sulla terra solo dal magnifico ed edificante lato morale, cioè da quello della dignità d'essere cittadini di uno Stato divino, ed aveva mostrato loro ciò che avevano da fare non solamente per arrivare da se stessi a questo regno, ma ancora per riunirsi a questo scopo con altri uomini, animati dagli stessi sentimenti e, possibilmente, con tutto il genere umano.[467]

---

[461] Ivi, p. 145.
[462] Cfr. K. LOWITH, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, trad. it. di G. Colli, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2000, pp. 60-63.
[463] Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, p. 145.
[464] Ivi, p. 146.
[465] Cfr. Ivi, pp. 147-148.
[466] Ivi, p. 148.
[467] Ibidem.

Kant conclude poi il capitolo ritornando ad ammettere ciò che già precedentemente aveva affermato, e cioè che tutta questa descrizione storica della venuta progressiva del regno attraverso il miglioramento dell'uomo è certamente un ideale, ma a questo ideale noi già adesso possiamo rivolgere lo sguardo, e non abbiamo altro modo di farlo se non cercando di prepararci alla sua venuta tramite il continuo miglioramento morale, il quale può indirizzarci al "più grande bene possibile sulla terra"[468]. Solo così avremo allora la possibilità di renderci membri del regno, dello Stato divino. Tutto dunque, alla fine del discorso sulla Chiesa, ritorna laddove era iniziato, e cioè sulla necessità di ascoltare la voce della legge che internamente risuona in noi. Questo è il momento a partire dal quale si avvia il grande processo verso la Chiesa invisibile come vera comunità universale e regno di Dio. Kant, per concludere questo capitolo significativo per la propria teleologia morale, sceglie non a caso le parole del Vangelo di Luca. Ai farisei che chiedevano a Cristo quando verrà il regno di Dio, Kant riporta la risposta di quest'ultimo scrivendo: "Il regno di Dio non viene in una forma *visibile*; non possiamo mai dire: vedi, è qui o là. Perché, vedete, il regno di Dio è dentro di voi!"[469].
È interessante che il filosofo ponga a conclusione del capitolo questa citazione dal Vangelo di Luca. Essa, infatti, sintetizza perfettamente ciò che egli ha esposto nel corso dei tre capitoli precedenti, eppure sembra che manchi qualcosa. Questo richiamo alla presenza interiore del regno attraverso l'apostolo, per quanto coerente con ciò che Kant aveva detto, sembra rinnegare la validità del discorso sulla Chiesa. Sembra insomma che, a seguito di un capitolo interamente riguardante la possibilità di una manifestazione sociale ed esteriore del regno non solo in un mondo a venire ma già in questa terra in un futuro ideale, Kant dimentichi l'elemento esteriore e ritorni al professare un regno puramente interiore di Dio. In realtà però la citazione riportata nell'ultima frase del capitolo può essere letta diversamente da così. Kant non vuole in realtà rinnegare la possibilità di una manifestazione esteriore del regno, bensì ciò che egli sembra intendere è che, nonostante la venuta esteriore di esso possa darsi solo in un futuro ideale, l'accettazione del singolo di inserirsi, attraverso il proprio conformarsi alla legge, nel percorso teleologico che porterà al regno è segno che esso è già presente, sebbene certamente come una cosa in sé, impercettibile se non a livello interiore. Nonostante cioè esso fenomenicamente non sia dia ancora sulla terra, sussiste per l'uomo la possibilità di parteciparvi noumenicamente nella dimensione morale e interiore[470]. È interessante inoltre notare come di quel passo del Vangelo di Luca citato da Kant nelle varie edizioni della Bibbia si diano varie traduzioni. In alcune edizioni si legge infatti "il regno di Dio è in mezzo a voi", mentre invece in altre "il regno di Dio è dentro di voi". Kant nell'opera ovviamente si appoggia più alla seconda traduzione del verso sottolineandone il carattere morale. È però corretto dire che nella teleologia morale kantiana, in realtà, si possono riscontrare entrambe le traduzioni. Sebbene infatti la possibilità aperta dal filosofo di vincere il male radicale tramite la conversione del cuore e lo sforzo morale a seguire la legge rimandi chiaramente alla presenza interiore del regno di Dio, il discorso del terzo capitolo sull'ecclesiologia e la possibilità di vincere il male attraverso la fondazione di una perfetta comunità etica rimanda invece alla possibilità di una presenza esteriore di esso. Entrambe le possibilità convergono dunque nel discorso del filosofo tedesco. Emerge così una forma di doppio movimento all'interno della teleologia morale kantiana: un movimento verso l'interiorità e uno verso l'esteriorità. È uno sguardo introspettivo a riconoscere prima la presenza in noi del male, per poi volgerlo sulla dimensione esteriore sociale e riscontrarlo in essa rafforzato. È questo duplice riconoscimento che ci dà però anche la possibilità di vincerlo, prima attraverso una "fondazione interiore" del regno scegliendo di seguire la legge, e poi una fondazione esteriore di esso nella comunità etica. Ma prima ancora, più in profondità, è prima un gesto interiore di riscoperta e ascolto della legge, voce di Dio nell'anima, per poi diffonderla a livello sociale, costruendo una comunità universale del Bene; un incontro con Dio dentro di sé, per poi diffonderlo nel mondo. Come scriverà Etty Hillesum nel suo magnifico *Diario*, si tratta di salvare Dio dentro di sé, kantianamente dissotterrando e rianimando la

[468] Ivi, p. 150.
[469] Ibidem. Il passo della Bibbia in questione è Lu 17, 20-21.
[470] Questo sarà un tema che cercheremo di approfondire nei prossimi capitoli attraverso un testo "minore" del filosofo, il suo primo scritto *I sogni di un visionario spiegati attraverso i sogni della metafisica*.

parola della legge, per poi fare ciò nel mondo[471]. Solo allora, quando un vero e proprio Stato divino prenderà vita in un popolo di Dio che sradica il male attraverso le parole della legge, il genere avrà veramente raggiunto la vetta del monte Sinai. Assumono così un nuovo significato non solo il verso del Vangelo di Luca, bensì anche le parole del Vangelo di Matteo riportate all'inizio di questo capitolo: "Dove due o tre sono riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro". Quando gli uomini si legheranno attorno alle parole della legge, quando avverrà realmente l'interiorizzazione trascendentale del Sinai, si darà la venuta di Dio nel suo regno terrestre. Laddove l'umanità si unisce Dio si manifesta. È in questa comunione del genere che si verrà a creare il "mondo morale", quel *corpus mysticum* di esseri ragionevoli che il filosofo professava già nella *Critica della ragion pura*[472]. Sebbene allora questo terzo capitolo dell'opera del genio tedesco si volga al passato, alla storia del cristianesimo nel suo affermarsi e costruirsi sulle basi dell'ebraismo, esso finisce poi per ritornare all'orizzonte che gli compete per natura: il futuro. La teleologia morale di Kant non volge melanconicamente lo sguardo sul passato, bensì sgrana gli occhi di fronte a un futuro che può aprirsi dinnanzi all'umanità qualora quest'ultima se ne renda degna. È veramente una filosofia della speranza quella kantiana. Essa illumina la possibilità di un mondo a venire, che sarà un mondo di pace e di bene, che non scenderà miracolosamente dall'alto ma che sarà l'uomo a doversi conquistare, poiché egli ha la possibilità di farlo e quindi ne ha il dovere. Carlo Vinti, citando Kant, scrive ciò con bellissime parole:

> Un vero e puro regno di Dio sulla terra si attua non guardando al passato, non meditando il fatto storico della rivelazione, ma compiendo moralmente il nostro dovere per essere degni della salvezza che ci aspetterà. Il regno dei cieli non è riposto così al di là delle nuvole ma 'è rappresentato, per quel che concerne la guida della provvidenza, non solo in cammino verso l'avvento - benché con passo lento, tuttavia senza soste in talune epoche - ma anche prossimo all'attuazione'.[473]

È questo ideale del regno invisibile di Dio, del quale l'uomo può già simbolicamente sentirsi partecipe attraverso la propria condotta morale, che "riempie di sé la storia"[474] e che illumina lo sguardo del genere umano verso il futuro.
In sintesi, dunque, nel capitolo Kant allarga il discorso dalla dimensione privata a quella pubblica, dall'individuo alla comunità, essendo solo attraverso quest'ultima che può essere vinto il male radicale. Ciò avviene attraverso il tema dell'ecclesiologia, arrivando a postulare la possibilità di una fondazione del regno di Dio sulla terra. "La chiesa diventa così il vero postulato del compimento redentivo, in senso morale e civile"[475], giacché il Regno, fine ultimo del processo teleologico morale, è realizzabile unicamente *in der form heiner kirche*. Qui il cerchio si chiude, l'opera ritorna nella conclusione del terzo capitolo a quello che era il punto di partenza del primo: il male radicale. La prospettiva teleologica kantiana o il "chiliasmo", per dirla con termini più specifici, vive il momento essenziale nel negativo, nel male, poiché è attraverso di esso che si dà la consapevolezza di una possibilità di superamento. Tale superamento, sia dal punto di vista del chiliasmo filosofico sia dal punto di vista di quello teologico, procede "verso il meglio". Il primo è la speranza in un futuro di pace perpetua, il secondo è la speranza nel miglioramento morale del genere umano. Entrambi comunque attraversano un momento chiave nel negativo, e giungono alla stessa conclusione con due sfumature leggermente differenti. Sia che si parli di un mondo di pace perpetua, sia che si parli di un mondo morale di Bene, entrambe le accezioni possono ricadere sotto il macrocosmo simboleggiato dal regno di Dio, giacché esso contiene in sé tutte le accezioni attraverso cui, nelle varie opere di Kant, la comunità ideale viene definita. L'uomo deve riporre le sue speranze, anche quelle terrestri,

---

[471] Cfr. E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, a cura di J.G. Gaarlandt, trad. it. di C. Passanti, Milano, Adelphi, 1996, pp. 169-170.
[472] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, pp. 1137-1139 (B 836).
[473] C. VINTI, *Mondo dei fini e storia*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, cit., p. 239.
[474] Ivi, p. 240.
[475] I. MANCINI, *Il mondo dei fini e la teologia in Kant*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, cit., p. 25.

nel regno. Per poter sperare di riportare Dio ad essere “tutto in tutto", dobbiamo costruire un nuovo mondo rischiarato dalla sua voce, che internamente ci dice: “Tu devi”. Quel “tu devi” è un “tu devi migliorarti”, per far sì che progressivamente nel mondo si costituisca un regno del Bene, che desideriamo e abbiamo davanti a noi come ideale. Il paradiso perduto con il primo atto maligno dei progenitori è ciò a cui l’uomo ambisce e desidera ritornare, ma questo potrà avvenire solo in una dimensione collettiva. Non a caso le parole del Vangelo di Matteo sono pronunciate da Cristo come spiegazione del perdono del male tra “fratelli”. È la dimensione collettiva che consente un “perdono reciproco” del male radicale e un recupero della “capacità collettiva di amore”. Come in un’ottica di idealismo Hegel scriverà nella *Fenomenologia dello spirito* quando, citando il passo sopra riportato del Vangelo di Matteo, affermerà che la svolta decisiva per la diffusione dello Spirito sulla terra avviene quando le anime si perdonano reciprocamente i peccati riconoscendosi come uguali, cioè come ugualmente peccatrici; così una cosa molto simile, se non la medesima, la si ha già in quest’opera. Sono gli uomini che, perdonandosi reciprocamente il male e radunandosi attorno alle parole della legge, percorrono il cammino verso il regno e salgono verso la vetta del monte per conquistare l’orizzonte. È un percorso di perdono e di redenzione reciproca, in cui il “tu devi” si realizza nel quadro dell’amore recuperato nella dimensione sociale, ossia si trasforma nel messaggio profondo del cristianesimo: “Tu devi amare il tuo prossimo come te stesso”. Kant professa così una verità eterna: nessuno si salva da solo. È solo l’apertura all’altro e all’Altro che permette all’uomo la redenzione, la salvezza e la gioia. Ripeterà ciò anche nelle ultime frasi della solita *Annotazione* generale, scrivendo che il fine della creazione, eternamente realizzabile e mai completamente realizzato, è “l’amore della legge”[476]. Tessendo tuttavia la legge Dio stesso, amando la legge si ama inevitabilmente Dio e in ciò ci si allinea all’essenza di quest’ultimo in quanto, come dice il cristianesimo, “Dio è amore”[477]. Solo nell’amore il male potrà essere definitivamente vinto e Dio verrà gloriosamente nel suo regno, la legge risuonerà forte nelle piazze e gli uomini vivranno in pace tra di loro. Questo futuro è certamente, ancora ai nostri giorni, ben lontano dal realizzarsi, ma Kant indirizza lo sguardo di noi tutti verso quell’orizzonte di speranza partendo da noi stessi, indicandoci cioè che siamo noi ad avere la responsabilità, ma anche il grande dono, di poterlo realizzare cercando di legarci l’uno con l’altro e proseguire in quel percorso, faticoso e bellissimo, che è la storia dell’intera creazione, destinata a un possibile mondo morale.

[476] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 161.
[477] Ibidem.

Seconda sezione: il regno dei fini

5. Il Regno dei fini nella *Fondazione della metafisica dei costumi*

La religione entro i limiti della sola ragione, come si è illustrato nel capitolo precedente, apre la possibilità di una realizzazione morale del regno di Dio. Questa prospettiva emerge in risposta al confronto con il male radicale. L'ideale di una comunità eticamente perfetta, in quell'opera, veniva dunque esposto principalmente da un punto di vista religioso. Tuttavia, essa non è l'unica opera nella quale Kant illustra tale ideale. Tre anni prima della pubblicazione della grande seconda *Critica*, egli pubblicò infatti un testo destinato a posizionarsi al centro della sua trattazione morale: la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, la *Fondazione della metafisica dei costumi*.
L'opera apparve nel 1785 ed è la prima del filosofo di Königsberg interamente dedicata alla filosofia pratica. Essa, come appena accennato, precede di tre anni la pubblicazione della *Kritik der praktischen Vernunft*, e di ben dodici anni la pubblicazione della definitiva *Metafisica dei costumi*. Le tre opere unite costituiscono il nucleo della filosofia morale kantiana. Evidente è però il legame tra la *Fondazione* e la seconda *Critica*, in quanto il distacco temporale è irrisorio rispetto ai dodici anni che precedono la pubblicazione della terza opera definitiva. Come sottolinea lucidamente Riconda: "Il rapporto fra la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica* è in un certo senso analogo a quello fra i *Prolegomeni* e la *Critica della ragion pura*, almeno per quello che riguarda il metodo" [478]. Il paragone operato dallo studioso potrebbe sembrare contraddittorio, in quanto i *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza* succedono di due anni la pubblicazione della prima grande *Critica* kantiana, contrariamente invece al caso della *Fondazione* e della *Critica della ragion pratica*. L'analogia che però correttamente Riconda individua tra i due casi è un'analogia di metodo: sia i *Prolegomeni* sia la *Fondazione* procedono infatti secondo un metodo analitico, mentre invece le due *Critiche* secondo un metodo sintetico. Dimenticando momentaneamente la distinzione tra giudizi analitici e sintetici, se riferiti al metodo adoperato questi termini assumono un significato diverso. Il metodo analitico procede infatti dal fatto conosciuto alle sue condizioni di possibilità, ecco il caso dei *Prolegomeni* e della *Fondazione*; il metodo sintetico procede invece nella direzione opposta, dalle condizioni di possibilità al fatto conosciuto, ecco il caso delle due *Critiche*. Il motivo per il quale Kant, in maniera apparentemente insensata, nel caso della prima *Critica* fece seguire ad essa un'opera come i *Prolegomeni* è chiaro: la comprensione della *Critica della ragion pura* aveva riscontrato non poche difficoltà tra i lettori, basti pensare alle recensioni critiche che l'opera aveva ricevuto. Per questa ragione egli scelse di pubblicare poco dopo una *summa* dei temi dell'opera, sintetizzati e semplificati grazie anche all'utilizzo del metodo analitico, così da renderne più facile la comprensione.
Forse ricordando le difficoltà affrontate in passato, Kant, nel caso della *Kritik der praktischen Vernunft,* volle evitare di ripetere lo stesso errore. Per questo motivo, decise di far precedere alla pubblicazione di quest'opera quella della celebre *Fondazione della metafisica dei costumi*. In essa il filosofo parte dal "giudizio comune degli uomini in materia di morale"[479], così da facilitare a chiunque

[478] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. 130.
[479] Ibidem.

l'ingresso nei temi complessi della propria filosofia pratica. D'altronde era convinzione di Kant che la conoscenza in ambito morale fosse "cosa di tutti", cioè che chiunque potesse acquisirla facilmente partendo da sé stesso, dalla propria interiorità. L'opera, dunque, si assume proprio questa responsabilità, volendo introdurre il lettore alle tematiche partendo dalle conoscenze comuni, per guidarlo poi verso il fine prefissato, ovvero la conoscenza del principio su cui fondare una concezione di moralità universalmente riconosciuta come valida. L'intento dichiarato da Kant stesso, dunque, è "la ricerca e la definizione del supremo principio della moralità"[480]. Quest'ultimo è l'imperativo categorico, del quale in quest'opera per la prima volta il filosofo fornisce un'esposizione, indispensabile per la comprensione della seconda *Critica*, attraverso la chiarificazione del concetto di "autonomia", intesa come la capacità auto-legislativa della volontà, e del concetto di "dovere".
Al fine di comprendere meglio gli intenti kantiani, significativa è la prefazione, nella quale il filosofo chiarisce cosa debba intendersi per "metafisica dei costumi" e per "fondazione". Essa si apre con la distinzione della filosofia in tre branche, propria soprattutto del mondo classico: l'etica, la logica e la fisica. Kant procede secondo questa distinzione, aggiungendovi però un'altra, significativa, differenziazione nel campo ben più vasto della conoscenza in generale. Egli afferma che ogni conoscenza può essere materiale o formale: nel primo caso riguarderà l'oggetto conosciuto, nel secondo caso la forma dell'intelletto e le regole del pensare in generale[481]. La filosofia formale, prosegue il filosofo, è la logica, mentre invece la filosofia materiale si suddivide in due versanti: da un lato la fisica e dall'altro l'etica, la prima riguarderà le leggi della natura, la seconda invece le leggi della libertà. La fisica, inoltre, può anche essere chiamata "dottrina della natura", l'etica invece "dottrina dei costumi". Nelle pagine successive egli stabilisce inoltre che ogni filosofia potrà dirsi "empirica", qualora si basi sull'esperienza, oppure "pura", qualora invece si strutturi a partire da elementi a priori. La filosofia pura, se semplicemente formale, sarà da chiamarsi "logica", qualora invece studi determinati oggetti e strutture dell'intelletto sarà da chiamarsi "metafisica". Kant, soffermandosi su quest'ultima, riconosce due tipologie di metafisica: una "metafisica della natura" da un lato e una "metafisica dei costumi" dall'altro. Così, sebbene inizialmente sembrasse relegare l'etica e la fisica nel campo della filosofia materiale e della filosofia empirica, egli riconosce invece ad esse anche una parte pura. Nel caso dell'etica, inoltre, il filosofo suggerisce che per la sua parte empirica si parli di "antropologia", mentre invece per la sua parte pura si parli di "morale" in senso proprio. Stando a questa ramificazione che il filosofo propone, per "metafisica dei costumi" sarà dunque da intendersi una filosofia morale pura.
È proprio quest'ultima che Kant, a seguito di queste distinzioni, si propone esplicitamente di approfondire nell'opera, prescindendo da tutto ciò che è empirico e rimanda dunque all'antropologia. Le pagine successive saranno pertanto tutte dedicate alla ricerca delle leggi, intese come autentiche fondamenta universali dell'obbligazione morale, in quanto valevoli per ognuno. Queste non saranno da ricercarsi nel mondo, bensì nelle strutture a priori dell'umano, cioè nei principi pratici a priori. Secondo Kant una metafisica dei costumi è indispensabile, poiché manca ancora oggi un criterio universale di moralità. A causa di questa mancanza, i costumi sono costantemente soggetti a corruzione e tali resteranno finché non si stabilirà la legge, individuabile solamente attraverso una filosofia morale pura, ovvero appunto una metafisica dei costumi. Scrive dunque il filosofo: "Con il proposito di pubblicare un giorno una metafisica dei costumi, faccio precedere questa fondazione. Certo, non v'è propriamente alcun altro fondamento della metafisica dei costumi se non la critica di una ragione pura pratica"[482]. Con la volontà di pubblicare in futuro quest'opera, Kant si dedica dunque alla sua fondazione, al fine di favorire, come lui stesso dice, "l'accessibilità all'intelletto comune"[483]. Con il termine "fondazione", pertanto, il filosofo non intende altro che il gettare basi di facile comprensione per una futura filosofia morale pura. In quest'ottica, per fondare correttamente una metafisica dei costumi dobbiamo mettere da parte le concezioni che, all'epoca, andavano per la

[480] I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Bari, Laterza, 1997, p. 13.
[481] Cfr. Ivi, p. 3.
[482] Ivi, p. 11.
[483] Ivi, p. 13.

maggiore nel campo della morale, in particolare quelle inglesi del "senso morale", proprie di Shaftesbury e Hutcheson, alle quali tra l'altro per un breve periodo Kant stesso aveva aderito. Il costruire, proprio di queste teorie, la propria filosofia partendo da un astratto "senso morale" andava, secondo Kant, eliminato al fine di ricercare all'interno della ragione umana un fondamento universale più profondo, il quale fosse in grado di eliminare qualsiasi fraintendimento. A questo mutamento nel pensiero kantiano contribuì, come sottolinea Filippo Gonnelli, la lettura del *Contratto sociale* di Jean-Jacques Rosseau. Nel tentativo di fare ciò, tuttavia, si può comunque partire dalla conoscenza morale comune, per poi depurarla dalle contraddizioni e giungere a individuare l'autentico principio supremo della moralità, vero oggetto di ricerca dell'opera. Come scrive Gonnelli:

> Il 'principio supremo della moralità' cercato da Kant sarebbe dunque l'unico modo sensato di pensare i caratteri che gli uomini, in modo più o meno oscuro, attribuiscono alla moralità; il principio nel quale questi caratteri vengono depurati e resi trasparenti a loro stessi, così da poter poi ricostruire, correggendo ciò che nella 'conoscenza morale comune' resta contraddittorio o opaco, un sistema morale coerente con esso.[484]

È un percorso complesso, dunque, quello che porta dalla *Fondazione* alla definitiva *Metafisica dei* costumi, nel corso del quale la prima, come suggerisce il titolo, costruisce già le fondamenta della seconda. Il passaggio tra le due opere, come sopra accennato, si dà attraverso l'alternarsi di un metodo, in quanto, come scrive Kant stesso, si tratta di "risalire analiticamente dalla conoscenza comune alla determinazione del suo supremo principio, e discendere di nuovo indietro, sinteticamente, dalla prova di questo principio e dalle sue fonti alla conoscenza comune, in cui si trova il suo uso"[485].
L'utilizzo del metodo analitico si riscontra facilmente anche attraverso un semplice sguardo introduttivo alle tre sezioni in cui l'opera si suddivide, intitolate rispettivamente: *Passaggio dalla comune conoscenza morale di ragione alla conoscenza filosofica*; *Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi*; *Ultimo passo, dalla metafisica dei costumi alla critica della ragione pura pratica*. È pertanto già evidente come il percorso, analiticamente, cominci con la conoscenza popolare per giungere poi alla filosofia morale pura. Tutte e tre le sezioni si costruiscono inoltre attorno a un concetto chiave, che per la prima sezione è il concetto di "volontà buona", per la seconda quello di "dovere assoluto" e conseguentemente di "imperativo categorico" e infine per la terza quello di "libertà".
Di queste tre sezioni a noi interesserà la seconda, in quanto è in essa che Kant approfondisce il tema dell'imperativo categorico, esposto secondo tre formulazioni che ne racchiudono gli elementi fondamentali. In particolare, tra queste tre formulazioni particolarmente rilevante sarà per questa nostra ricerca la seconda, poiché attraverso di essa potrà emergere l'ideale comunitario qui presente del "Regno dei fini", il quale andrà ad ampliare il concetto di regno presente nella teleologia morale del filosofo tedesco. Di tale regno ci interesserà lo sviluppo e, in particolare, la similitudine con l'ideale del regno di Dio presente ne *La religione entro i limiti della sola ragione*. Cercheremo inoltre di approfondire alcuni temi collegati all'argomento servendoci degli studi che sono stati fatti a riguardo.
Nonostante il nostro interesse riguardi la seconda sezione, la prima parte del testo merita comunque un breve accenno. Essa, la più breve dell'opera, si interroga su cosa sia una "volontà buona", affermando fin da subito che quest'ultima non potrà essere considerata tale in virtù di fini esteriori, bensì unicamente "in se stessa". Essa pertanto non potrà valere come mezzo, bensì unicamente come fine in sé. Anticipando il tema del sommo bene presente nella seconda *Critica*, Kant afferma già in questi passi che una volontà buona, non in virtù di ciò che ottiene bensì unicamente "per il volere"[486], è condizione indispensabile per rendersi degni della felicità. Per comprendere a pieno cosa debba intendersi per volontà buona, Kant afferma che la spiegazione deve necessariamente attraversare la nozione di "dovere". Tra il concetto di "dovere" e quello di "volontà buona" vi è infatti un legame

[484] Ivi, p. XI.
[485] Ivi, p. 13.
[486] Ivi, p. 17.

indissolubile, tuttavia è opportuno notare fin da subito come in realtà essi non abbiano la medesima estensione. Se è infatti vero che il primo contiene il secondo, ciò è vero solo all'interno di determinate limitazioni e vincoli. Ecco che si presenta così il rigorismo del filosofo tedesco. "Il dovere è la moralità espressa in forma di comando, di esortazione, di imperativo"[487]. Come si ricorderà nelle pagine della seconda grande *Critica*, il dovere può presentarsi unicamente sotto la forma di un comando, poiché negli uomini, accanto alla ragion pratica, vi sono gli impulsi e i moventi sensibili a renderli moralmente imperfetti. Se così non fosse qualsiasi forma di imperativo morale sarebbe inutile. La volontà buona è pertanto tale in virtù del fatto che agisce secondo il dovere, ma ciò vale solo a seguito delle dovute premesse. Qualora infatti l'uomo agisca in maniera conforme al dovere, ma non unicamente in virtù di esso, bensì perché accanto ad esso sussiste una qualche forma di inclinazione che lo porti ad agire in tal modo, allora l'azione compiuta non potrà dirsi autenticamente morale, così come la volontà non potrà dirsi autenticamente buona[488]. Ecco allora il rigorismo kantiano, nei confronti del quale i posteri muoveranno le proprie critiche. Esso è motivato, in questo caso, dal fatto che risulta difficile, secondo il filosofo, distinguere un'azione buona da un'azione compiuta unicamente per scopi egoistici. Kant non nega che ogni forma di azione virtuosa, compiuta a causa di un'inclinazione presente nell'animo, meriti certamente le lodi e l'incoraggiamento, ma ritiene che essa non possa meritare ammirazione, poiché "la massima manca del contenuto morale, e cioè del compiere quelle azioni non per inclinazione, ma per dovere"[489]. Egli, in maniera rigorosa, ci sta dicendo che l'azione buona compiuta per il piacere di farlo, per quanto lodevole, non ha valore morale. L'unico movente delle massime dev'essere il dovere (*Pflicht*). In questo senso, scrive il filosofo in un passo rilevante per la seconda sezione del testo, deve essere intesa anche la celebre dottrina cristiana dell'amore del prossimo, da interpretare come un "amore pratico e non patologico, che risiede nella volontà"[490], ma ciò cercheremo di approfondirlo in seguito.
L'affermazione secondo la quale la volontà buona è quella che agisce unicamente secondo il dovere costituisce la prima delle tre "proposizioni" che sintetizzano il concetto di dovere nel corso della prima sezione dell'opera. Nella seconda di esse il filosofo mette invece a tema un altro argomento centrale della seconda *Critica*, ovvero la cosiddetta "etica dell'intenzione". Ciò che infatti egli afferma, proseguendo lungo quanto detto nelle pagine precedenti, è che il valore dell'azione compiuta per dovere non sarà da individuarsi nella realtà concreta dell'azione stessa e nel suo scopo, bensì unicamente nella massima adottata. È un passaggio dall'azione reale, con la sua effettualità nel mondo, alla massima. Ciò che conta, in sintesi, è l'intenzione e non l'esteriorità dell'azione. Infine, è sicuramente la terza proposizione ad essere quella decisiva. In essa Kant introduce un altro concetto chiave, ovvero quello di "rispetto". Si legge in questo passo che "dovere è necessità di un'azione per rispetto della legge"[491]. Qui si realizza un passo in avanti decisivo, in quanto si introduce per la prima volta il concetto chiave dell'intera filosofia morale kantiana, ovvero quello di "legge". Dovrà, secondo il filosofo, essere unicamente quest'ultima a orientare la nostra volontà; le nostre massime dovranno prenderla come unico movente. La volontà autenticamente buona è dunque solo quella che agisce per il puro rispetto della legge. La domanda sorge però spontanea: di quale legge si tratta? Nel tentativo di rispondere a questo quesito il filosofo opera un passaggio molto simile a quello, già brevemente ricordato, della *Critica della ragion pratica*, ovvero un passaggio dall'azione alla massima e dalla massima al principio. L'unico principio affinché un'azione possa dirsi virtuosa deve essere la legge e Kant, ricercando tale principio nelle ultime pagine della sezione, inizia a introdurre quello che sarà l'argomento chiave della seconda sezione dell'opera: l'imperativo categorico. Il filosofo afferma infatti che la volontà, nel momento dell'adozione delle massime, deve sempre tenere a mente la dimensione universale. Ciò porta il filosofo ad affermare che il principio di ogni essere umano deve suonare in questi termini: "Non devo comportarmi se non in modo che io possa anche

[487] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 184.
[488] Cfr. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, p. 23.
[489] Ivi, p. 25.
[490] Ivi, p. 29.
[491] Ivi, p. 29.

volere che la mia massima debba diventare una legge universale"[492]. Ecco la prima formulazione del celebre imperativo categorico. Acquisendo questa consapevolezza, all'uomo è data la possibilità di verificare immediatamente se l'azione da lui compiuta sia effettivamente propria di una volontà autenticamente buona o meno. Egli potrà infatti sempre chiedersi se vorrebbe che quell'azione diventasse legge per ognuno, cioè che ognuno si comportasse al medesimo modo. Non serve dunque "profondo acume" per comprendere se "l'atto del mio volere sia moralmente buono"[493], bensì per capire "cosa devo fare"[494] basterebbe porsi questo semplice quesito. Nel caso in cui la risposta a tale domanda fosse negativa, allora ciò significa che la massima è da eliminare. È dunque solo alla fine della prima sezione che il filosofo risale finalmente al principio di una volontà autenticamente buona, identificandolo nella legge, ovvero nell'imperativo categorico, unica "bussola"[495] attraverso la quale orientare la nostra condotta. Si concretizza in questo modo il passaggio, in ambito morale, dalla conoscenza comune a quella filosofica e si apre così la seconda sezione dell'opera.

5.1 Le tre formulazioni dell'imperativo categorico e la genesi del tema

L'intera seconda sezione del testo è dedicata all'approfondimento dell'imperativo categorico: alla sua natura, al processo attraverso cui l'uomo ne acquisisce consapevolezza e, soprattutto, alla definizione della formula più appropriata per esprimerlo. Si realizza così dunque uno stacco netto rispetto al primo capitolo, il quale aveva ancora un carattere, per così dire, introduttivo. In queste pagine siamo invece al centro della genesi della filosofia morale kantiana e, per questo motivo, esse assumono certamente una postazione di rilievo per coloro che vogliano approfondire la filosofia pratica del pensatore di Königsberg. È in questo luogo dell'opera che, come suggerisce il titolo, si concretizza il *Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi*. Nel tentativo kantiano di addentrarsi nella ricerca di elementi a priori sui quali costruire una filosofia morale pura, sono diversi gli elementi che finiscono per connettersi e arricchire il discorso, primo fra tutti, per quanto riguarda gli interessi di questa nostra ricerca, la prospettiva teleologica delineata dalla formulazione della dottrina del "regno dei fini". È quest'ultimo l'argomento che cercheremo di approfondire in questa sezione della nostra ricerca, servendoci delle pagine del filosofo per comprenderne la genesi. Si deve tuttavia tenere a mente fin da subito che questa comunità ideale emerge all'interno dell'esposizione kantiana delle tre formulazioni dell'imperativo categorico, le quali dunque devono essere ricordate, per poterne comprendere l'essenza.
Kant, nelle primissime righe, ritorna su un concetto chiave delle pagine precedenti: il dovere. Conscio di come le cose vadano nella vita quotidiana, egli afferma che gli uomini faticano ad adeguare le proprie massime unicamente alla legge e ad agire solamente in virtù del rispetto di quest'ultima. Essi insomma faticano ad agire unicamente "per dovere". È evidente, a prima vista, come a motivare le scelte e le azioni di ogni individuo vi sia piuttosto ciò che, pascalianamente, potrebbe essere chiamato "*le moi haïssable*", l'io odioso, qui chiamato da Kant "il caro sé"[496]. È il più delle volte, come si diceva nelle pagine precedenti, l'amor proprio, l'egoismo, a dirigere le massime di ognuno. L'uomo, in un certo senso, assume il principio materiale della propria felicità e soddisfazione come scopo, come fine della propria condotta che, a causa di ciò, non potrà pertanto definirsi "morale". Anche nella semplice vita quotidiana, dunque, non solo nel grande male che la storia ci presenta, l'uomo finisce sempre per dare prova della propria immoralità. È interessante notare come uno dei capitoli che, all'interno della vasta letteratura kantiana, più si soffermino sulla possibilità di una dimensione

[492] Ivi, p. 33.
[493] Ivi, p. 37.
[494] Ibidem.
[495] Ibidem.
[496] Ivi, p. 45.

sociale ideale, di una comunità perfetta, cominci con il riconoscere come ogni uomo, nel selezionare le proprie massime, si pensi sempre come individuo separato dalla collettività. La scelta cioè, almeno a questo livello iniziale, non è mai finalizzata al bene collettivo, bensì sempre e solo al benessere individuale. Non è un caso che anche la trattazione del regno di Dio presente ne *La religione entro i imiti della sola ragione* iniziasse con l'esposizione del male radicale. È un perenne scontro, dunque, tra dimensione individuale e collettiva, tra essere e dover essere, quello che il filosofo ci presenta. Sebbene sia nella seconda che si trovi il bene, il punto di partenza kantiano, in maniera quasi anti-illuministica, si dà sempre nel male e nella dimensione individuale. Si parte dall'uomo per giungere poi, attraverso una prospettiva teleologica, all'uomo nel mondo e al suo fine. È questo il percorso che la filosofia kantiana, soprattutto quella morale e religiosa, traccia ed è qui che oggi ci si può interrogare attorno a una possibile portata futuristica di essa, riscontrandone però nei tempi odierni non pochi ostacoli.
Della difficoltà a individuare nel mondo esempi di azioni conformi alla legge Kant è dunque ben consapevole, arrivando addirittura a negare che essi siano mai esistiti a questo mondo[497]. Tutto ciò, agli occhi di Kant, potrebbe persino portarci a pensare che i principi morali non siano effettivamente riscontrabili nella ragione e che, come le prospettive del relativismo etico sostengono, sia solo il costume a determinarli. È, a nostro modo di vedere, nel porsi queste questioni che si segna veramente il passaggio da una filosofia morale popolare a una metafisica dei costumi. Ciò che infatti il filosofo si sta chiedendo è se possa effettivamente esistere "una ragione che determini la volontà per mezzo di principi a priori"[498]. Chiedersi ciò significa, in poche parole, chiedersi se esista effettivamente una ragione pura pratica e, di conseguenza, chiedersi se una metafisica dei costumi possa realmente darsi. Più che una concreta difficoltà, il sollevamento di tale problematica in queste pagine sembra avere la funzione di un gioco retorico al fine di passare dal piano empirico a quello puro, dall'antropologia alla metafisica. Il fatto che l'esperienza non sembri fornirci esempi di condotta morale non mette cioè veramente in discussione, in questi passi di Kant, che principi pratici a priori possano effettivamente esistere, bensì ci dimostra come essi non possano essere dimostrati attraverso esempi. L'esempio, in ambito morale, "serve solo da incoraggiamento"[499], scrive il filosofo preannunciando implicitamente l'argomento cristologico sviluppato nel trattato del 1793. Prescindendo da esempi empirici, allora, è ai principi puri che noi dobbiamo rivolgerci, in quanto sono essi che andranno ricercati per fondare una metafisica dei costumi autentica. Quest'ultima, libera da ogni elemento empirico dell'antropologia e della teologia, non solo porterà lucidità e chiarezza riguardo a cosa di fatto siano i "doveri" del genere umano, bensì sarà di aiuto anche al loro realizzarsi nel mondo, giacché all'uomo la rappresentazione pura della legge funge da movente irremovibile. Un principio a priori è cioè uno stimolo maggiore di uno empirico, secondo Kant. Rappresentare all'uomo ciò che egli originariamente è assume un valore morale trainante ben più potente del rappresentargli ciò che empiricamente fa. Questo sembra dirci il filosofo. Il fatto che principi pratici puri non possano essere rappresentati tramite esempi, inoltre, rafforza secondo Kant la loro dignità, in quanto dimostra come originariamente risiedano nella ragione e dunque, essendo essi puri e non empirici, è così che vanno rappresentati. Nel tentativo di fare ciò dovremo dunque, secondo il filosofo, esporre la ragion pratica, le sue regole e il modo in cui da essa possa essere tratto il concetto di dovere.
Si apre così la parte più tortuosa della sezione, nella quale il filosofo si addentra nella trattazione delle complesse venature del proprio sistema morale. Esse, per quanto complicate, sono tuttavia indispensabili non solo per la ormai prossima esposizione della legge, bensì per tutto l'impianto della filosofia pratica futura. La prima frase potrebbe aprire già una vasta serie di discussioni e commenti. Si legge qui scritto: "Ogni cosa della natura opera secondo leggi"[500]. Il richiamo al mondo della natura è colmo di significato nella filosofia kantiana, all'interno della quale esso viene sempre presentato in comparazione al mondo della libertà. Sul legame tra libertà e natura si cercherà di parlare in seguito,

[497] Ne *La religione entro i limiti della sola ragione*, come riportato precedentemente, il filosofo si servirà invece della figura di Cristo per fornire un esempio di condotta morale perfetta.
[498] I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 47.
[499] Ivi, p. 49.
[500] Ivi, p. 55.

basti qui tenere a mente che il filosofo rimanda a questo binomio in virtù del fatto che, mentre in natura tutto risponde *necessariamente* a delle leggi, l'essere razionale è l'unico a poter *scegliere* consapevolmente di agire secondo la rappresentazione di queste leggi[501]. Ciò significa che quest'ultimo è l'unico a possedere, di fatto, una volontà e una *ratio* pratica, le quali gli forniscono la possibilità della scelta. L'uomo non segue le leggi in maniera necessaria, bensì ha la facoltà di aderirvi o meno, cioè possiede una volontà, differentemente dal mondo della natura. Il fatto che, tuttavia, egli non segua le leggi in modo necessario, significa che lo scegliere di seguirle implica per lui una forma di "costrizione". L'uomo deve cioè costringersi a seguire la legge, sopprimendo gli impulsi che lo spingerebbero a orientare diversamente le proprie massime. È qui che Kant compie il grande passo in avanti. Ciò che spinge l'uomo a scegliere di seguire la legge in maniera costrittiva è, secondo lui, un principio oggettivo che, proprio in quanto costrittivo, può chiamarsi "comando" e si dà nella formula di un "imperativo"[502]. Ecco che per la prima volta nel grande sistema kantiano è introdotto il termine destinato a risuonare nelle filosofie morali successive, ovvero quello di "imperativo".
L'intera filosofia morale e non solamente quella kantiana, come si accennava, gioca sempre sul binomio essere e dover essere, reale e ideale[503]. Da un lato si presenta cioè la realtà di fatto delle cose, spesso sottolineandone gli aspetti negativi, mentre dall'altro si innalza l'ideale di come le cose dovrebbero essere. Nella filosofia kantiana gli imperativi esprimono il secondo lato della medaglia, ovvero il dover essere. Essi, tenendo a mente che non siamo ancora giunti alla legge vera e propria che sarà unicamente l'imperativo categorico, rivestono per l'azione del singolo individuo il ruolo di termine medio tra la legge e la volontà. Quest'ultima tuttavia, come preannunciato, non segue necessariamente la legge, ed è per questo che il dover essere dovrà essere presentato come un comando, come un "tu devi", come appunto un imperativo. Se si trattasse di una volontà santa infatti, a pensarci bene, ogni forma di imperativo sarebbe inutile, poiché tra volontà e legge non sussisterebbe nessun distacco, e dunque essere e dover essere sarebbero il medesimo.
Kant opera a questo punto una cruciale distinzione, già brevemente ricordata nei capitoli precedenti. Ogni forma di imperativo, scrive infatti il filosofo, può comandare in maniera ipotetica o categorica[504]. I primi indicano una modalità di agire finalizzata a ottenere una determinata cosa, nel caso dell'imperativo categorico invece esso comanda un'azione non in vista di un fine esteriore, bensì unicamente per sé stessa. I primi indicano cioè un'azione come mezzo, il secondo come fine. Unicamente l'imperativo categorico, agli occhi di Kant, è "apoditticamente pratico"[505]. Nel caso degli esseri umani, si può dire che il fine dell'azione il più delle volte non sia l'azione buona in sé bensì la propria felicità e, a causa di ciò, l'imperativo allora non potrà che essere ipotetico. Ciò che ci spinge a individuare il fine delle nostre azioni nella felicità è ciò che Kant chiama "prudenza"[506], definita come "un'abilità"[507]. La tematica della prudenza, accennata brevemente dal filosofo in questi passi, sarà invece interessante da approfondire in riferimento alla dottrina del regno dei fini, in quanto essa ripresenta uno scontro tra individuo e società nella scelta del fine della propria azione.
Kant distingue, successivamente, differenti forme di imperativi tra quelli già individuati, rispettivamente nelle forme di: regole dell'abilità, consigli della prudenza e comandi o leggi della moralità. I primi sono gli imperativi tecnici, propri dell'arte, i secondi quelli pragmatici propri del benessere, infine i terzi sono quelli propriamente morali. Solamente gli ultimi, sintetizzabili sotto un unico grande imperativo categorico, comandano un'azione in maniera necessaria. Ciò è abbastanza facile da comprendere in quanto, ad esempio, i consigli della prudenza, finalizzati al benessere, comandano azioni differenti a seconda della felicità che l'uomo ricerca. La felicità non è infatti, secondo Kant, propria della ragione, bensì è cosa propria dell'immaginazione e si costruisce a partire

[501] Cfr. Ivi, p. 57.
[502] Cfr. Ibidem.
[503] Si prendano come esempio i passi scritti da Kierkegaard nell'introduzione al suo *Il concetto dell'angoscia*, o la *Conferenza sull'etica* di Wittgenstein.
[504] Cfr. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, p. 59.
[505] Ivi, p. 61.
[506] Ivi, p. 63.
[507] Ibidem.

da elementi empirici[508]. Le prime due forme di imperativi sono pertanto proposizioni analitico-pratiche, non invece sintetiche come l'imperativo categorico. Quest'ultimo, unica vera legge morale, è una proposizione sintetico-pratica in virtù del fatto che, semplicemente, connette immediatamente la volontà con l'azione, senza il bisogno di termini medi o fini esteriori[509].
L'intera sezione nasconde una domanda alla quale però Kant non fornisce mai, di fatto, una risposta. Essa compare in vari passi del testo, nei quali il filosofo si chiede, sostanzialmente, come sia possibile un imperativo categorico, ovvero una legge interamente presente a priori nella ragion pratica. Questa domanda finisce sempre per ricadere in un nulla di fatto, ma diventa ogni volta occasione per il filosofo di approfondire la propria concezione della legge morale, ricercando le caratteristiche principali dell'imperativo categorico. In questo approfondirne le caratteristiche, scrive in un passo decisivo il filosofo, non avremo come sostegno gli esempi forniti dall'esperienza, in virtù dei motivi già precedentemente esposti. Senza l'aiuto dell'esperienza, dovremo allora rivolgerci unicamente alla ragione e ricercare così la "formula"[510] della legge, ovvero l'unica proposizione che possa essere definita un imperativo categorico. In realtà, dice il filosofo, non vi è cosa più facile dell'individuare quale quest'ultima possa essere, poiché l'imperativo categorico non fa altro che comandare di connettere la volontà alla legge in maniera necessaria, senza termini medi o fini esteriori. Sicché, finalmente, il filosofo giunge per la prima volta a una formulazione, destinata ad avere un eco nella filosofia morale successiva. Leggiamo qui scritto che: "L'imperativo categorico è dunque uno solo, e precisamente questo: agisci soltanto secondo quella massima per mezzo della quale puoi insieme volere che essa divenga una legge universale"[511].
Kant giunge in questo modo a una prima formulazione di quello che sarà certamente uno dei temi più noti e fraintesi della sua filosofia. Egli ricercava una legge che potesse avere in sé il carattere dell'universalità e la individua nella formulazione appena esposta dell'imperativo categorico. Attraverso di esso, come ricorda Otfried Höffe, il filosofo individua un modello, un principio, sul quale valutare l'eticità di ogni azione[512]. Non sarebbe tuttavia corretto pensare all'imperativo categorico unicamente come mezzo di confronto, come strumento per distinguere ciò che è morale da ciò che non lo è. Esso non è solamente strumento bensì, in maniera ben più profonda, elemento imprescindibile della ragione pura pratica, cioè un universale principio a priori dell'umano, del quale noi tutti abbiamo coscienza. Esso assume, a causa dell'imperfezione morale propria dell'uomo, il carattere di imperativo e, in primo luogo, ci invita ad agire[513]. La prima parola presente in tutte e tre le formulazioni dell'imperativo sarà sempre infatti la parola "agisci". L'azione alla quale esso ci invita è poi un'azione morale, sicché l'intera formula si potrebbe sintetizzare nella breve espressione "agisci moralmente", come mostra Höffe[514]. È unicamente l'imperativo categorico a fornire una risposta diretta alla domanda "che cosa devo fare?". In questo suo rispondervi, come scrive sempre Höffe: "Il suo carattere vincolante oggettivo e il fatto che non si sia necessitati a seguirlo lo rendono un 'imperativo', mentre la rigorosa universalità ne determina il carattere 'categorico'"[515]. La categoricità espressa dall'imperativo è un *sollen*, un dovere, il quale professa una necessità, non certo fisica bensì morale. L'imperfezione morale, in virtù della quale l'imperativo si presenta come una coercizione, determina anche la difficoltà del dedurre soggettivamente quest'ultimo a partire dalla costituzione umana stessa. Esso non è certo una "disposizione", poiché l'uomo difficilmente lo segue, bensì un principio universale della ragione, il più delle volte vinto dagli impulsi sensibili. Come nel *Fedro* platonico, dunque, è la ragione a doversi servire delle corde per guidare la biga, indirizzandola attraverso le parole della legge.

---

[508] Cfr. Ivi, p. 69.
[509] Cfr. Ivi, p. 73.
[510] Ivi, p. 73.
[511] Ivi, p. 75.
[512] Cfr. O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 188.
[513] Cfr. Ibidem.
[514] Cfr. Ibidem.
[515] Ivi, p. 191.

A seguito dell'individuazione della formula Kant fornisce degli esempi di situazioni concrete in cui adottare la legge. Due esempi significativi sono quelli del suicidio e della "falsa promessa". Nel primo caso il filosofo ipotizza la situazione di un uomo disgustato dalla vita ma ancora abbastanza savio da chiedersi se sia giusto porvi una fine o meno. Quest'ultimo deve dunque porsi la questione "vorrei che la massima della mia azione divenisse legge universale?", così come l'imperativo categorico professa. La domanda ottiene risposta negativa. La dimostrazione di ciò verte sulla possibilità di *pensare* senza contraddizioni una massima come legge universale. In questo caso, infatti, qualora ammettessimo la massima del suicidio causato dal dispiacere come legge universale incontreremmo una contraddizione radicale. Secondo il filosofo la sensazione del piacere e del dispiacere servono infatti a promuovere la vita. In particolare, le sensazioni di dispiacere indicano un vuoto, una mancanza, e promuovono il tentativo di colmarlo. Tuttavia, qualora ammettessimo come legge il togliersi la vita a causa di questo sentimento di disprezzo, affermeremmo allora che lo stesso sentimento abbia in sé due finalità contraddittorie, sicché ciò va rifiutato. Il motivo che si cela dietro a questa apparente astrattezza della condanna del suicidio è ben più profondo. Il filosofo non ammette, in queste pagine, il suicidio come massima innalzata a legge in quanto ciò si scontrerebbe contro forme di *sollen* fondamentali in Kant, che a tratti rivestono un ruolo primario nella scala di doveri: i doveri verso se stessi. L'uomo deve agire in conformità ai principi della ragione, evitando di lasciarsi guidare dalle inclinazioni, come il disprezzo della vita. Egli deve quindi sempre trattare la propria persona come un fine in sé, e mai come mezzo e questo principio sarebbe violato nel momento in cui l'individuo decidesse di porre fine alla propria esistenza. Un altro esempio molto interessante è il secondo, ovvero quello della falsa promessa. Un uomo ha disperato bisogno di denaro, ma esso gli viene offerto unicamente a seguito della promessa che verrà restituito. L'uomo sa benissimo che non potrà farlo, ma al contempo è consapevole che qualora non promettesse di restituirlo non gli verrà prestato alcun denaro. Si ripresenta la stessa domanda di prima e nuovamente la risposta è negativa. Il motivo è lampante, nessuno vorrebbe che il mentire divenisse legge universale, in quanto così facendo l'intera vita in società sarebbe compromessa fino ad essere resa quasi impossibile. Qui dunque la dimostrazione, a differenza del primo esempio, si basa sulla possibilità di *volere* una massima come legge universale senza che ciò implichi contraddizione. Ciò che dunque si gioca attraverso questo esempio è il dovere di "sincerità", poiché la massima adottata in questa azione sarebbe una massima assolutamente contraria a quest'ultima. "La promessa intenzionalmente falsa non può perciò venir pensata come legge universale"[516], in quanto qualora ammettessimo la massima del mentire come legge, la vita in società diverrebbe impossibile. Esattamente il contrario di ciò che Benjamin Constant riteneva in quegli stessi anni.

Gli esempi da aggiungere a quelli sopra riportati sono potenzialmente infiniti. Ognuno di noi, secondo Kant, sperimenta quotidianamente situazioni di questo tipo. Ciò che però egli lucidamente ammette è che, nella trasgressione dei doveri, ognuno di noi è ben consapevole di come non vorrebbe che tale trasgressione divenisse legge, bensì "chiude un occhio", fa un'eccezione per la propria particolare situazione. Ciò è dovuto alla resistenza che i principi della ragione riscontrano nei moventi e negli impulsi sensibili. Al contempo, però, questo fatto ripresenta quanto già affermato precedentemente, ovvero che la coscienza di ognuno di noi del dover-essere, della legge morale, è un "fatto" indiscutibile della ragione.

A seguito dell'esposizione della formula e degli esempi, Kant compie il decisivo passo in avanti verso una metafisica dei costumi, che lo porterà poi a formulare l'autonomia della volontà come capacità di auto-legislazione. Questo grande passo comincia con il prendere in considerazione proprio la volontà. Scrive il filosofo che "la volontà viene pensata come una facoltà di determinare se stessa all'agire in conformità alla rappresentazione di certe leggi"[517]. Una tale facoltà è unicamente propria degli esseri razionali. Ad ogni modo, prosegue, ciò che serve alla volontà per auto-determinarsi a seguito della rappresentazione delle leggi è il fine. Qualora quest'ultimo si trovi in un oggetto al di fuori della ragione, esso ricadrà allora nella sfera dei "fini materiali", sempre relativi e sui quali non

[516] Ivi, p. 200.

[517] I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 87.

potranno che costruirsi imperativi ipotetici[518]. Tuttavia, scrive Kant che se "si desse qualcosa la cui esistenza in se stessa avesse un valore assoluto, qualcosa che, in quanto fine in se stesso, potesse essere fondamento di determinate leggi, allora in esso, e in esso soltanto, starebbe il fondamento di un possibile imperativo categorico, ovvero di una legge pratica"[519]. Ecco dunque il grande passo in avanti compiuto dal filosofo. Ai suoi occhi, infatti, l'unica cosa che esiste come fine in sé stessa è l'uomo, l'essere razionale. Unicamente nell'uomo sarà allora da individuarsi il fondamento della legge. Preannunciando la seconda formulazione dell'imperativo categorico, Kant afferma che, in tutte le massime adottate, l'uomo dovrà sempre considerare se stesso e gli altri come fine e mai come un mezzo per scopi ulteriori. Sarà su questa concezione che si costruirà l'ideale comunitario professato in maniera teleologica in questa grande opera. Tutto ciò che può esser considerato come mezzo, secondo Kant, può essere chiamato "cosa" e avrà un valore relativo. L'uomo invece non è mezzo, bensì fine, sicché non sarà "cosa" ma "persona" ed avrà un valore non relativo ma assoluto. Il valore di queste pagine kantiane è, ancora oggi, infinito. Differentemente cioè dai fini soggettivi, ovvero i mezzi, gli uomini sono fini oggettivi, ossia enti la cui stessa esistenza è un fine. L'essere razionale, pertanto, è per sua stessa natura impossibilitato a "servire", poiché egli non è cosa ma persona. L'affermazione della "natura razionale come fine in sé"[520] diventa dunque principio pratico supremo dell'imperativo categorico e con ciò si giunge alla seconda formulazione di quest'ultimo: "Agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre come fine, mai semplicemente come mezzo"[521].

L'introduzione del concetto di fine all'interno della filosofia morale esposta nella *Fondazione* è un momento cruciale, il quale porta a riconsiderare anche gli esempi esposti a seguito della prima formulazione dell'imperativo categorico. Come preannunciato, nel caso del suicidio la massima adottata non potrà essere innalzata a legge universale in quanto, in virtù di ciò che professa la seconda formula, all'uomo non è data la possibilità di usare la propria persona, né quella altrui, come mezzo, ferendolo o uccidendolo[522]. La medesima cosa vale per il caso della "falsa promessa". Colui che si chiedesse infatti se il mentire possa essere innalzato a legge universale dovrebbe rispondersi negativamente, in quanto in tal caso la persona altrui, ingannata, verrebbe considerata unicamente come mezzo per raggiungere i propri scopi.

Dalla coesione delle due formulazioni appena esposte Kant ricava una terza sintetica formula. Questa terza formula, come egli stesso rivela, si basa sulla concezione della volontà umana come volontà autonoma, ovvero auto-legislatrice. Non solo il filosofo parla di una volontà auto-legislatrice, bensì parla di una volontà universalmente legislatrice. Si tratta cioè di pensare una forma di legislazione universale della volontà alla quale partecipa ogni essere razionale, confrontandosi con la quale vengano rifiutate tutte le massime incapaci di adeguarsi a quest'ultima. Ciò che brillantemente il filosofo ci sta dicendo in queste pagine è che "la volontà non è dunque soltanto sottoposta alla legge, bensì le è sottoposta in modo tale che deve necessariamente essere considerata anche come autolegislatrice"[523]. Il motivo che, secondo Kant, condusse tutte le ricerche passate di un principio morale supremo al fallimento era che si considerava un uomo costretto dalla legge, ma quest'ultima veniva individuata all'esterno dell'uomo stesso, della sua volontà, e così facendo si finiva sempre per individuare principi esteriori contingenti, relativi e non universali. Ciò che i predecessori non consideravano era pertanto la possibilità che la volontà avesse come oggetto se stessa, diventando dunque al contempo serva e padrona. Il grande passo in avanti fatto da Kant nella *Fondazione*, poi proseguito brillantemente nella *Kritik der praktischen Vernunft*, è allora "il principio della autonomia della volontà"[524], contrapposto a ogni altro principio "eteronomo". Tra tutte e tre le formulazioni è sicuramente questa che porta maggiormente a emergere il carattere dell'autonomia della volontà, vero

[518] Cfr. Ivi, p. 89.
[519] Ibidem.
[520] Ivi, p. 91.
[521] Ibidem.
[522] Cfr. Ivi, p. 93.
[523] Ivi, p. 97.
[524] Ivi, p. 99.

principio supremo della moralità. È infatti l'autonomia ad essere condizione affinché l'uomo possa agire moralmente. Definire la volontà come autonoma significa pensarla come capace di determinare se stessa a partire da principi che essa stessa pone, cioè pensarla come libera. Solo una volontà libera può essere morale. In questo senso, allora, già nella *Fondazione* e poi nella seconda *Critica*, l'indagine è kantiana è di fatto trascendentale, in quanto analizza le condizioni di possibilità dell'agire morale, indicandole proprio nell'autonomia della volontà. La capacità della volontà di auto-determinarsi, ovvero la sua facoltà auto-legislativa, è la colonna portante di tutto il grande sistema morale kantiano, contrariamente al fondamento pensato da Rosseau, ovvero l'amor proprio, o al senso morale pensato dai filosofi inglesi. Alla base di tutto vi è dunque la libertà, con la quale la razionalità e il concetto di responsabilità ottengono una nuova, più profonda, visione[525]. Intendere infatti l'uomo come un essere libero, cioè capace di auto-determinarsi, di trovare in sé la propria legge, significa innalzarlo al di sopra della natura, vederlo come qualcosa di superiore rispetto ai bisogni e agli impulsi sensibili, che pur egli prova. "La provocazione kantiana consiste proprio nell'individuare in questo 'qualcosa in più' il vero e proprio sé, l'essere morale, la ragion pura pratica"[526]. Come mostra nuovamente Höffe, ciò non significa che gli impulsi sensibili vengano eliminati, così come non significa che ogni gesto umano vada sempre e solo considerato secondo la moralità della propria azione liberamente scelta. L'etica delle massime kantiana garantisce invece che ciò che debba essere giudicato non sia l'azione esteriore, bensì i principi di vita che la volontà autonomamente assume[527]. Alcune pagine più avanti, Kant afferma che la moralità non è dunque altro che il rapporto tra l'azione e l'autonomia della volontà, ossia tra le massime e la legge determinata dalla volontà[528]. Il principio dell'autonomia, infatti, consiste semplicemente nell'assumere come regola lo scegliere unicamente come massime della propria azione quelle che immediatamente possano essere scelte come leggi universali[529]. Questa regola è, secondo Kant, una proposizione sintetica a priori che comanda in modo apodittico[530] ed è, di fatto, l'imperativo categorico, riguardo al quale questa sezione dell'opera non fornisce tuttavia una chiara spiegazione delle condizioni di possibilità. Viceversa, il principio dell'eteronomia della volontà non consiste in nient'altro che nel ricercare la legge al di fuori della conformità delle proprie massime alla propria legislazione universale, ovvero nel ricercarla al di fuori di se stessi. Dall'eteronomia della volontà, pertanto, non potranno che derivare principi materiali e imperativi ipotetici, mai categorici.
Il tema della libertà verrà sviluppato in maniera ancor più approfondita dalla terza sezione della *Fondazione*, ma già la trattazione svolta a riguardo nella seconda sezione ha dischiuso le porte a ciò che cercheremo ora di approfondire: il regno dei fini. Per cercare di comprendere quest'ultimo è stato indispensabile allora attraversare il tema dell'autonomia della volontà e la concezione dell'essere umano come fine in sé, sviluppata soprattutto dalla seconda formulazione dell'imperativo categorico.

5.2 Il regno dei fini e il comandamento supremo dell'amore

"Allora i farisei, avendo udito che egli aveva chiuso la bocca ai sadducei, si riunirono insieme e uno di loro, un dottore della Legge, lo interrogò per metterlo alla prova: "Maestro, nella Legge, qual è il grande comandamento?". Gli rispose: "Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con

[525] Cfr. O. HÖFFE, *Immanuel Kant,* p. 206.
[526] Ibidem.
[527] Cfr. Ivi, pp. 206-207.
[528] Cfr. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, p. 113.
[529] Cfr. Ivi, p. 115.
[530] Cfr. Ibidem.

tutta la tua mente. Questo è il grande e primo comandamento. Il secondo poi è simile a quello: Amerai il tuo prossimo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti".[531]

In risposta ai farisei che chiedevano quale fosse il comandamento supremo della legge, Cristo, sintetizzando l'intera dottrina morale da lui professata, disse che esso doveva essere individuato nell'amore. Il messaggio del Figlio, pertanto, mira a diffondere una legge che, al proprio fondamento, comanda di amare Dio e il prossimo. Questo, anche noto come "comandamento dell'amore" o "grande comandamento", è il più grande messaggio che egli ci lascia nei Vangeli. Esso ritorna in vari passi della Bibbia, in egual modo nel Nuovo e nell'Antico testamento, assumendo forme lievemente diverse ma professando il medesimo messaggio. Basti pensare ai passi del *Deuteronomio* in cui si comanda di amare Dio[532], oppure al celebre passo del *Levitico* in cui il Signore comanda a Mosé di diffondere la propria legge, all'interno della quale assume un posto di rilievo il precetto: "Amerai il tuo prossimo come te stesso"[533]. È tuttavia nei Vangeli sinottici che questo comandamento ritorna in maniera decisiva. Oltre al sopra citato Vangelo di Matteo, si leggono pressoché le medesime parole nel Vangelo di Luca[534] e nel Vangelo di Marco[535]. In particolare, in quest'ultimo il comandamento dell'amore per il prossimo è esplicitamente definito da Gesù come il secondo comandamento più importante, dopo l'amore per Dio. "Non c'è altro comandamento più grande di questi"[536], è lì scritto. Sempre all'interno del Vangelo di Matteo, nel celebre discorso della montagna, una volta sedutosi tra i discepoli Gesù disse loro: "Non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto ad abolire, ma a dare pieno compimento"[537]. All'interno dei comandamenti che il Figlio diffuse in quell'occasione a coloro che lo ascoltavano, è uno in particolare a permettere l'accesso alla porta stretta e alla via angusta che conducono alla vita[538]. Esso afferma: "Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro"[539]. Si tratta del comandamento più importante, come infatti si legge nelle parole immediatamente successive: "Questa è infatti la legge e i profeti". Gesù prescrive di non fare ad altri ciò che non vorremmo fosse fatto a noi stessi, è questa la legge suprema a cui egli viene a dare pieno compimento e solo chi la seguirà avrà accesso e "sarà considerato grande nel regno dei cieli" [540]. Un elemento che in particolare in quest'ultima formulazione del comandamento dell'amore per il prossimo si mostra è quello della reciprocità. Ai discepoli è detto di rapportarsi l'un l'altro, reciprocamente, secondo la legge del rispetto e dell'amore, vedendo nel prossimo loro stessi ed agendo di conseguenza.
All'interno di questa vasta metafora, emerge con chiarezza la somiglianza tra teleologia morale kantiana e le diverse formulazioni del comandamento supremo dell'amore. Già confrontandoci con il terzo capitolo de *La religione entro i limiti della sola ragione* si è cercato di accennare al modo in cui la vittoria collettiva del male radicale potesse condurre a uno sviluppo della disposizione al bene e al recupero della capacità collettiva di amore. Sebbene vi fosse la possibilità di intravedere in quei passi una parafrasi del più grande comandamento dell'etica cristiana, è nella *Fondazione*, di sette anni precedente, che questo paragone può concretizzarsi. La seconda formulazione dell'imperativo categorico qui presente infatti, come preannunciato, può essere allineata con il messaggio presente soprattutto nei Vangeli sinottici. Unendo il "tu devi" kantiano alla "regola d'oro" dell'amore, presente in questi ultimi, la legge che risiede *in interiore homine* afferma: "Tu devi amare il tuo prossimo come te stesso". Allo stesso modo in cui secondo il discorso della montagna questa legge permette di

[531] Mt 22, 34-40.
[532] Dt 6, 5.
[533] Lv 19, 18. "Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore".
[534] Lu 10, 25-28.
[535] Mc 12, 28-31.
[536] Mc 12, 31.
[537] Mt 5, 17.
[538] Cfr. Mt 7, 14.
[539] Mt 7, 12.
[540] Mt 5, 19.

accedere al regno di Dio, all'interno della grande teleologia morale kantiana è questa formulazione dell'imperativo categorico che, in una dimensione immanente, potrà condurre al "regno dei fini", inteso come ideale di una comunità del bene nella quale reciprocamente gli individui si rapporteranno rispettando la dignità umana altrui.
La trattazione di questo ideale trova spazio nelle pagine conclusive della seconda sezione dell'opera. Kant ritorna in quel luogo sui concetti di autonomia ed eteronomia della volontà, riadattandoli a quanto detto riguardo alla terza formulazione dell'imperativo categorico, al fine di giungere all'esposizione della dottrina del regno dei fini. Scrive il filosofo in riferimento all'autonomia della volontà di ogni essere razionale: "Il concetto secondo il quale ogni essere razionale deve considerarsi come universalmente legislatore per mezzo di tutte le massime della sua volontà, per giudicare se stesso e le sue azioni da questo punto di vista, conduce ad un concetto, molto fecondo, che ne consegue, ossia quello di un regno dei fini"[541]. Ecco che dunque, per la prima volta, compare l'espressione "regno dei fini" (*Reich der Zwecke*), oggetto di approfondimento di questo capitolo della nostra ricerca.
La prima cosa che, spontaneamente, verrebbe da chiedersi in riferimento a questa espressione è cosa il filosofo intenda per "regno". Sebbene si tratti di un'espressione ricorrente, come detto, in varie opere kantiane, occorre chiarirsi attorno al modo in cui egli la intenda, giacché essa può assumere sfumature differenti a seconda dello scritto in cui appare. Nel caso della *Fondazione*, è Kant stesso a dirci esplicitamente che per regno egli intende "l'unione sistematica di diversi esseri razionali attraverso leggi comuni"[542]. La sfumatura che dunque qui tale espressione sembra assumere è chiaramente di carattere etico-politico, in quanto ci si riferisce al regno come a una comunità di individui sottoposti alla medesima legge, diversamente rispetto al modo in cui per esempio apparirà nel trattato sulla religione del 1793, intendendolo secondo una sfumatura morale-religiosa.
A seguito di questa sintetica definizione di cosa egli intenda per regno, Kant riprende il concetto di "fine". Egli infatti afferma che, essendo le leggi a giustificare l'ammissione di determinati fini, stabilendo cioè il fatto che i fini ammissibili per ogni essere umano siano solamente quelli conformi alle leggi, ed essendo le leggi un qualcosa di universale e auto-determinato da ogni essere razionale, allora "può essere pensata una totalità di tutti i fini (tanto degli esseri razionali come fini in sé, quanto dei fini propri che ognuno può porsi) in una connessione sistematica, ossia un regno dei fini, che sia possibile secondo i principi suddetti"[543]. Ciò che dunque comincia ad emergere in questi passi è l'ideale di una comunità all'interno della quale, elevando la legge e di conseguenza i fini individuali al livello dell'universalità, è possibile pensare questi ultimi in una inseparabile connessione: ecco il regno dei fini.
Alla trattazione di questo ideale manca ancora, tuttavia, l'elemento essenziale per la sua completa esposizione. Se infatti ciò che il filosofo ha appena detto in riferimento al regno dei fini si costruisce sulle fondamenta della terza formulazione dell'imperativo categorico, ovvero sulla volontà autonoma come auto-legislatrice universale, manca ancora il legame antropologicamente ben più profondo di essere umano e fine, fornito solamente dalla seconda formulazione di tale imperativo. Ecco che allora solo successivamente, in un passo che merita di essere letto per intero, il filosofo introduce una concezione più radicale del regno dei fini, a partire dall'essere umano inteso come fine in sé:

> Gli esseri razionali stanno tutti sotto la legge secondo cui ognuno di essi deve trattare se stesso e ogni altro mai semplicemente come mezzo, bensì sempre insieme come fine in sé. Con ciò, però, sorge una unione sistematica di esseri razionali attraverso leggi oggettive comuni, ossia un regno, il quale, poiché queste leggi hanno appunto per scopo il rapporto di questi esseri tra loro come fini e mezzi, può chiamarsi un regno dei fini (che certo è solo un ideale).[544]

---

[541] I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 101.
[542] Ibidem.
[543] Ibidem.
[544] Ibidem.

Attraverso la seconda formulazione dell'imperativo, dunque, viene a formularsi non più solo l'ideale di una comunità universale di fini comuni determinati da leggi comuni, bensì, più profondamente, l'ideale di un regno in cui ogni essere umano si rapporta all'altro secondo il reciproco rispetto, valorizzando la dignità umana altrui e vedendo sempre il proprio prossimo come fine e mai come strumento per raggiungere i propri scopi. È l'ideale di una comunità del bene che dunque comincia a configurarsi in queste pagine, la quale riporta, eliminando il riferimento alla trascendenza, in un piano di totale immanenza il comandamento supremo dell'amore cristiano. Tuttavia, come indica velatamente l'ultima frase della citazione posta dal filosofo tra parentesi (*freilich nur ein Ideal*), subentra all'interno del discorso anche una prospettiva fortemente teleologica. Si ammette infatti la possibilità di un regno in cui gli esseri si rapportano l'un l'altro secondo la legge, ma esso viene indicato come *telos* finale del percorso, senza specificare quando, né tantomeno se, esso di fatto potrà concretizzarsi. Una comunità di tal genere è dunque certamente un ideale che, alla medesima maniera della dialettica di Chiesa visibile e invisibile, può servirci come strumento per confrontare la situazione attuale concreta con la meta idealmente raggiungibile, l'essere con il dover essere.
In virtù di quanto affermato dalla terza formulazione dell'imperativo, si presenta una situazione in cui ogni individuo, all'interno del regno dei fini, è al contempo membro e capo, poiché se da un lato egli vi appartiene, dall'altro in virtù della propria volontà autonoma non è sottomesso a leggi esteriori imposte da altri[545]. Ciò che il filosofo sta affermando in questi passi, in poche parole, è che all'interno di un tale regno ogni essere umano mantiene costantemente la propria libertà. È infatti vero che ogni individuo, al suo interno, si "sottomette" a una legge comune, al contempo però quest'ultima non è altro che la massima della sua stessa volontà, la quale, come afferma la legge, è ammissibile solo se può essere elevata a legge universale. Kant è tuttavia memore di quanto precedentemente affermato in riferimento all'imperfezione morale umana, sicché ripete che la massima dovrà conformarsi alla legge attraverso una costrizione, ovvero "per dovere", e ciò all'interno del regno dei fini vale per ogni membro[546].
L'autonomia della volontà che, conformandosi alla legge, può considerare se stessa come universalmente legislatrice e porsi così alla base di un possibile regno dei fini, si lega a un altro elemento che contraddistingue ogni membro di questo regno: la dignità (*Würdigkeit*). All'interno della filosofia morale kantiana, la libertà e la dignità umana sono inseparabili. Ogni essere umano, a priori, possiede una dignità ineliminabile proprio in quanto essere libero, ovvero essere che non si sottomette a leggi imposte dall'esterno. All'interno del regno dei fini, ma ciò vale anche per la vita quotidiana, tutto ha un prezzo di mercato oppure un prezzo di affezione (determinato dal valore affettivo che diamo a una determinata cosa), ma l'essere umano pensato come fine in se stesso non ha alcun tipo di prezzo, ossia di valore relativo, bensì ha un valore intrinseco assoluto, ovvero una dignità[547]. È quest'ultima che l'imperativo categorico kantiano comanda di rispettare e valorizzare in ogni occasione. In virtù di tutto ciò, ogni essere umano merita "rispetto" (*Achtung*). Pertanto, l'abilità nel proprio lavoro assume certamente un valore relativo, un prezzo di mercato, ma nel regno dei fini sono elementi come il rispetto, la benevolenza e la fedeltà ad essere i cardini della vita in società. All'interno di questa comunità ideale la dignità si posiziona al di sopra di ogni prezzo[548]. Ogni uomo, dunque, a priori la possiede in quanto libero, ovvero capace di partecipare alla legislazione universale, ed è questo a renderlo partecipe del regno dei fini, "ciò a cui era già destinato per la sua natura propria"[549]. Si ripresenta così una forma di finalismo all'interno dell'opera kantiana, secondo il quale l'uomo è da sempre destinato, teleologicamente, a partecipare al regno dei fini, proprio in virtù del fatto che, in quanto essere razionale libero, solo egli in natura è fine in se stesso. Si capisce, pertanto, come nella filosofia kantiana l'autonomia, ovvero la libertà, sia alla base di tutto. "L'autonomia è dunque il fondamento della dignità della natura umana e di ogni essere razionale"[550], scrive il filosofo.

[545] Cfr. Ibidem.
[546] Cfr. Ivi, p. 103.
[547] Cfr. Ibidem.
[548] Cfr. Ivi, p. 105.
[549] Ibidem.
[550] Ibidem.

È dunque, in un certo senso, nell'ideale del regno dei fini che convergono e trovano una realizzazione concreta le tre formulazioni dell'imperativo categorico, esposte dalle pagine precedenti. In tale ideale si concentrano difatti sia la forma corretta delle massime, ovvero l'universalità, sia la materia adeguata di esse, ovvero il fine, raggiungendo così una "completa determinazione", la quale afferma che "tutte le massime che vengono dalla legislazione propria devono accordarsi con un possibile regno dei fini, come fosse un regno della natura"[551]. Ciò significa che ogni essere razionale, nel selezionare le proprie massime, dovrà sempre certamente considerare i propri fini, ma dovrà anche tenere a mente tutti gli altri membri, nei loro fini privati e nel loro essere intrinsecamente fini in se stessi, in quanto ugualmente legislatori del regno.
Come si è già accennato, però, il regno dei fini è solamente un ideale, realizzabile solo qualora ogni essere razionale osservasse la legge in maniera rigorosa. Nulla, tuttavia, ci assicura che ciò avvenga, sicché non abbiamo nessun elemento che possa garantirci che il regno effettivamente verrà. Anche qualora io, in quanto membro di esso, osservassi puntualmente la legge, ciò non mi garantisce che il prossimo lo farà. Nonostante questo, afferma in maniera decisa Kant, la legge rimarrebbe nel suo splendore, in quanto essa non è un imperativo ipotetico, che comanda in virtù di un fine che se non realizzato compromette anche il comando stesso, bensì comanda in maniera categorica. Consci di questa difficoltà e dell'ammissibilità del regno dei fini come semplice possibilità, la legge resta indistruttibile e, infine, potrebbe essere sintetizzata con le parole: "Agisci secondo massime di un membro universalmente legislatore di un regno dei fini semplicemente possibile"[552]. Potrebbe sembrare paradossale, eppure il messaggio kantiano porta con sé un valore morale di eterna attualità:

> Qui sta appunto il paradosso per il quale la semplice dignità dell'umanità come natura razionale, senza alcun altro fine da ottenersi per mezzo di essa, o vantaggio, quindi il rispetto per una semplice idea, debba tuttavia servire da inderogabile prescrizione per la volontà, e che proprio in questa indipendenza della massima da tutti quegli impulsi consista la sua sublimità e la dignità di ogni soggetto razionale ad essere un membro legislatore nel regno dei fini. [553]

Il regno dei fini viene anche chiamato da Kant "*mundus intelligibilis*"[554], a sottolineare come esso non si dia nel mondo fenomenico, o quantomeno non nell'epoca attuale, bensì si riferisca un mondo futuro attualmente solo pensabile. Nonostante l'appellativo appena ricordato, il regno dei fini all'interno della teleologia morale kantiana non è semplicemente ideale utopistico, bensì mantiene in sé, così come le idee nella *Critica della ragion pura*, un valore regolativo. Esso infatti orienta a sé il processo storico di miglioramento del genere umano, ponendosi perennemente come fine da raggiungere. Allo stesso modo del *corpus mysticum* di esseri ragionevoli presente nella prima *Critica*, esposto da Kant parafrasando la dottrina di Paolo, il regno dei fini rappresenta l'impegno kantiano a sviluppare una filosofia morale che non si arresti alla vita del singolo individuo, bensì che si stanzi all'interno di un grande processo storico nel quale il focus è posto anche sulla vita in comunità. Alla stessa maniera della dialettica tra le due Chiese, precedentemente approfondita, anche nella dottrina del regno dei fini torna a presentarsi una frattura fra fenomeno e noumeno, lampante nell'appellativo appena attribuitogli da Kant (*mundus intelligibilis*). Il regno dei fini è ideale del mondo noumenico, del mondo ideale del dover essere, perennemente in confronto e contrasto con il mondo fenomenico, in cui l'ideale appare irraggiungibile. È interessante dunque notare che "la frattura tra noumeno e fenomeno è interna all'attività del singolo uomo, ma si ripropone anche a livello sociale"[555], scrive Armando Rigobello, studioso del tema. La distinzione tra fenomeno e noumeno, dunque, non riguarda solo l'attività conoscitiva e morale del singolo, la sua vita teoretica e pratica, bensì anche quella della comunità stessa. Il rispetto, la dignità e soprattutto la libertà sono le palafitte sicure sulle quali si costruisce l'ideale del regno dei fini, proprio di un mondo noumenico lontano dal realizzarsi, ma pur

---

[551] Ivi, p. 107.
[552] Ivi, p. 113.
[553] Ibidem.
[554] Ivi, p. 111.
[555] A. RIGOBELLO (a cura di), *Il "regno dei fini" in Kant*, cit., p. 5.

sempre presente come *telos* del percorso umano che, fin dai primi scritti sulla storia, è una storia della libertà. La frattura tra mondo fenomenico e noumenico, allora, non relega la storia alla dimensione del tragico, ma anzi è l'ideale che, come mostra Rigobello servendosi di un'espressione di Schiller in *Kallias*, potrà far brillare la libertà nel fenomeno[556]. Se la tragedia infatti, fin dagli antichi greci, presenta un uomo in grado di auto-determinarsi e scegliere, il quale ricade però sempre inevitabilmente tra le mani di un destino tiranno, secondo Kant all'uomo è invece data la possibilità di costruire la propria storia e riportare l'idealità nella realtà, proprio perché a fondamento di tutto ciò che egli dice vi è una solida convinzione: l'uomo è libero. Il regno dei fini allora, sebbene ancora non realizzatosi, è presente nella nostra vita quotidiana all'interno della trama intersoggettiva, tessuta dal nostro vivere in società. Esso di dà costantemente come termine di confronto e come possibile destinazione del perfezionamento della vita di ognuno di noi, all'interno della dimensione intersoggettiva che ci realizza in quanto "sé", in quanto "persone". Scrive nuovamente Rigobello: "Il regno dei fini è infatti struttura analitica costituita di una realtà morale invisibile ma presente, ed allo stesso tempo costituisce l'ideale di un processo di perfezione intersoggettivo"[557].
Essendo il regno dei fini, come detto, ideale sociale di un perfezionamento morale intersoggettivo, ed essendo esso fondato sull'idea della volontà come universalmente legislatrice, non si fa violenza al testo kantiano pensando a tale ideale come a una "struttura di carattere trascendentale"[558], come mostra sempre Armando Rigobello. Tale struttura, come preannunciato, non compare tuttavia solamente nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, bensì anche in alcuni passi della *Critica della ragion pura* e de *La religione entro i limiti della sola ragione*. Dato che in quest'ultima opera il riferimento all'ideale di una comunità moralmente perfetta è sviluppato in stretta connessione con il discorso religioso, è al modo in cui esso viene esposto nella prima *Critica* che la trattazione della *Fondazione* più si avvicina, in quanto in essa è anche maggiormente messo in risalto il valore regolativo che tale ideale porta con sé. Alcuni studi di Rigobello mostrano pertanto come l'utilizzo del termine "trascendentale" sia tutt'altro che fuorviante per quanto riguarda l'indagine kantiana del regno dei fini. Tralasciando la difficoltà che il termine comporta qualora, come molti studiosi fanno, ci si serva di esso come sostantivo, noi ci fermeremo al modo in cui, di fatto, esso viene utilizzato all'interno dei passi kantiani, ovvero come aggettivo. L'indagine kantiana sul regno dei fini è, innanzitutto, un'indagine di carattere trascendentale, perché ciò che il filosofo fa, come nel caso delle tre grandi *Critiche*, è indagarne le condizioni di possibilità, partendo da un'accurata analisi del concetto di autonomia della volontà. Dall'altro lato, tuttavia, è corretto anche affermare che il regno dei fini stesso, alle sue radici, è una struttura di carattere trascendentale, in quanto esso abbraccia la totalità del genere umano, pensata secondo una "unità e connessione sistematica"[559]. Rigobello sottolinea come questa concezione del regno come unità sistematica porti con sé non poche difficoltà, prima fra tutte il fatto che sussiste una differenza strutturale tra il regno come struttura unitaria e gli enti che esso unisce, ovvero le persone, le quali sono già individualmente costituite in maniera autonoma. Ciò però non va a intaccare l'idea del regno professato dalla *Fondazione*, giacché l'ideale che esso manifesta non è quello dell'identità indifferenziata dei suoi membri, come atomi indistinguibili e privi di specificità, bensì l'alterità delle persone e dei loro fini privati, pensati tuttavia in un'ideale armonia attorno alle parole della legge. Un altro problema messo in gioco da questo ideale riguarda la sua portata teleologica, ovvero il *telos* verso il quale esso orienta il genere. I due problemi, in realtà, secondo lo studioso vanno pensati in connessione e mostrano come il regno dei fini manifesti una familiarità maggiore con il giudizio riflettente, il quale unisce termini già autonomamente costituiti e attribuisce loro una portata finalistica, piuttosto che con il giudizio determinante[560]. Ciò per il quale lo studioso sembra propendere, anche nel tentativo di far fronte a questi problemi, è di distinguere il regno dei fini come "struttura" da esso inteso come "ideale

[556] Cfr. Ibidem.
[557] A. RIGOBELLO (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, cit., p. IX.
[558] A. RIGOBELLO, *Il "regno dei fini" kantiano e la struttura trascendentale*, in A. Rigobello (a cura di), *Il "regno dei fini" in Kant*, cit., p. 11.
[559] Ivi, p. 16.
[560] Ivi, p. 18.

regolativo". La distinzione proposta da Rigobello può essere funzionale a una maggiore comprensione del concetto kantiano. Se infatti da un lato il *Reich der Zwecke*, inteso come struttura, rimanda a una dimensione storica, nella quale può attuarsi fenomenicamente secondo un'accezione il più delle volte politico-giuridica; dall'altro lato, esso inteso come ideale regolativo sembra invece emanciparsi da qualsiasi legame con la storia, in quanto resta perennemente presente come ideale da raggiungere senza mai mostrare la concreta possibilità di realizzarsi. Questa concezione di un regno irraggiungibile, tuttavia, rischierebbe di portarci a dimenticare il valore regolativo di quel concetto. Qualora all'uomo non fosse data la possibilità di raggiungerlo, ecco che infatti egli potrebbe volerlo mettere in disparte e superare. Ritorna dunque utile la prima accezione di esso come struttura, in quanto all'uomo, animale sociale, non è data la possibilità di emanciparsi da tale ideale, poiché esso abita nelle radici inestirpabili della vita in società. Lo studioso approfondisce la duplice concezione del regno dei fini, come struttura e come ideale, ipotizzando una condizione umana di totale assenza di comunicazione interpersonale e dunque di "solitudine". Anche in una tale condizione, scrive Rigobello: "In questo scacco della comunicazione, e quindi in questa impossibilità di fatto ad esercitare l'amicizia morale, la persona continua ugualmente a partecipare del '*Reich der Zwecke*'. A tale '*Reich*' non è quindi essenziale la proiezione dei suoi atti sul piano fenomenico esistenziale o storico; esso è autosufficiente nella sua realtà formale che è insieme realtà ideale"[561]. Nonostante, dunque, l'idealità di tale regno dei fini, esso appare come ineliminabile proprio in virtù del fatto che, inteso come struttura trascendentale, appartiene alle strutture a priori dell'umano. Anche dunque la presenza del male radicale, che il primo capitolo del trattato del 1793 rivela, si inserisce all'interno di quella dialettica di fenomeno e noumeno sulla quale l'ideale del regno dei fini si gioca, ma non va mai a eliminarne la possibilità. Richiamando in causa la cosiddetta "trasformazione semiotica del kantismo", espressione con la quale Gianni Vattimo chiama l'interpretazione del trascendentale fornita da Karl Otto Apel, Rigobello sottolinea come, secondo quest'ultimo, l'uomo viva in una costante dinamica di comunicazione intersoggettiva, nella quale egli non entra per scelta, bensì vive da sempre. Alla medesima maniera, il regno dei fini non è una dimensione nella quale l'individuo sceglie di entrare o uscire a suo piacimento, poiché egli a priori vi appartiene. Tutto ciò rischiara nuovamente l'appellativo di "trascendentale" fornito all'ideale del *Reich der Zwecke*, in quanto "la sua trascendentalità consiste nel fatto che la comunità è costituita da sempre, ma anche che è norma (ideale regolativo) che orienta verso uno sviluppo indefinito"[562]. In quest'ottica, la struttura e l'ideale regolativo vanno perennemente in coppia e nulla di ciò che fenomenicamente si presenta può eliminare ciò che noumenicamente potrà invece darsi.

Antonio Pieretti, riflettendo sul tema, sembra discostarsi dall'interpretazione di Rigobello, che vede il regno dei fini come una dimensione costruttivamente presente nella realtà sociale umana, anche senza che esso si sia di fatto concretizzato. Pieretti, richiamandosi ad alcuni passi de *Il conflitto delle facoltà*, tende invece a separare nettamente l'ideale dal reale, relegando il primo a una prospettiva futura sostanzialmente irraggiungibile[563]. Ci sembra, tuttavia, che l'interpretazione di Rigobello colga maggiormente nel segno, concependo il regno dei fini come una struttura trascendentale in cui l'ideale, pur proiettato nel futuro, coinvolge l'uomo in modo intrinseco, grazie alla sua stessa natura di fine in sé.

Già da queste prime considerazioni emerge come il tema del regno dei fini, per quanto sia un argomento che ha riscosso poco interesse tra gli studiosi della filosofia morale kantiana, porti con sé una grande ricchezza di tematiche e riflessioni complementari. Nonostante siano pochi, come appena accennato, gli studi condotti a riguardo, i diversi studiosi che hanno deciso di rifletterci sono stati in grado di portare alla luce elementi e interpretazioni molto ricche e al contempo differenti tra loro. Ad esempio, l'ultimo studioso citato nel paragrafo precedente, Antonio Pieretti, ha riflettuto attorno a quello che senza dubbio è l'elemento fondativo del regno dei fini: la reciprocità. Come si accennava nell'introduzione a questo capitolo, la reciprocità è ciò su cui si struttura, nelle sue radici più profonde,

---

[561] Ivi, p. 22.

[562] Ivi, p. 25.

[563] Cfr. A. PIERETTI, *Il Reich der Zwecke e la comunicazione interpersonale*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, p. 137.

l'ideale del regno dei fini. In esso, difatti, il valore supremo è senza dubbio quello del rispetto reciproco, secondo il quale ognuno deve rispettare il prossimo in quanto essere umano dotato di una propria ineliminabile dignità. Questo elemento indispensabile della reciprocità si presenta fin dalla definizione kantiana di *Reich* come "unità sistematica" dei suoi membri. Fin da questa espressione si comprende come il regno non debba essere inteso semplicemente come un insieme di soggetti, bensì come una solida e coesa unione dei suoi membri. Esso è contraddistinto dalla "organica articolazione dei legami che intercorrono tra coloro che ne fanno parte"[564], scrive Pieretti. Bisogna tuttavia prestare attenzione a interpretare il regno dei fini come una forma di "organismo", al modo in cui sembra trasparire da questa citazione dello studioso, in quanto è Kant stesso a rifiutare un tale paragone, per motivi che cercheremo di approfondire in seguito. Ad ogni modo, all'interno di questa unità sistematica le persone convivono secondo leggi comuni auto-determinate secondo i principi precedentemente esposti, primo fra tutti quello, appunto, della reciprocità imposta dalla seconda formula dell'imperativo categorico. Non ha però torto lo studioso quando afferma che, nonostante l'imperativo comandi di rapportarsi reciprocamente l'un l'altro come fini in sé, capita che gli uomini nel regno si rapportino vicendevolmente come mezzi. D'altro canto, è Kant stesso a formulare il regno come un ideale, il quale porta con sé anche un processo infinito di miglioramento. Affermando con ragione questo, ci sembra però che lo studioso contraddica quanto precedentemente detto riguardo all'uomo come non partecipe a priori del regno dei fini. Qualora infatti ciò fosse vero, sarebbe contraddittorio pensare a un regno dei fini in cui ancora capita che gli uomini si rapportino l'un l'altro come mezzi, poiché il termine dovrebbe allora essere usato solamente per indicare quell'ideale di perfezione una volta raggiunto definitivamente, senza che vi sia più margine di immoralità. La base dell'apparente fraintendimento dello studioso ci sembra che possa essere individuata in una frase, nella quale egli afferma che gli uomini sono destinati a "diventare" fini in sé[565]. In ciò lo studioso sembra fraintendere la questione. Contrariamente a quanto egli afferma, l'uomo è da sempre fine in sé stesso, è questo che lo distingue dall'ente comune, dagli oggetti del mondo. Con ciò, l'uomo è costruttivamente membro di tale regno da sempre, trovandosi però in una costante evoluzione, in cui l'ideale comanda di rapportarsi l'un l'altro come fini, ma può capitare che ciò non avvenga. Questo non va certamente a macchiare la purezza dell'ideale kantiano, il quale indica un regno di perfezione morale, ma dimostra come l'uomo non debba trarre l'ideale dall'alto, da una dimensione trascendente che riposa al di là della vita quotidiana, bensì da un miglioramento di se stesso e dei rapporti intersoggettivi, nei quali è già da sempre immerso.

Interessante invece è l'interpretazione di Pieretti in riferimento all'elemento cardine della reciprocità. Ciò che lo studioso sottolinea è che la reciprocità, all'interno del regno dei fini, sembra assumere una funzione soprattutto limitativa[566]. La seconda formulazione dell'imperativo categorico, infatti, sembra unicamente garantire il fatto che i membri del regno non si rapportino mai l'un l'altro come mezzi, ma non sembra invece incentivare l'essenza di essi come persone, cioè come fini in sé. Sembra insomma che la personalità, mia e del mio prossimo, non sia l'elemento chiave da incentivare nel regno, bensì solo un elemento da non violare. In questo senso, secondo Pieretti, la reciprocità nel regno dei fini "più che creare la personalità dell'io e del tu, la presuppone, limitandosi esclusivamente ad assicurare che non sia violata"[567]. Questa interpretazione di Pieretti è interessante. L'argomentazione kantiana del regno dei fini nelle pagine della *Fondazione*, infatti, pone l'accento costantemente sul prossimo in quanto essere razionale, considerando unicamente questo aspetto come meritevole di dignità e rispetto, non riferendosi invece al prossimo in quanto persona nella sua specificità. La singolarità, insomma, nel regno dei fini non sembra essere approfondita, preferendo invece concentrarsi sulla dimensione universale dell'umano in quanto essere razionale. In realtà, se è indubbiamente vero che la seconda formula dell'imperativo categorico implica una concezione di reciprocità essenzialmente limitativa e un'idea di rispetto non rivolto alla persona nella sua

[564] Ivi, p. 138.
[565] Cfr. Ivi, p. 142.
[566] Ivi, p. 149.
[567] Ibidem.

individualità irripetibile, bensì all'essere razionale che è in lui, va anche però tenuto a mente che, nella trattazione del regno dei fini, Kant non elimina mai la specificità individuale delle persone che ne partecipano. In realtà, a pensarci bene sembra essere proprio la funzione limitativa di tutte le forme dell'imperativo a presupporre la specificità di ogni individuo. La formulazione stessa della legge, a priori, non è altro che un modo per conciliare gli interessi e i fini privati dei singoli soggetti con quelli di tutti gli altri esseri umani. Kant, in un passo della *Fondazione*, scrive esplicitamente che la legge "qualsiasi sia il fine che vogliamo avere, deve costituire la suprema condizione limitativa di ogni fine soggettivo" [568]. A partire da qui, non a caso, il filosofo giungerà alla terza formulazione dell'imperativo categorico. Pertanto, i fini privati e gli interessi specifici delle singole persone permangono, ma l'imperativo garantisce che, per agire moralmente, le persone debbano sottomettere tutto ciò a un valore ben maggiore: l'umanità come fine in sé.
Riguardo alla reciprocità che regna tra i membri del regno dei fini, un altro tema strettamente collegato è quello dell'amicizia, intesa come sintesi di amore e rispetto, entrambi elementi imprescindibili di tale regno. Il tema dell'amicizia viene sviluppato da Kant in varie opere, ma esso mantiene sempre la costante caratteristica di essere, in un certo senso, ciò che dischiude la persona alla forma più alta di reciprocità e socialità. Nell'amicizia, infatti, la persona si prende cura del prossimo allontanandosi momentaneamente da se stessa, con la fiducia che quest'ultimo farà lo stesso. In particolare però, tra le varie opere del filosofo è ne *La metafisica dei costumi* che il tema della *moralische Freundschaft* (amicizia morale) trova la sua esposizione più completa. Essa, nei passi dell'opera, viene esplicitamente definita come "l'unione di due persone legate da un uguale reciproco amore e rispetto"[569], la quale non solo può avvicinare le persone alla felicità, bensì è un vero e proprio dovere universale per l'uomo, imposto dalla ragione[570].
Come mostra Gianni Dotto nei suoi studi, è proprio la dottrina dell'amicizia morale presente nella *Metaphysik der Sitten* a poter scardinare le numerose accuse di rigorismo nei confronti dell'etica kantiana, in quanto nella trattazione del tema il filosofo di Königsberg si apre all'elemento, importantissimo per la vita morale e per il regno dei fini, del sentimento[571]. Come scrive lo studioso, il confronto tra amicizia morale e regno dei fini e il ruolo che il sentimento gioca in questo confronto: "Non solo contribuiscono ad arricchire e a fecondare i rapporti all'interno di una comunità che sembra caratterizzarsi di una struttura rigorosamente razionale, ma indicano anche la presenza di una teoria della comunicazione interpersonale in Kant"[572]. Anche in una condizione ideale in cui la vita morale raggiunga la propria massima espressione, come quello del regno dei fini, sentimenti quali l'amore non vengono mai disconosciuti da Kant[573]. L'amicizia si costituisce come una forma di sintesi di amore e rispetto, nelle quali da un lato l'amore ci spinge a legarci al prossimo, dall'altro il rispetto ci invita a mantenere sempre una "distanza di sicurezza". Questa compresenza di amore e rispetto garantisce che tra le due persone si mantenga sempre una certa distanza e che non si verifichi una sorta di "unione" patologica, la quale sarebbe altamente pericolosa tra i membri del *Reich*. Si tratta di ciò che il filosofo chiama una "limitazione dell'intimità"[574]. Per questo motivo non potrà essere solo la sensibilità a determinare il legame di amicizia tra le persone, bensì la compresenza di essa con l'elemento razionale, il quale deve comunque mantenere le redini della situazione. Alla medesima maniera, il filosofo nell'opera esplicita anche come l'amicizia non debba fondarsi sul "vantaggio". L'unione di due persone nell'amicizia deve infatti sempre conformarsi a ciò che l'imperativo comanda categoricamente, ovvero il non usare l'altra persona come mezzo per raggiungere i propri fini privati. Si deve sempre ricordare che la persona è fine in sé e in ciò sta la sua dignità e il suo essere meritevole di rispetto. Qualora invece ci legassimo al prossimo in amicizia al fine di scopi

[568] I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 95.
[569] I. KANT, *La metafisica dei costumi,* a cura di G. Vidari, Bari, Laterza, 1983, p. 345.
[570] Cfr. Ibidem.
[571] Cfr. G. DOTTO, *"Amicizia morale" e "regno dei fini"*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, p. 157.
[572] Ibidem.
[573] Cfr. Ivi, p. 159.
[574] I. KANT, *La metafisica dei costumi,* cit., p. 346.

esteriori "allora verrebbe a perdersi il rispetto dell'amico"[575]. Si tratta dunque, a tutti gli effetti, di bilanciare l'amore e il rispetto attraverso le regole imposte dalla legge. Solo così l'amicizia potrà essere solida e costruire relazioni morali all'interno del regno.
L'essere umano è un essere sociale, destinato alla socialità, il quale ha la possibilità di realizzarsi in quanto sé solamente attraverso le relazioni intersoggettive. Nonostante ciò, Kant ci mostra un uomo che da un lato sente il necessario bisogno di aprirsi agli altri, dall'altro vede frenata questa sua passione dal timore che l'altro possa abusare di noi. Questa situazione caratterizza perennemente la vita dell'uomo in società. Eppure, il filosofo apre all'amicizia come a un bagliore di speranza, nel quale il timore si dissolve e la persona si apre all'altro con assoluta fiducia, rivelando i propri pensieri più profondi con la sicurezza che sarà capito:

> Se egli [l'uomo] trova dunque un uomo d'intelletto e di buona indole, a cui senza temere quel pericolo egli possa aprire il proprio cuore con piena fiducia, e con il quale inoltre si trova in assoluto accordo circa il modo di giudicare le cose, allora gli è concesso di manifestare liberamente i suoi pensieri, allora egli non è più tutto solo con le sue idee come in una prigione, ma gode al contrario di una libertà della quale invece egli si vede privato nelle sue relazioni con la grande folla, dove è costretto a rinchiudersi in se stesso.[576]

Tutto ciò, però, avviene sempre secondo i dettami della legge, che garantisce la moralità del rapporto. Si tratta a tutti gli effetti di una compresenza di moralità e sentimento[577], i quali permettono di gettare una nuova luce sulla filosofia morale kantiana, accusata appunto di rigorismo.
Infine, il tema dell'amicizia morale consente di reinterpretare anche l'unione sistematica presentata dal regno dei fini, di cui si parlava poco sopra in riferimento agli studi di Pieretti. Ciò che infatti Dotto acutamente sottolinea è come sia l'amicizia morale a determinare i rapporti tra le persone nel regno dei fini[578]. D'altronde, è nell'amicizia morale che si realizza una forma profonda di riconoscimento tra le persone come fini in sé. Essa riveste dunque, per servirci nuovamente di questo termine ricorrente più volte nel pensiero del filosofo tedesco, il ruolo di ideale regolativo. L'uomo infatti è per sua stessa natura tendente alla socialità, ed essa nella sua forma morale più elevata si dà proprio nell'amicizia, in cui si sintetizzano amore e rispetto e si dà il riconoscimento concreto dell'altro come fine in sé, assieme a tutte le conseguenze pratiche che ciò comporta. L'amicizia allora diventa un dovere universale, secondo Kant, per il fatto che agli uomini spetta di collaborare con i propri simili e non scegliere invece di isolarsi, al fine di elevare la disposizione morale del genere e dirigersi verso il *telos* di un grande regno del bene. Contrariamente dunque alla prospettiva sopra ricordata di Pieretti, quando quest'ultimo affermava che nel *Reich der Zwecke* la personalità del singolo viene a perdersi, e contrariamente anche alle accuse di freddo rigorismo mosse al filosofo di Königsberg, la dottrina dell'amicizia morale garantisce, secondo Dotto, che l'unità sistemata del regno dei fini non si riferisca a una comunità "astratta e vuota", bensì a "un ordinamento inter-personale"[579]. "La *moralische Freundschaft* costituisce un'unità soggettiva, che è l'interna animazione di quell'ordinamento"[580]. Sicché, secondo lo studioso, è proprio l'amicizia morale a classificare la forma di relazione intersoggettiva tra i membri del regno dei fini, in quanto tale relazione deve strutturarsi sulla sintesi di amore e rispetto, elementi entrambi presenti nell'amicizia morale. L'amicizia, allora, è a tutti gli effetti una relazione morale ideale. Ciò dimostra anche, secondo lo studioso, come il pensiero kantiano abbia anticipato di molto diversi temi dell'esistenzialismo a riguardo[581].
Un problema che tuttavia si presenta quando si comincia a riflettere attorno alla questione dell'intersoggettività e della comunità ideale è inevitabilmente quello dell'apertura all'altro. Ossia,

---

[575] Ivi, p. 347.
[576] Ivi, pp. 348-349.
[577] Cfr. G. DOTTO, *"Amicizia morale" e "regno dei fini"*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, p. 166.
[578] Cfr. Ivi, p. 164.
[579] Ivi, p. 165.
[580] Ibidem.
[581] Cfr. Ivi, p. 167.

com'è possibile che il singolo individuo rompa le barriere dell'individualismo e si dischiuda a una relazione autentica con il suo prossimo? Nel caso della riflessione kantiana si presenta poi un altro problema, ovvero quello del riconoscimento dell'altro in quanto persona. I limiti imposti da Kant nella prima *Critica* sembrano infatti impedire la conoscenza della soggettività altrui, in quanto essa valica il limite dell'esperienza. La personalità dell'altro membro nel regno dei fini, poiché inesperibile, è di conseguenza inconoscibile. Ma allora come ammettere una relazione autentica tra persone se, a seguito di questi vincoli, diventa impensabile ogni forma di riconoscimento della personalità altrui?

Si tratta, in sintesi, di un problema sollevato da vari studiosi dell'etica kantiana, tra i quali ad esempio Vittorio Hoesle, secondo il quale un "serio problema dell'etica kantiana è la mancanza di un'esplicita teoria dell'intersoggettività"[582]. Come lo studioso sottolinea, in tutte le forme dell'imperativo categorico, ma in particolar modo nella seconda e nella terza, le quali richiamano direttamente in causa l'altro sé, il riferimento al prossimo è solo inteso in chiave noumenica. Nelle due formulazioni appena ricordate, cioè, vi è un riferimento solamente al sé in quanto noumeno, mentre della personalità dell'altro sé in quanto fenomeno non v'è traccia. "Nell'ambito della sua teoria del mondo fenomenico Kant non ha posto per l'esperienza di altri io […]. Ma come facciamo esperienza di altri soggetti? Kant non ha nessuna risposta a questa domanda"[583]. La problematica ora sollevata non è di poco conto, soprattutto tenendo a mente la destinazione sociale della teleologia kantiana. Pensare a soggetti segregati in sé stessi, in virtù dell'impossibilità di rendere a sé presente la soggettività dell'altro, i quali pur si rapportano l'un l'altro in un ideale regno dei fini, presenta una condizione paradossale agli occhi del lettore. Si tratta della situazione di tante singole soggettività chiuse in sé stesse, le quali vengono pensate come radunate attorno alla legge in un rapporto di rispetto reciproco, senza però comprendere come a priori ciò possa avvenire. Una frase di Hoesle sintetizza tutto ciò: "Se la legge morale non deve restare rinchiusa nella mia anima, ma deve essere realizzata nel mondo intersoggettivo della storia, allora noi dobbiamo conoscere le leggi di questo mondo"[584]. Senza l'aggiunta di una teoria esplicita dell'intersoggettività, allora, l'etica si muoverà sempre su un piano astratto, in cui sarà certamente valevole per il singolo individuo, in quanto quest'ultimo ha accesso diretto alla propria soggettività, ma risulterà manchevole sul piano sociale, giacché le soggettività dei singoli membri non entrano in contatto[585].

Pensare a un ideale regno dei fini, allora, si scontrerà sempre con questo ostacolo iniziale dell'inconoscibilità dell'altra persona. A priori infatti, pensare il mio prossimo come fine risulta problematico, in virtù del fatto che la ragion pura determina la mia impossibilità di conoscerlo in quanto prossimo. Manca, insomma, una solida teoria fenomenologica dell'intersoggettività, come può essere ad esempio quella sviluppata da Edmund Husserl nella quinta delle *Meditazioni cartesiane*, attraverso il tema della cosiddetta "appercezione analogizzante"[586]. Diventa dunque difficile pensare a una possibile soluzione di questa nodale problematica che lega insieme la filosofia teoretica ed etica di Kant. L'unica possibile soluzione, in questo ci sembra di poter concordare con l'interpretazione di Pietro Quattrocchi a riguardo[587], sembra essere quella di riadottare la celebre distinzione kantiana tra pensare e conoscere, della quale il filosofo si serve nella *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*. Allo stesso modo in cui, infatti, in quel luogo Kant

---

[582] V. Hoesle, Grandezza e limiti della filosofia pratica di Kant, in A. Rigobello (a cura di), *Il "regno dei fini" in Kant*, cit., p. 137.

[583] Ibidem.

[584] Ivi, pp. 137-138.

[585] Questo sarà il tema che cercheremo di approfondire nella conclusione complessiva di questa ricerca, osservando come le problematiche esposte dalla filosofia teoretica kantiana ricadano anche in quella morale. Pensando a una possibile attualità di quest'ultima, si dovrà ritornare sui passi del "paradigma meccanicistico" presentatosi nella storia da Cartesio in poi, il quale trova il suo apice appunto nella filosofia teoretica kantiana. Ripensando tale paradigma, secondo molti studi recenti, si potrà giungere a formulare una nuova etica, più completa, adatta ai bisogni e alle problematiche del nostro tempo e del mondo futuro.

[586] Cfr. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, a cura di A. Altobrando, Napoli, Orthotes, 2017.

[587] Cfr. P. QUATTROCCHI, *L'ideale della comunità umana come determinazione costitutiva del regno dei fini*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, p. 211.

affermava l'impossibilità di conoscere Dio, l'anima e il mondo, ammettendo però la possibilità di pensarli, così nell'ottica di una comunità etica ideale, al fine di poter ammettere quest'ultima non solo si dà la possibilità di pensare il mio prossimo come soggetto, bensì ciò diventa un dovere. Qualora invece non avvenisse, l'intero "mondo morale", corpo mistico pensato da Kant fin dalla prima *Critica*, risulterebbe impossibile. Il rischio infatti, a nostro modo di vedere, di non pensare l'altro in quanto soggetto, per quanto inconoscibile, è quello di ammettere unicamente la sfera della legalità, distinta radicalmente da quella della moralità in tutti i passi della filosofia morale kantiana. Ciò che intendiamo è che, qualora l'altro non fosse pensato come soggetto, la comunità dei fini intesa da Kant non solo non potrebbe mai essere una ideale comunità moralmente perfetta, bensì di fatto non potrebbe nemmeno essere una comunità morale. Se la morale è un fatto interiore, il legame dei membri del regno in un contesto del genere sarebbe piuttosto caratterizzato solamente da un'astratta unione esteriore tra di essi, ricadendo così nell'ottica della legalità. Quattrocchi solleva un'osservazione simile. Per rapportarsi all'altro autenticamente come "fine in sé", osserva lo studioso, esso deve diventare "oggetto intenzionale", come lo chiamerebbe Husserl, di ogni mia attività. Nel regno dei fini, infatti, l'uomo deve in un certo senso far propri i fini dell'altro, e la medesima cosa deve fare l'altro soggetto, secondo il valore della reciprocità. Ciò sarebbe però impossibile se, di fatto, dell'altro in quanto persona, e dunque in quanto fine in sé, non vi fosse minimamente traccia. Come nel caso dell'idea di Dio che, per quanto inconoscibile, deve essere pensata, in quanto garante del raggiungimento del sommo bene come fine della vita morale, così la soggettività dell'altro deve essere pensata, per poterla assumere come "fine in sé" all'interno di una relazione morale. Qualora ciò non avvenisse, ogni forma di relazione autentica sarebbe impossibile, l'amicizia non potrebbe mai realizzarsi e il comandamento supremo dell'amore non avrebbe alcun tipo di valore.
Al tema delle problematicità del dischiudersi reciprocamente delle varie soggettività all'interno del regno dei fini si connette un'altra questione: il superamento dell'egoismo. Il tema del "superamento dell'egoismo individualista"[588] ritorna negli studi di Mario Martini a riguardo. L'opposizione fra egoismo e altruismo è un tema ricorrente nel filosofo tedesco fin dai primi scritti. Ad esempio, esso è presente nel celebre scritto: *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*. Già in quell'opera comincia a manifestarsi un contrasto, interno al cuore umano, fra due forze opposte, ovvero quella dell'egoismo "che riferisce tutto a sé", da un lato, e "l'utilità comune, per cui l'animo è spinto o attirato verso altri"[589], dall'altro. Sembra, nei passi di quell'opera, che segretamente una forza inarrestabile agisca nel cuore dell'uomo, al fine di far sì che quest'ultimo orienti il proprio fine verso il benessere degli altri soggetti[590]. Tralasciando le motivazioni che in quell'opera spingono il filosofo di Königsberg a esporre il tema, tutte orientate alla dimostrazione della con-partecipazione di tutti gli esseri razionali a una dimensione universale guidata da un'unica volontà (anticipazione della terza formulazione dell'imperativo categorico, a pensarci bene), l'argomento ritrova attualità nella trattazione del regno dei fini. È solo in un'ideale comunità dei fini che l'egoismo può essere superato, in quanto le particolarità dei fini individuali non sono eliminate, bensì sottomesse al principio secondo il quale esse devono adeguarsi ai fini comuni, sempre secondo il concetto della volontà universalmente legislatrice. Solo la società etica, allora, il "regno", salva dall'egoismo. Come scrive Martini: "Per il superamento dell'egoismo, che costituisce il male radicale nell'uomo, Kant propone un'associazione di uomini sotto le pure leggi della virtù"[591]. Ciò che però viene superato e vinto nella comunità ideale del regno dei fini, come si accennava, non è la particolarità del soggetto, bensì l'egoismo causato dalle imperfezioni morali di quest'ultimo, nel suo cedere agli impulsi e adottare massime non conformi alla legge universale, tra le quali quelle che conducono a una violazione della seconda formula dell'imperativo categorico. Un'autentica apertura verso l'altro,

[588] M. MARTINI, *Reich der Zwecke, universitas, comunità umana*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, cit., p. 179.
[589] I. KANT, *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, a cura di M. Venturini e G. Morpurgo Tagliabue, Milano, Bur, 2018, p. 119.
[590] Cfr. Ivi, p. 120.
[591] M. MARTINI, *Reich der Zwecke, universitas, comunità umana*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, cit., p. 181.

verso il prossimo, a seguito della vittoria dell'egoismo, può darsi solo in un tale regno dei fini. Se i mistici, nell'eterno dibattito tra dimensione verticale e orizzontale, interpretavano tale possibilità come ammissibile solo a seguito dell'apertura verso l'Altro, verso Dio, Kant ammette una possibilità di apertura al prossimo anche in una dimensione immanente.
È questo un interessante tema sollevato anche dagli studi di Nestore Pirillo[592]: quello dello scontro interno al regno dei fini tra la dottrina della prudenza e l'armonia delle volontà. Nello specifico, lo studioso individua come vi siano alcune dottrine incompatibili con l'ammissione di un regno dei fini, in quanto riducono il prossimo a semplice mezzo. Prima fra tutte queste dottrine, secondo lo studioso, è quella della prudenza, riconducibile all'amor proprio. Tale dottrina, in questo senso, riguarda l'incapacità dell'individuo di rapportarsi all'altro come fine, facendo invece prevalere sempre i propri personali interessi e servendosi del prossimo come mezzo per raggiungerli. Come fa notale Pirillo, fino a che persiste questa scissione tra interesse e fine all'interno dei rapporti intersoggettivi, difficilmente si potrà giungere al regno dei fini. In particolare, l'interesse personale che la dottrina della prudenza mira a perseguire è la felicità, intesa come il proprio benessere. La *Klugheit* (prudenza) contraddistingue dunque la capacità dell'individuo di servirsi delle altre persone per raggiungere i propri fini, traendone un vantaggio durevole. Le massime che infatti vengono prodotte dalla prudenza, dall'amore di sé, mirano al raggiungimento della felicità, ma quest'ultima, come precedentemente ricordato, non è cosa della ragione ma dell'immaginazione. Essendo vero questo, sulla prudenza non potrà mai essere fondato un regno, in quanto, appartenendo all'immaginazione, essa non possiede il carattere di universalità rigorosa. Ognuno ricerca la propria felicità in maniera diversa, la ragione invece comanda in maniera universale, poiché poggia su strutture a priori dell'uomo. Come scrive lo studioso: "A fondamento dello stare insieme va posta invece solo la ragione"[593]. Riflettendoci brevemente, è la questione posta in apertura del terzo capitolo de *La religione entro i limiti della sola ragione*. Si tratta infatti di un rapporto intersoggettivo che radica costantemente il male nella società e che, per essere estirpato, necessita la formazione di una comunità etica, in cui sia sviluppata la disposizione umana al bene. Affinché ciò possa avvenire, però, gli uomini devono riunirsi attorno alla legge della ragion pura pratica, non ad altri imperativi come quello della *Klugheit*.
Alla questione dell'amore, della reciprocità e dell'amicizia, si deve aggiungere un altro tema essenziale per comprendere i rapporti interni al regno dei fini: la compassione. La relazione morale ideale pensata all'interno del *Reich*, agli occhi del filosofo tedesco, deve sempre essere una relazione tra pari. Nessuno dei membri del regno, pertanto, deve pensarsi come posizionato su un piano superiore rispetto al suo prossimo. È su questa convinzione che può costruirsi un rapporto morale e una forma di compassione autentica. Il tema della compassione compare in alcuni luoghi della *Fondazione*, in particolare tra gli esempi di azione morale o immorale che il filosofo fornisce a seguito dell'esposizione delle varie formule dell'imperativo. Tuttavia, è in alcuni passi della *Metafisica dei costumi* che esso viene esplicitamente trattato, in particolar modo nei passi riguardanti la benevolenza e la beneficenza, presenti nella seconda sezione dell'opera: *Principi metafisici della dottrina della virtù*. Riferendosi ai doveri di virtù verso gli altri uomini, il filosofo qui afferma che la benevolenza è un dovere di tutti verso i propri simili. Essa manifesta una forma di amore pratico verso il prossimo che conduce alla filantropia, al voler fare del bene ai nostri simili. Non solo, tuttavia, gli altri soggetti dovranno essere oggetto della mia benevolenza, bensì io stesso dovrò esserlo alla medesima maniera. Il valore supremo che dunque guida i rapporti di benevolenza tra i membri di un ideale regno dei fini dovrà essere l'uguaglianza che, non a caso, viene sintetizzata da Kant nella massima cristiana dell'amore del prossimo: "Ama il tuo prossimo come te stesso"[594]. Secondo questo principio, Kant afferma che per benevolenza si intende la gioia di porsi come fine il benessere altrui, così come il proprio[595]. Se il primo dei due è un dovere verso gli altri, il secondo è pensato come un dovere verso noi stessi. Kant procede poi nell'operare una distinzione, rilevante per la comprensione

[592] Cfr. N. PIRILLO, *Regno dei fini e dottrina della prudenza*, in A. Rigobello (a cura di), *Il "regno dei fini" in Kant*, pp. 29-52.
[593] Ivi, p. 44.
[594] Cfr. I. KANT, *La metafisica dei costumi*, pp. 318-319.
[595] Cfr. Ivi, p. 320.

dell'argomento. Essendosi reso conto di dover chiarire questo rapporto tra gioia e dovere, egli distingue la benevolenza dalla beneficenza. "La benevolenza", scrive, "è il piacere che sentiamo per la felicità (il benessere) degli altri, la beneficenza invece è la massima che consiste nel proporsi questa felicità come fine, e il dovere della beneficenza è l'obbligo, che la ragione impone al soggetto, di scegliere questa massima come legge universale"[596]. La beneficenza, pertanto, è vista dal filosofo come un dovere universale degli uomini. L'uomo, in un futuro ideale regno dei fini, ha il dovere di aiutare il suo prossimo senza aspettarsi di ricevere nulla in cambio[597]. Tuttavia, anche a colui che la riceve è riconosciuto dal filosofo tedesco un dovere: il dovere della riconoscenza. Quest'ultima può essere intesa, secondo Kant, come una forma di amore e rispetto nei confronti del benefattore[598]. Tuttavia, bisogna prestare attenzione. La riconoscenza è certamente una forma di dovere, ma essa deve essere tenuta ben separata dalla massima della prudenza. Potrebbe infatti presentarsi la rischiosa situazione di un uomo che, aiutato da un suo simile, tessa le lodi di quest'ultimo per ottenere il beneficio di ulteriori favori futuri, spingendolo dunque a sempre maggiori benefici[599]. Si capisce facilmente come infatti, qualora si presentasse questa situazione, si andrebbe a violare il comando imposto categoricamente dalla seconda formulazione dell'imperativo. L'altro, in un simile contesto, sarebbe usato semplicemente come mezzo per ottenere futuri benefici e, di conseguenza, l'azione perpetuata sarebbe altamente immorale.
L'uomo ha dunque il dovere di aiutare il suo prossimo, di favorire la felicità e il benessere di quest'ultimo, ma possiede anche in sé una predisposizione naturale a fare ciò. Egli tende alla socialità e, per sua stessa natura, tende a partecipare anche delle gioie e dei dispiaceri altrui, cioè a provare compassione. Tuttavia, si badi, il partecipare alle gioie e ai dolori altrui non è per l'uomo un dovere. La compassione, o l'empatia che dir si voglia, è un qualcosa che egli naturalmente prova, ma verso il quale non ha doveri. Il dovere riguarda l'azione, ecco che allora si presenta quando l'uomo si chiede se debba fare del bene o meno al suo prossimo in difficoltà. Tuttavia, anche in riferimento alla beneficenza, essa non deve essere originata dalla compassione secondo Kant, bensì dalla giustizia. Qualora infatti ciò avvenisse, verrebbe a mancare il valore dell'uguaglianza e i due soggetti finirebbero per ritrovarsi in una condizione di squilibrio. Ciò che infatti si nasconde dietro a un gesto di tal genere è una dinamica di potere, un sentirsi superiore all'altro e voler manifestare questa superiorità con un atto di "pietà". La situazione che verrebbe allora a presentarsi sarebbe fortemente immorale. Non si deve mai dimenticare ciò che si è detto all'inizio di questo capitolo: l'altro è persona dotata di dignità e meritevole di rispetto, sicché la mia azione non deve mai andare a scalfire questi due elementi. Ogni uomo ha dunque una dignità che gli altri hanno il dovere di rispettare e che lui ha il diritto di esigere[600], questo è ciò che Kant chiama "amore dell'onore"[601]. Addirittura, Kant giunge in maniera decisa ad affermare che non rispettare il dovere di amore verso il prossimo è una forma di mancanza di virtù, scegliere invece di non rispettare il dovere di amore dell'onore è un vero e proprio vizio[602]. All'interno del regno dei fini, dunque, anche le azioni di beneficenza devono essere compiute rispettando i comandi della legge, primo fra tutti quello di non servirsi mai del prossimo come mezzo. La compassione dovrà darsi solamente su un livello di assoluta parità, di assoluta uguaglianza tra i membri del regno. Qualora qualcuno si sentisse superiore e manifestasse ciò evitando di aiutare l'altro soggetto o aiutandolo per pietà, ricadrebbe invece nell'assoluta immoralità. L'amore del prossimo dunque, legge suprema del cristianesimo, si manifesta in molte forme, ma ha una forma di manifestazione pratica nella compassione, nell'empatia.
Si tratta di verità concrete che riguardano la nostra vita quotidiana, riprese da molte correnti di pensiero successive. La filosofia pratica di Kant infatti, senza ombra di dubbio, traccia una solco sul quale si costruirà un'intera linea di pensiero successiva, all'interno della quale si inseriranno le

[596] Ivi, p. 321.
[597] Cfr. Ibidem.
[598] Cfr. Ivi, p. 323.
[599] Ivi, p. 324.
[600] Cfr. Ivi, p. 336.
[601] Ibidem.
[602] Cfr. Ibidem.

riflessioni dei più grandi pensatori futuri. Anche la compassione, in quest'ottica, diventa un tema centrale del pensiero morale kantiano. Come però si accennava precedentemente, la beneficenza in favore del prossimo non dovrà essere mossa da pietà, bensì da giustizia. Così, anche in questi passi, il filosofo rivela nuovamente il proprio riprendere la dottrina cristiana per esporre quelle che egli considera "virtù". Come fa notare Simone Weil nel suo *Forme dell'amore implicito di Dio*, i benefattori del Cristo bisognoso ("ho avuto fame e voi mi avete dato da mangiare[603]) non sono chiamati da quest'ultimo "amorevoli", bensì "giusti"[604]. È la giustizia che deve guidare il rapporto con il prossimo, anche all'interno del regno dei fini. Sempre nel medesimo testo, la Weil scrive poco dopo: "Solo l'assoluta identificazione della giustizia con l'amore rende possibili da un lato la compassione e la gratitudine, dall'altro il rispetto della dignità della sventura di chi ne è colpito"[605]. Queste parole potrebbero sintetizzare l'intera dottrina kantiana a riguardo. Il comando di amare il prossimo, come Kant afferma ne *La metafisica dei costumi*, deve costantemente andare di pari passo con la giustizia, con l'uguaglianza e la reciprocità. Solo così facendo potrà esservi autentica empatia e compassione, in grado di rispettare in ogni momento la dignità dell'umanità altrui. Simone Weil, a riguardo, si serve di un'espressione: "Attenzione creatrice"[606]. L'uomo che rivolge al proprio prossimo, colto dalle sventure, un autentico gesto di attenzione, restituisce a quest'ultimo parte dell'umanità della quale era stato privato, privandosene a sua volta. Ciò può avvenire solo esercitando quella che la pensatrice chiama "virtù soprannaturale di giustizia"[607], ovvero il rapportarsi al prossimo sempre e solo secondo il principio dell'uguaglianza. Certamente, si commetterebbe un errore a mettere sullo stesso piano le parole di Kant e della Weil, in quanto i riferimenti e lo sfondo di pensiero sono ben differenti tra i due. Lo sguardo della Weil è rivolto verso l'alto, verso Dio, e le sue parole possiedono perciò uno spirito alle volte più elevato di quello kantiano. Tuttavia, si possono comunque incontrare delle similitudini nei modi in cui i rispettivi pensatori sviluppano l'argomento della compassione. Anche nel caso del filosofo tedesco, nonostante si muova in una dimensione immanente, i principi morali affermati sono infinitamente simili a quelli riportati nei Vangeli, ovvero quelli dell'amore e del rispetto del prossimo.

È quest'ultimo argomento della compassione che ci consente di ritornare al tema da cui eravamo partiti: l'amore. In un futuro, ideale, regno dei fini, è la regola d'oro, il comandamento supremo del cristianesimo, a dover legare le persone le une alle altre. L'imperativo categorico comanda questo precetto. Il "tu devi", rigoroso comando della legge, si affianca alla dottrina cristiana e, come accennato, suona con le parole "tu devi amare il tuo prossimo come te stesso". Il rispetto, la reciprocità e l'uguaglianza sono tutti i principi e valori sintetizzati nella dottrina dell'amore, la quale ci spinge a rifletterci nello sguardo dell'altro, rispettando la nostra e l'altrui dignità umana. Eppure, la questione ritorna ad esser problematica. Come mostra nuovamente Antonio Pieretti, la relazione tra individui nel regno dei fini sembra essere un semplice ideale irraggiungibile e pertanto non in grado di soddisfare i bisogni umani. Se è infatti vero che solamente "una relazione d'amore" può consentire all'uomo di "realizzarsi nella integralità delle sue dimensioni, nella pienezza della sua realtà psico-fisica, come persona dinanzi a persona, come presenza dinanzi a presenza"[608], secondo lo studioso questo è ciò che il *Reich der Zwecke* non riesce a garantire, in quanto manca l'apertura alla dimensione trascendente che consenta di realizzare un autentico amore universale, un amore verso l'umanità che predisponga a un perfezionamento morale il genere[609]. Il limite del regno dei fini, dunque, è secondo

---

[603] S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, in S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 101. In questo passo il riferimento dell'autrice è Mt 25, 35. Weil era grande conoscitrice della filosofia kantiana, sulla quale aveva riflettuto con la brillantezza e l'acume che la distinguevano. Fu il suo insegnante Emile Chartier, maggiormente noto come Alain, a introdurla alla lettura dei testi del grande filosofo tedesco.

[604] Ibidem.

[605] Ivi, pp. 101-102.

[606] Ivi, p. 109.

[607] Ivi, p. 104.

[608] A. PIERETTI, *Il Reich der Zwecke e la comunicazione interpersonale*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, cit., p. 155.

[609] Cfr. Ibidem.

Pieretti il suo stanziarsi solo nei ristretti confini dell'etica, prescindendo invece da una dimensione verticale che consenta all'amore un autentico respiro trascendentale. Sembra presentarsi qui l'opposizione tra due prospettive differenti, ma per certi aspetti complementari: la prospettiva etica e la prospettiva mistica. Kant, chiaramente, ricade all'interno della prima. Egli si interessa della dimensione orizzontale, dell'etica umana, e su di essa cerca di costruire la propria dottrina dell'amore, come si vede chiaramente nella *Fondazione* e ne *La metafisica dei costumi*. In particolare, in quest'ultima è lampante come tutte le massime esposte, tra le quali quella dell'amore del prossimo, si diano all'intero della sfera dell'etica determinata dalla ragion pura pratica, secondo la quale il punto di partenza dovrà essere il "dovere", per poi giungere a determinare l'uomo in quanto fine in sé e, più in generale, i fini dell'azione[610], ovvero gli oggetti che il libero arbitrio si pone come scopo della propria condotta. Sono questi che allora determinano la possibilità di una prospettiva teleologica, in quanto orientati verso un futuro traguardo della condotta perpetuata[611]. Tuttavia, il filosofo afferma che solo alcune tipologie di fini possono essere considerate anche come doveri. Tra di esse egli ne ricorda due: il proprio perfezionamento morale e, ecco il tema che ritorna, la felicità altrui. Assumere dunque la felicità altrui come un fine che è al contempo un dovere significa assumere il mio prossimo come un fine in sé. Ritenendo egli che siano i fini determinati dalla libera volontà a determinare una possibile teleologia, ecco che allora qualora ciò avvenisse concretamente si aprirebbe la via per una teleologia morale, avente come *telos* ideale da raggiungere quello che, in definitiva, non è altro che il regno dei fini stesso. Come è dunque facile notare, il piano in cui si muove il filosofo tedesco è unicamente orizzontale, senza alcun riferimento a Dio, sicché la problematica sollevata da Pieretti rimane irrisolta. Il regno in questione, difatti, è prima di tutto un regno etico ideale, ovvero una comunità moralmente perfetta.

All'interno del regno, il perseguire la felicità altrui, secondo Kant, non è altro che il tentativo di eliminare tutti gli impedimenti alla sua realizzazione, i quali sono tutti classificati come vizi, sicché il prefiggersi la felicità altrui equivarrà al favorire la moralità altrui. Ecco dunque il possibile regno etico, in cui l'amore per il prossimo e la sua felicità presuppongono e favoriscono lo sviluppo di una dimensione morale collettiva in cui la disposizione umana al bene sia salvaguardata, non dissimilmente dunque dal *Reich der Gottes* del trattato sulla religione, sebbene qui Dio non sia chiamato in causa. È pertanto vero, come sopra riportato attraverso gli studi di Gianni Dotto, che questa dottrina apre una breccia all'interno del rigorismo kantiano, introducendovi il sentimento. Tuttavia, anche il sentimento d'amore qui inteso si dà all'interno della dimensione pratica e non patologica. Questo però non va certo a sminuirne il valore. In un passo de *La metafisica dei costumi*, Kant ritorna sul comandamento cristiano "tu devi amare il tuo prossimo come te stesso"[612]. Ciò che egli, lucidamente, afferma a riguardo è che il comando implica una costrizione, un agire "per dovere", e l'uomo non può amare qualcosa verso il quale è costretto. Ciò non significa che l'uomo non ami il prossimo, né tantomeno nega quanto precedentemente affermato, bensì semplicemente che questo non può essergli imposto come un dovere, poiché, sebbene l'amore non sia un dovere, la benevolenza, il rispetto e la felicità altrui sono tutti doveri umani imprescindibili. Il comandamento dell'amore allora non solo non è qui contraddetto, bensì trova un rafforzamento di grande valore. L'uomo infatti, secondo Kant, ha il dovere assoluto di beneficiare il prossimo, anche qualora non lo ami[613]. Sicché, scrive a riguardo il filosofo: "Quando dunque si dice: Tu devi amare il tuo prossimo come te stesso, questo non significa già: tu devi amarlo immediatamente (dapprima) e per mezzo di questo amore (dopo) beneficiarlo, ma significa invece: fa del bene al tuo prossimo, e questa beneficenza determinerà in te la filantropia"[614]. È dunque un amore pratico quello a cui si riferisce Kant, ma non di certo per questo meno lodevole e, sebbene non vi sia margine per la trascendenza, comunque il filosofo si sforza di pensare un amore pratico dalla portata trascendentale. Se, di fatto, ciò sia possibile anche senza un'apertura a Dio, a nostro modo di vedere rimane una questione che rimane aperta.

---

[610] Cfr. I. KANT, *La metafisica dei costumi*, p. 231.
[611] Cfr. Ivi, p. 234.
[612] Cfr. Ivi, p. 254.
[613] Cfr. Ibidem.
[614] Ibidem.

L'amore pratico esposto da Kant, inoltre, non è poi molto diverso dalla carità professata da Paolo nell'inno all'amore, contenuto nella prima lettera ai Corinzi. La carità paolina "non manca di rispetto, non cerca il proprio interesse"[615], al pari dell'amore pratico per il prossimo. Quando essa raggiungerà il suo massimo sviluppo, quando giungerà quello che è perfetto, "ciò che è imperfetto scomparirà"[616], scrive Paolo. Quando il genere conferirà a questa forma di amore una portata trascendentale, quando moralmente sarà "divenuto uomo", allora avrà "eliminato ciò che è da bambino"[617], concorderebbe Kant. L'imperfezione delle relazioni con il prossimo sarà eliminata e il genere giungerà finalmente in quel grande regno dell'amore pratico che, secondo il filosofo tedesco, è il regno dei fini. L'inno alla carità di Paolo è il grande riferimento anche di quelli che Søren Kierkegaard chiama "atti dell'amore" nella sua celebre opera così intitolata. Secondo il filosofo danese, infatti, è solo il cristianesimo a insegnare all'umanità come possano esservi atti d'amore, questo perché è con il cristianesimo che, per la prima volta nella storia, l'uomo è introdotto alla propria interiorità. Sono proprio gli atti dell'amore a far emerge quest'ultima. In questo senso, egli definisce l'amore "edificante", cioè che edifica, che costruisce il maestoso luogo dell'interiorità umana. In quest'ottica, l'*agape* paolina diventa ciò che egli chiama *Kjerlighed*, ovvero l'amore inteso come "atto", come vittoria dell'individualismo e apertura autentica al mio prossimo. Tuttavia, tale forma di amore è possibile solo a seguito dell'apertura dell'io a Dio. Solo allora potrà darsi amore autentico verso gli uomini[618]. A questa forma di amore il genere umano senza il cristianesimo non sarebbe mai giunto, secondo Kierkegaard. Kant probabilmente non avrebbe condiviso questa concezione, giacché il dovere di amare il prossimo, o meglio di beneficiarlo, emerge direttamente a partire dalla ragion pura pratica. Dall'altro lato, è però anche vero che il riferimento diretto di Kant nelle opere sopra citate sono comunque i Vangeli. È come se, in modo simile a quanto detto nel trattato sulla religione, il filosofo tedesco riconoscesse alle Scritture il ruolo di diffondere una legge già presente nelle più intime profondità dell'uomo che, al suo fondamento, professa l'amore per il prossimo. Come il Dio "di Abramo, Isacco e Giacobbe" pascaliano è un Dio d'amore, così la legge kantiana, ovvero la parola di Dio che riposa *in interiore homine*, è un messaggio d'amore. Così dunque l'amore riveste un ruolo chiave nella teleologia kantiana, giacché esso è il dilatarsi di Dio, della legge, in un tutto l'universo fino a che, alla conclusione del percorso, esso non regnerà in maniera trascendentale in un futuro ideale regno dei fini, simile al regno di Dio sulla terra. Pertanto, così come nei Vangeli, anche nella filosofia pratica kantiana il comando di amore del prossimo ha un valore teleologico. Esso mira a far progredire il genere, a indirizzarlo verso la vetta del monte, luogo di realizzazione del perfetto accordo con la legge, sulla cima del quale ogni uomo co-regnerà all'interno di un grande e magnifico regno dei fini. Ad ogni modo, la questione sollevata da Pieretti sull'impossibilità di un amore solo orizzontale, a nostro modo di vedere, rimane aperta. Non è facile, infatti, stabilire se possa darsi un autentico amore tra gli uomini anche senza un riferimento diretto a Dio, come vorrebbero invece Kierkegaard e Dostoevskij, tra i molti. Tuttavia, non è certamente sbagliato riconoscere il grande valore morale che l'interpretazione pratica del comandamento dell'amore formulata da Kant possiede, non soltanto per il suo tempo ma anche in una prospettiva futura. Inoltre, a nostro avviso, è del tutto legittimo cogliere tra le pagine kantiane un richiamo profondo all'inno paolino alla carità, nel segno del rispetto e della dignità dell'umanità altrui, intesa come fine in sé, e nella portata teleologica che esso esprime. Tutto ciò è presentato con brillante lucidità nella dottrina del regno dei fini, contenuta nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, e nei doveri verso il prossimo, stabiliti da *La metafisica dei costumi*. Ciò che dunque la filosofia kantiana può rivelare in questi luoghi della propria produzione è come non siano solo "il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me"[619] a colmare l'anima dell'uomo buono, bensì anche l'amore per il prossimo attorno a me,

---

[615] 1 Cor 13, 5.

[616] 1 Cor 13, 10.

[617] 1 Cor 13, 11.

[618] Cfr. S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, a cura di C. Fabro, Milano, Rusconi, 1983.

[619] "Due cose hanno soddisfatto la mia mente con nuova e crescente ammirazione e soggezione e hanno occupato persistentemente il mio pensiero: il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me". Così recita il celeberrimo epitaffio di Immanuel Kant.

all'interno di una concreta realizzazione esteriore della legge dell'amore in quello che, nella *Fondazione*, Kant chiama regno dei fini.

5.3 Una comunità di persone in cammino verso il regno

L'intera filosofia, come già ricordato, può secondo Kant dividersi in quattro grandi domande. Se alla prima è la metafisica a fornire una risposta, nel caso della seconda e della terza giungono in aiuto la morale e la religione. Ma quale disciplina può rispondere concretamente alla quarta, decisiva, domanda riguardo a cosa sia effettivamente l'essere umano? Porsi questa domanda significa riunire tutte e tre le domande precedenti, con le rispettive risposte e problematiche. È infatti questa quarta domanda, secondo Kant, a sintetizzare tutte e tre le precedenti. L'importanza che il filosofo attribuisce ad essa, una volta ancora, dimostra quanto l'interesse centrale kantiano sia il mondo della vita umano, l'uomo e il suo con-vivere nel mondo assieme ai suoi simili all'interno di comunità in grado di esplicitare la disposizione morale che egli, il più delle volte, nasconde dentro di sé. È quest'ultima questione riguardante l'essere umano, dunque, a dover essere tenuta come punto fermo, come asse attorno alla quale orientarsi nel grande e complicato pensiero kantiano. Le biografie più comuni, il più delle volte, ci presentano un Immanuel Kant educato a un severo pietismo e dedito unicamente agli studi. Il Kant che, tuttavia, traspare da una lettura più attenta non solo delle vicende biografiche, bensì anche dalle opere filosofiche, è un uomo amante dell'interazione con il prossimo e della vita in comunità. Si tratta di un filosofo che, rappresentando al suo massimo splendore la filosofia dei lumi, ha grande fiducia nell'essere umano, nonostante la consapevolezza delle derive in cui quest'ultimo è ricaduto nel corso della storia. Per concludere dunque questa indagine sulla *Fondazione della metafisica dei costumi*, vogliamo ritornare al celebre quarto quesito kantiano, per cercare di mostrare come una possibile risposta possa darsi proprio in quest'opera e come, infine, essa finisca per legarsi all'ideale del regno dei fini.
Secondo il filosofo tedesco, a questa quarta domanda può fornire una risposta l'antropologia. Ciò può sembrare contraddittorio rispetto a quanto appena affermato da Kant stesso nella *Fondazione*. In quest'ultima opera, difatti, traspariva una sfiducia in qualsiasi scienza empirica che volesse arrischiarsi nel tentativo di comprendere cosa sia l'uomo. Eppure, è Kant stesso, al termine della sua attività di docente, a restituire al pubblico nel 1798 la sua celebre *Antropologia dal punto di vista pragmatico*. Si tratta a tutti gli effetti di un "restituire", in quanto l'opera qui ricordata giunge a seguito di circa due decenni di insegnamento della materia durante i corsi invernali tenuti in università. Nel corso di tutti questi anni di gestazione, possiamo supporre che essa abbia cambiato forma diverse volte, anche in virtù del pensiero filosofico che andava delineandosi nel corso di quel tempo. Fatto sta che il testo fu pubblicato in un'unica edizione e le presunte modifiche e rivisitazioni sono pertanto unicamente congetture.
L'opera fornisce una prospettiva empirica dell'essere umano, come si diceva. Qui il filosofo non applica più un'indagine di carattere trascendentale, bensì analizza l'uomo nelle sue varie forme di vita quotidiana, osservandone accuratamente il modo di conoscere, di desiderare, di comunicare e di convivere nelle varie forme di comunità. Pertanto, per tutta l'opera Kant sembra sviare una risposta decisiva alla quarta domanda sopra ricordata, preferendo un approccio di tipo diverso, considerando l'uomo solo nella sua essenza fenomenica di vita nel mondo, senza tentare di giungere alle strutture a priori che lo costituiscono. Persino quando il testo si sofferma sulla distinzione di "senso interno" e "appercezione" il filosofo, di fatto, non è in grado di fornire una soluzione al quesito, bensì, e questa è l'interpretazione di Michel Foucault[620], i passi dell'opera non sono altro che una forma di ripetizione di quanto affermato nelle varie *Critiche*, in particolare nella prima. Nonostante questa incapacità di rispondere rigorosamente, determinata dal rifiuto di un approccio trascendentale alla questione, Kant fornisce comunque degli spunti significativi in grado di aiutarci nella nostra analisi dell'idea di

[620] M. FOUCAULT, *Introduzione all'Antropologia di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Torino, Einaudi, 2021, pp. 5-94.

comunità sviluppata dalla sua filosofia morale. Nell'*Antropologia*, come già rivela il titolo, egli adotta una prospettiva "pragmatica". Scrive Foucault: "L'*Antropologia* è *pragmatica* nel senso che non guarda all'uomo come membro della città morale degli spiriti (in quel caso dovrebbe chiamarsi pratica) né alla società civile dei soggetti di diritto (sarebbe allora giuridica). Essa lo considera come 'cittadino del mondo'"[621]. L'opera fornisce infatti un grande quadro dell'uomo nel mondo, soffermandosi sui rapporti che quest'ultimo intrattiene con i suoi simili nella famiglia, nella comunità e nello stato. Essa allora segue l'uomo nel suo "vivere", ovvero nel suo esercitare la propria libertà morale nel mondo. Nel convergere di tutte le singole libertà all'interno dei rapporti intersoggettivi viene in tal modo a costituirsi la comunità stessa e l'uomo in essa in quanto *freihandelndes Wesen* (ente di libero scambio). Così, l'uomo che agisce liberamente, intessendo rapporti di scambio con il prossimo e ponendosi costantemente sul limite che il pensiero non può valicare del rapporto tra due soggettività, si lega con il suo prossimo e si rivela essere autenticamente cittadino del mondo, assicurandosi "una residenza su tutta la superficie della terra"[622].
Nel tentativo, fallimentare, di fornire una risposta empirica alla questione, nell'*Antropologia* l'osservazione dell'uomo equivale, di fatto, all'osservazione di una libertà al contempo singolare e universale, una libertà che si muove tra questi due fronti. Nell'ottica di questo esercizio della libertà, è una particolare nozione a emergere, secondo Foucault, nel testo del filosofo tedesco: lo *Spielen*, il "giocare". È proprio in questo concetto di gioco che, secondo l'interpretazione del filosofo francese, si risolve tutta la pragmaticità dell'opera. L'uomo è pensato come "gioco della natura", come ente che è costantemente dominato e avvinghiato in questo gioco a cui la natura lo sottopone. Eppure all'uomo è dato, al contempo, il potere di giocare a sua volta il gioco della natura. Questo potere è fornito dalla morale che, fin da *Inizio congetturale della storia degli uomini*, emancipa l'uomo dal seno di una natura madre e al contempo matrigna. È la ragion pratica a elevare l'uomo al di sopra della natura e renderlo "persona". A partire da quel primo atto di scelta morale operato dai progenitori in Eden, infatti, si apre la storia umana della libertà nel faticoso cammino verso la vetta del Sinai. È la ragion pratica, dunque, a rendere l'uomo padrone del gioco, mentre l'appartenenza alla natura lo rende nel medesimo momento costretto a giocarvi. Così, secondo Foucault, L'*Antropologia* diventa l'occasione per osservare il "modo in cui l'uomo acquisisce il mondo (il suo uso, non la sua conoscenza), vale a dire in che modo può trovarvi posto ed entrare nel gioco"[623]. Ma affinché il gioco possa darsi all'uomo non è dato parteciparvi da solo. Egli condivide il mondo con il suo prossimo e la sua libertà si dà unicamente in uno stretto commercio con le libertà altrui. Sicché lo *spielen* umano è, come sottolinea Foucault, un *mitspielen*, un con-giocare. È il mondo e la dimensione intersoggettiva che consentono all'uomo di acquisire e realizzare le condizioni per dominare il gioco della natura. Se l'uomo, come si anticipava nei capitoli precedenti, può condurre sulle proprie spalle il fine dell'intera creazione e non unicamente il proprio fine individuale, ciò è possibile solo attraverso questo *mitspielen* che segna la vita in comunità. Sottolinea in maniera interessante Foucalt che, in un certo senso, è dunque il mondo che consente all'uomo di comprendere il gioco della natura e, ancor prima, di realizzare che un tale gioco di fatto esiste e che egli vi è immerso. "Il mondo è scuola", in questo senso[624]. In questo mondo-scuola, l'uomo vi si ritrova immerso in maniera immediata. Egli nasce e si sviluppa in una cultura e in determinate istituzioni. È a partire da questo stato di immediata gettatezza che egli può comprendere il gioco di cui è partecipe ed è questo anche il modo in cui procede l'*Antropologia*. Non si tratta più, difatti, di analizzare ciò che sta a priori, bensì di osservare ciò che a posteriori, empiricamente, si dà. La libertà e il suo uso sono elementi già dialetticamente presenti in maniera attiva nel mondo in cui l'uomo si scopre, sicché egli, nell'*Antropologia*: "Non è né homo natura né soggetto puro di libertà; è preso all'interno delle sintesi già operanti del suo legame con il mondo"[625].

---

[621] Ivi, pp. 27-28.
[622] Ivi, p. 29.
[623] Ivi, p. 37.
[624] Cfr. Ivi, p. 38.
[625] Ibidem.

Eppure, anche in questa osservazione dell'uomo nel mondo, all'interno dell'opera non sembra esserci spazio per riflessioni di carattere morale e giuridico sul significato cosmopolitico che tale condizione riveste[626], alle quali Kant aveva già, d'altro canto, dedicato gli scritti sulla storia e il diritto. Il filosofo sembra propendere per un'altra via. Al fine di giungere alla concreta osservazione dell'uomo abitatore del mondo, egli sceglie la via dell'interiorità, accennando a due elementi chiave: il *Gemüt* (animo) e il *Geist* (spirito). Animo e spirito appaiono nell'opera in una relazione dialettica, nella quale l'uno necessita e interagisce con l'altro. In particolare, scrive Kant, "si dà il nome di spirito al principio che vivifica l'animo mediante idee"[627]. Il significato di questa affermazione lo si può comprendere ripensando al già ricordato valore regolativo delle idee nella *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*. L'idea consente allo spirito di valicare il limite, di direzionarsi verso l'infinito, spingendolo costantemente a procedere verso l'incondizionato. Nella vita mondana il valore del Geist è allora infinito. Esso "apre al *Gemüt* la libertà del possibile, lo strappa alle sue determinazioni e gli dona un avvenire che deve solo a se stesso"[628]. È lo spirito allora a vivificare l'animo umano, a spingerlo a ricercare le verità dietro le apparenze, a pensare, come nella prima *Critica*, a un mondo di fatto inconoscibile e al gioco che in esso gli esseri razionali partecipano. È solo nel posizionarsi sul limite che allora all'uomo è data la possibilità di osservarsi autenticamente. Alla ragione non è dato conoscere né l'io né il mondo, eppure essi possono essere pensati grazie all'uso regolativo delle idee dello spirito che vivificano l'animo. Uomo e mondo, dunque, si danno nell'*Antropologia* in un vincolo indissolubile fin dalla prefazione. In quel luogo infatti il filosofo dichiara esplicitamente che conoscere il mondo e conoscere l'uomo sono la medesima cosa, con questo avvertimento apre la sua opera. Così un'*Antropologia* può essere *pragmatica* quando indaga l'uomo che, in questa relazione indissolubile con il mondo, esercita la propria libertà, ovvero agisce. L'uomo osservato nell'opera dunque, come rivela questo luogo del testo, conosce il mondo e ne ha pratica, ovvero comprende il gioco e al contempo vi prende parte assieme al suo prossimo[629].
Non nell'*Antropologia*, bensì nell'*Opus postumum*[630], la quarta domanda si avvierà verso una soluzione, concependo l'uomo come "persona", tramite tra mondo e Dio, in quanto unico essere capace di pensare entrambi. Nel suo formulare la frase "*ego sum*", dirà il filosofo in quel testo, l'uomo si dischiude alla conoscenza dell'io e del mondo, ovvero di sé come parte del mondo della vita, del *Lebenswelt* husserliano. Ciò non significa, come sottolinea Foucault, che allora l'*Antropologia* perda di significato, né tantomeno che debba essere ridotta a semplice ripetizione della filosofia critica, bensì essa riprende le fila del discorso per avviare quest'ultimo verso i temi dell'*Opus postumum*, introducendo a sua volta nozioni imprescindibili, prima fra tutte quella dell'*Inbegriff des Daseins*, ovvero del *mitspielen* umano nel mondo[631]. Sarà dunque solo nell'*Opus postumum* che si potrà cercare una risposta alla domanda *Was ist der Mensch* (che cos'è l'uomo?), addentrandovisi fino a toccare i tre elementi sopra ricordati: "Dio sopra di me. Il mondo fuori di me, lo spirito umano in me in un sistema che comprende la totalità delle cose"[632]. Eppure, già nell'*Antropologia* emergono elementi essenziali, i quali ci permettono di addentrarci nella concezione dell'uomo come cittadino globale (*weltbürger*), formulata dalla filosofia morale kantiana. Non solo, tra questi, quello del gioco, bensì anche quello del linguaggio. L'uomo non abita il mondo solo in virtù della cultura a cui partecipa o del ceto a cui appartiene, ma prima di tutto perché parla, comunica con il proprio simile, come mostra sempre Foucault. "È nello scambio del linguaggio che, nello stesso tempo, raggiunge e compie lui stesso l'universale concreto. Il suo risiedere nel mondo è originariamente soggiornare nel

[626] Ivi, pp. 38-39.
[627] I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 251.
[628] M. FOUCAULT, *Introduzione all'Antropologia di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 45.
[629] I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 100.
[630] Cfr. I. KANT, *Opus postumum. Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica*, a cura di V. Mathieu, Milano, Mimesis, 2024.
[631] M. FOUCAULT, *Introduzione all'Antropologia di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 61.
[632] Ivi, p. 63.

linguaggio"[633], scrive quest'ultimo. Quel *mitspielen*, con-giocare umano al gioco della natura, quell'essere umano come *Freihandelndes Wesen* (ente di libero scambio), è qualcosa di possibile prima di tutto grazie al linguaggio. È l'uomo che co-comprende il mondo e co-partecipa al suo gioco, comunicando le regole e comprendendole attraverso la parola del prossimo. È questa dimensione intersoggettiva, di fatto, a dischiudere all'uomo il mondo e, in un certo senso, viceversa. Lo scambio delle libertà nella vita in comunità, dunque, avviene prima di ogni altra cosa attraverso la parola. La comunità che viene a delinearsi è, in definitiva, una comunità di esseri razionali liberi e colloquianti. In essa, infine, l'uomo si eleva al di sopra della natura in quanto possiede un'autocoscienza, in quanto egli può dire "io", e così nella coscienza della propria essenza e della propria libertà l'essere si eleva a "persona"[634].

A seguito di questo excursus sull'interpretazione foucaultiana dell'*Antropologia* di Kant, la quale osserva come, sebbene l'opera non risponda alla quarta domanda, fornisca spunti essenziali alla possibile futura risposta nell'*Opus postumum*, oltre a sottolineare elementi interessanti della vita umana in comunità, desideriamo ritornare al testo approfondito in questo capitolo, ovvero la *Fondazione della metafisica dei costumi*, interrogandoci sul legame tra una possibile risposta a questa domanda e la dottrina del *Reich der Zwecke*. All'interno delle pagine dell'opera, infatti, subentra una determinata concezione dell'essere umano, in grado di rispondere al quesito sopra ricordato. L'uomo è qui pensato come "persona". Il temine non ha un'esplicita spiegazione da parte di Kant nei passi del testo, eppure la filosofia morale qui esposta, in qualche modo, ne determina l'essenza e il modo di intenderlo. Come sottolineano gli studi di Antonio Pieretti, le leggi fondative del regno dei fini sono leggi morali, ovvero l'imperativo categorico nelle sue tre differenti formulazioni. Queste leggi morali non subentrano a posteriori, come già detto, ma sussistono a priori nell'uomo. Tale fatto consente una distinzione radicale tra l'essere umano e ogni altro essere, in quanto separa l'uomo dalla natura e lo rende "persona"[635]. Allo stesso modo, come Kant scriverà nel successivo *Il conflitto delle facoltà*, lo studioso ricordando le parole di quest'ultimo scritto afferma che le leggi "ci sradicano dalla natura e ci elevano al di sopra di essa", domando gli impulsi e i moventi sensibili e sostituendoli con "la persona morale dell'umanità"[636]. In più, come viene a configurarsi già nella *Fondazione* e poi nella seconda *Critica*, postulato essenziale per la vita morale è la libertà, l'autonomia. Fondandosi tali leggi sul postulato di una volontà autonoma, ecco che all'uomo è data la possibilità di costruirsi un proprio destino. In virtù di ciò, scrive esplicitamente Pieretti, l'uomo: "Si qualifica perciò essenzialmente come persona"[637]. Il fondamento pertanto di questa affermazione sta tutto nella dimensione morale. "È la moralità, e non già l'intelletto, 'ciò che in primo luogo fa dell'uomo un uomo'"[638], scrive Pieretti servendosi di una citazione kantiana. In questo senso, secondo lo studioso, il regno dei fini si costituirebbe dunque come un "regno di persone", rispettose le une delle altre in virtù della consapevolezza della dignità propria di ogni suo membro. In questo senso l'elemento chiave sarebbe proprio l'autonomia morale, ovvero la capacità di ogni individuo di auto-determinarsi in conformità a una legge che egli stesso si è dato, come professa l'imperativo categorico. Questa possibilità di autodeterminarsi sopraeleva l'uomo e lo rende persona, rispondendo così al quesito antropologico. A questa interpretazione di Pieretti si allineano anche gli studi di Mario Martini. Quest'ultimo scrive infatti che nella filosofia morale esposta dalla *Fondazione* "questo passaggio attraverso la libertà è ciò che costituisce la persona nella sua dignità morale"[639]. Anch'egli dunque sottolinea il valore che il principio di autodeterminazione, ovvero l'autonomia, ha per l'uomo, giacché esso apre al concetto stesso di moralità e di conseguenza innalza il soggetto a persona, da considerare

---

[633] Ivi, p. 77.

[634] Cfr. I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, p. 109.

[635] Cfr. A. PIERETTI, *Il Reich der Zwecke e la comunicazione interpersonale*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, p. 145.

[636] Ibidem.

[637] Ivi, p. 146.

[638] Ibidem.

[639] M. MARTINI, *Reich der Zwecke, universitas, comunità umana*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, cit., p. 181.

sempre come fine in sé. In particolare però, negli studi di Martini si mostra come nella *Fondazione* kantiana emerga una particolare contrapposizione dialettica tra persona e comunità. Egli sottolinea come, nella formulazione del regno dei fini lì presente, il filosofo tedesco pensi a una dimensione comunitaria ideale in cui il valore supremo è, appunto, quello della persona, senza però di fatto scontrarsi con tutte le difficoltà della vita umana in società[640]. È vero, a nostro modo di vedere, che ciò avviene nel testo kantiano, quanto è anche però vero che ciò è inevitabile in quanto il filosofo sta esponendo, per l'appunto, un ideale. Kant tuttavia, in altri luoghi già approfonditi in questa nostra ricerca, si dimostra ben consapevole delle difficoltà dei rapporti inter-soggettivi, basti pensare alle prime pagine del terzo capitolo de *La religione entro i limiti della sua ragione* riguardo al *radikal Böse*. Anche nella *Fondazione*, in realtà, il filosofo approfondisce le difficoltà della vita associata, si pensi agli esempi forniti a sostegno delle varie formulazioni dell'imperativo categorico, specialmente della seconda.
Ciò che, anche in virtù di quanto detto nel capitolo precedente, ci sembra dunque di poter dire in riferimento alla ricerca di una risposta al quarto quesito kantiano è che, nella *Fondazione della metafisica dei costumi,* la risposta è che l'uomo è persona, intendendo con questo termine una soggettività razionale dotata di autonomia morale, ovvero capacità auto-determinativa, di dignità e pertanto meritevole di rispetto. Chiaramente il termine "persona" porta con sé delle sfumature giuridiche, ma nell'opera qui considerata Kant sembra più attento a servirsene per designare una condizione strutturale dell'uomo, pensando quest'ultimo sempre in una situazione concreta di rapporto con i propri simili. A Kant, insomma, nella *Fondazione* interessa, sebbene ciò non venga detto in modo esplicito, rispondere al quesito su cosa sia l'uomo, ma interessa anche analizzare la condizione concreta umana. Le accuse di Martini sembrano allora perdere valore. Il tema del *Reich der Zwecke*, pertanto, non solo permette di addentrarsi in questa possibile risposta, bensì fornisce anche una dimensione ideale in cui l'essenza stessa della persona possa essere valorizzata a livello sociale. In virtù di questo, si può allora intuire lo stretto legame tra il concetto di persona come risposta alla domanda sull'uomo e la dottrina del regno dei fini. Armando Rigobello sintetizza ciò scrivendo:

> La persona non viene semplicemente definita nelle sue componenti formali, come idea etico-giuridica, o postulata come realtà noumenica, ma colta sotto il profilo di 'condizione umana' (condizione esistenziale, interiore, problematica, impegnata in un dialogo illimitato). La comunità, il 'regno dei fini', sono d'altra parte concepiti prevalentemente come luogo di compiuto esercizio della condizione umana, della reciprocità delle coscienze storicamente situate, ma contemporaneamente tese verso dimensioni utopistiche ed escatologiche, verso orizzonti intenzionali di speranza.[641]

Su questo legame di persona e comunità insiste anche Roberto Esposito in un capitolo del suo saggio *Communitas*, concentrandosi soprattutto sulla seconda[642]. Lo studioso apre la propria riflessione sul filosofo di Königsberg rivelando come la filosofia della comunità di quest'ultimo, all'interno della quale rientra anche la dottrina del regno dei fini, abbia come predecessore diretto Jean-Jacques Rousseau. Addirittura egli afferma che la riflessione kantiana sulla dimensione sociale è "interamente dedicata al tentativo di sottrarre all'impensato - di restituire al pensiero - quella comunità che Rousseau lascia esposta all'invadenza del mito"[643]. In questo sta, secondo Esposito, il grande lascito rousseauiano della filosofia di Kant. È merito del celebre pensatore francese, difatti, se il grande filosofo tedesco rivolse la propria attenzione alla comunità, al mondo umano, riconoscendo come sia solo in esso che si costruisca la verità. È difatti la dimensione sociale, comunitaria, che consente l'accesso alla verità e, ancor prima, la possibilità stessa di pensare. Il pensiero e di conseguenza la ricerca della verità sono elementi possibili solo grazie all'appartenenza al mondo e a una condizione

---

[640] Cfr. Ivi, pp. 181-187.
[641] A. RIGOBELLO, *Il "regno dei fini" kantiano e la struttura trascendentale*, in A. Rigobello (a cura di), *Il "regno dei fini" in Kant*, cit., p. 27.
[642] Cfr. R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 54-82.
[643] Ivi, p. 54.

culturale di partenza. "Siamo del mondo prima ancora che di noi stessi"[644], scrive Esposito riferendosi a tale dinamica. Il gioco del mondo, a cui l'uomo partecipa assieme ai propri simili, consente il dischiudersi della dimensione teoretica e con essa della filosofia stessa, la cui genitrice, in un certo senso, è dunque la comunità, giacché solo in essa le verità appartengono a un orizzonte di senso. Nonostante siano poi molte le interpretazioni del legame tra la filosofia kantiana e quella di Rousseau, Esposito propende per un'interpretazione che intravede una distinzione tra i due nel fondamento della comunità stessa. Se questa, secondo il pensatore francese, è appunto fondata sulla volontà, secondo Esposito nel caso kantiano il fondamento va invece individuato nella legge. È la legge a costruire la comunità, essendo essa il *logos* che la unisce[645]. È insomma la dimensione comunitaria a consentire all'uomo l'accesso diretto al mondo e alla verità del suo *Spiel,* attraverso quell'*Es gibt*, quel "donarsi" vicendevole di uomo e mondo, grazie al quale egli entra in relazione con il prossimo e si apre all'orizzonte conoscitivo che gli spetta, afferma Esposito[646]. Eppure la prima cosa che, secondo lo studioso, nella comunità kantiana si offre all'uomo è, paradossalmente, il male. Contrariamente a quanto affermava Martini, anche nella formulazione dell'ideale comunità, nelle varie sfumature che essa assume nelle opere di Kant, l'*Es gibt* è prima di tutto un *Es gibt Böse*. La condizione esposta dalla dottrina del male radicale è la prima modalità di incontro e confronto tra gli uomini nella dimensione intersoggettiva. Ecco allora il ruolo della legge, che interviene per cercare di raddrizzare quel "legno storto" che è l'essere umano, sempre incline alle tentazioni e all'egoismo. In questo sta, secondo Esposito, la principale differenza tra la filosofia della comunità di Rousseau e Kant[647]. La legge non può essere qualcosa che, in un certo senso, difende l'uomo dalle insidie esterne che vive nello stato di natura, mentre egli rimane interiormente il medesimo. Essa invece deve agire all'interno dell'uomo, educandolo e portandolo a uscire dallo stato di natura in cui domina il male radicale.
Già questo confronto tra Kant e Rousseau, sviluppato da Esposito, consente in qualche modo di approfondire la filosofia kantiana sulla comunità. Tuttavia, e qui sta la tesi decisiva dello studioso, di fatto in Kant si manifesta il fallimento di ogni possibile istituzione di una comunità. Ripercorrendo il pensiero kantiano, si può infatti riconoscere come nella comunità agiscano perennemente forze contrapposte, le quali generano un'antinomia che preclude la via alla comunità etica tanto millantata dalla teleologia morale kantiana: l'antinomia tra libertà e legge. Sul piano sensibile, difatti, la legge e la volontà libera vivono un contrasto insanabile, laddove la prima comanda ideali irraggiungibili per la seconda, perennemente stretta ai vincoli della sensibilità e quindi incapace di conformarvisi. In questo senso, agli occhi di Esposito, per quanto strutturata possa essere l'idea, la comunità a causa di queste contraddizioni interne resterebbe perennemente rinviata a data da destinarsi, divenendo mero ideale irraggiungibile. Il motivo essenziale di ciò, secondo lo studioso, sembra essere che la filosofia morale kantiana comporta un accrescimento del soggetto, tale da rendere impossibile qualsiasi forma di dimensione sociale. Esposito, riflettendo sulla parola stessa *communitas*, ritiene infatti che il termine derivi dal latino *munus*, ovvero "debito", indicando come le persone all'interno della comunità si leghino l'un l'altra in virtù di un dovere che le costringe, un debito che le accomuna. Ogni altro "mi deve" qualcosa, caratterizzando così la soggettività come un qualcosa di fragile e la comunità come un *quid* che non si costituisce a partire dalla sfera del proprio, bensì da quella dell'improprio, del debito con l'altro. La comunità nasce insomma "da una depropriazione che investe e decentra il soggetto proprietario forzandolo ad uscire da se stesso"[648]. Da questo svuotamento della proprietà può nascere allora la dimensione comune, completamente altro dall'idea di organismo in cui le molteplici soggettività si riuniscono in un'unica. Così tutte le forme di comunità pensate da Kant, compresa quella del *Reich der Zwecke*, risultano impossibili in quanto "sfuggono in linea di principio alla potenza negativa"[649]. In esse, secondo lo studioso, si realizzerebbe invece una forma di rafforzamento della soggettività, in quanto ogni individuo viene posto addirittura come legislatore

[644] Ibidem.
[645] Ivi, p. 57.
[646] Cfr. Ibidem.
[647] Ivi, p. 58.
[648] Ivi, p. XIV.
[649] Ivi, p. 65.

universale di un regno ideale, in virtù della legge interiore che egli possiede in sé. Lo studioso sancisce così di fatto il fallimento di tutti i tentativi della teleologia morale kantiana di accedere a una comunità etica ideale, eppure al contempo afferma che una via per la pensabilità di quest'ultima, nel pensiero di Kant, comunque persiste, ma che la si può trovare unicamente laddove si realizzi una de-soggettivazione dell'io, un suo depotenziamento. Secondo Esposito, una comunità è pensabile solo riconoscendo, alla maniera di Nietzsche, "il carattere pericoloso per la vita"[650] che l'imperativo categorico porta con sé. La legge kantiana, secondo lo studioso, in realtà umilia il soggetto, lo danneggia e priva di quell'amor proprio che egli per natura possiede. Questo danneggiamento, al contempo, dimostra la fragilità del soggetto e rivitalizza anche il *munus* che qualifica la comunità nella sua stessa essenza, giacché gli uomini si ritrovano costretti a un debito con una legge per loro irraggiungibile. In questa fragilità allora potrebbe darsi la comunità, non nella via kantiana di innalzamento della persona, bensì nella via dell'abbassamento del soggetto a essere fragile, caratterizzato da un debito comune e da una legge alla quale non è in grado di adempiere e che eppure lo costringe e depotenzia. Così è nuovamente nel limite, come affermava Jaspers, che la comunità apre a una sua possibile pensabilità. Laddove essa dimostra la sua impossibilità di realizzazione, nell'eterno debito con la legge che l'uomo non potrà mai ripagare, si dischiude la via alla pensabilità di un'unione ideale di persone all'interno di una comunità etica che, nel caso della *Fondazione*, è il regno dei fini[651].

Nonostante Esposito affermi quest'impossibilità del presentarsi di una dimensione comunitaria ideale nella filosofia kantiana, ci sembra di poter concordare con Alberto Pirni[652] quando quest'ultimo individua nell'interpretazione di Esposito del *munus* un elemento imprescindibile della comunità ideale di persone pensata da Kant, in particolare nel regno dei fini: la reciprocità. Nelle pagine della *Fondazione*, Kant stesso sembra affiancarsi alla tesi di Esposito di un'irraggiungibilità di tale *Reich. Freilich nur ein Ideal*, scrive il filosofo[653]. È dunque pienamente ammessa la possibilità di un fallimento di tale ideale, in quanto gli uomini potrebbero non essere mai in grado di allinearsi pienamente alla legge. Eppure, nella seconda formulazione dell'imperativo categorico, sembra emergere quel vincolo indissolubile tra le persone, il quale consente, quantomeno, di intravedere la possibilità del regno. Si tratta del debito, dell'onere che ognuno mantiene costantemente nei rapporti dell'altro, ovvero il dovere di rispettare la dignità che egli possiede in quanto fine in sé. Quest'onere nei confronti del prossimo, che è poi anche un onore che ogni persona possiede nei confronti di se stessa, vincolando il soggetto sembra in qualche modo limitarne la forza, la potenza. È qui che, a nostro modo di vedere, può essere visto il depotenziamento del soggetto riconosciuto da Esposito come condizione necessaria di una comunità di persone. Questo vincolo costringe l'uomo a sradicare il suo desiderio di superiorità e di sfruttamento, limando l'amor proprio, e spingendolo ad aprirsi autenticamente all'altro in una maniera che, welianamente, nel rapporto intersoggettivo trae un pezzo di umanità da ognuno dei due partecipanti e lo restituisce all'altro, così da elevare la persona in entrambi gli esseri. Questo è il debito, il *munus* collettivo della comunità, che la seconda formula dell'imperativo categorico professa: ho bisogno dell'altro poiché egli mi riconosce e sancisce in quanto persona.

Nella dimensione collettiva, dunque, si può trovare una risposta alla domanda antropologica di Kant. È la comunità che permette il dischiudersi dell'essenza profonda dell'uomo morale come persona, consentendo il suo esplicitarsi attraverso la vita con il prossimo. La dimensione sociale è, dunque, fondamento e massima espressione della vita morale dell'uomo, ovvero di ciò che lo emancipa dal grembo materno della natura e lo eleva a persona. Il pensiero kantiano, tuttavia, si fa ancor più interessante quando inserisce il discorso sulla comunità di persone all'interno di un più grande discorso teleologico. Riconoscendo alla comunità una portata teleologica la si riveste infatti di un ruolo ancor più grande del dischiudere la personalità dei singoli, ovvero quello del destino del genere

---

[650] Ivi, p. 70.

[651] Cfr. Ivi, pp. 60-72.

[652] Cfr. A. PIRNI, *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione, politica in collegamento sistematico*, Genova, Il melangolo, 2001.

[653] Cfr. Nota 523.

umano. Già nella semplice ammissione "*Freilich nur ein Ideal*", il filosofo riconosce al *Reich der Zwecke* una portata futuristica, ovvero il suo inserirsi nella storia degli uomini come meta futura idealmente raggiungibile. Abbiamo visto, per esempio nel caso di Roberto Esposito, come vi possano essere posizioni discordanti da questa prospettiva, eppure è innegabile che in alcuni passi della *Fondazione* il filosofo di Königsberg inserisca la comunità dei fini all'interno di una prospettiva storica orientata verso l'orizzonte dell'avvenire. Nell'opera sembra infatti realizzarsi un progressivo passaggio dall'interiorità alla convivenza sociale e da quest'ultima al futuro dell'uomo. In ciò concorda nei suoi studi a riguardo Pietro Quattrocchi[654], che abbiamo già incontrato nel capitolo precedente. L'interesse di quest'ultimo in relazione alla *Fondazione* è proprio l'approfondire questo triplice passaggio. Secondo lo studioso, difatti, in quest'opera la struttura dell'umano si ripresenta accresciuta nella società. Nella dinamica sociale poi, ciò che vincola le persone le une alle altre è in particolar modo il linguaggio, mezzo attraverso il quale esse vivono e comprendono il mondo. Alla medesima maniera degli studiosi precedentemente citati, anche Quattrocchi riconosce come il primo elemento a darsi in questa relazione tra le persone sia il male, del quale Kant pensa un superamento nel progetto di una comunità ideale. Quest'ultima, nel trattato sulla religione, è con un chiaro riferimento al Vangelo di Luca il regno di Dio sulla terra, ovvero una comunità etica perfetta, ma il regno di Dio, che in quel celebre testo kantiano è poi la Chiesa invisibile, negli studi di Quattrocchi è pressoché identico al regno dei fini. Agli occhi dello studioso infatti, in questo ci sentiamo di concordare pienamente, sebbene i percorsi che portano all'affermazione siano differenti, il *Reich der Zwecke* e il *Reich der Gottes* si assimilano. Non solo, anche da un punto di vista giuridico la prospettiva kantiana sembra condurre a un regno non dissimile da questi. Ciò che infatti Quattrocchi afferma è che, ricordando il progetto *Per la pace perpetua*, l'idea di una comunità universale realizzabile attraverso lo sviluppo della disposizione morale e il raggiungimento di uno stato universale di diritto, in un certo senso, riaffermano la medesima realtà già esposta dal regno dei fini e dal regno di Dio. La stessa cosa vale per il *corpus mysticum* di esseri razionali affermato dalla *Critica della ragion pura*. "Lungo il cammino attraverso il pensiero kantiano, ci è parso di ritrovare nella fondazione della comunità di esseri pensanti, nella comunità morale e nella società civile, un'esplicitazione dell'idea del regno dei fini che costituisce il termine espressivo più sintetico dell'itinerario morale kantiano"[655]. Tra tutte queste molteplici forme di regno, agli occhi dello studioso è quindi la comunità dei fini ad assumere un posto di rilievo, in quanto è in essa che le tensioni interne ed esterne dell'uomo possono, attraverso la dottrina morale professata nelle pagine precedenti, raggiungere una soluzione appunto nella comunità proclamata verso la fine del testo. È questa specifica forma di comunità, infatti, a poter offrire una soluzione al grande problema morale che nasce dall'incontro con l'altro, ovvero quello della possibilità della mia azione morale in risposta all'azione del mio prossimo, del come mantenere una condotta morale anche nella trama intersoggettiva di azioni e risposte. La seconda formulazione dell'imperativo fornisce una possibile soluzione a questo problema, eliminandolo alla radice. È nella comunità ideale di persone professata nella *Fondazione* che, dunque, si dà una forma di apertura autentica al prossimo e, grazie a ciò, si dischiude la concreta possibilità di un mondo futuro migliore. Agli occhi dello studioso, pertanto, Kant ha formulato l'appartenenza dell'uomo a un tutto, a un regno, fin dalla prima grande *Critica* e poi, progressivamente, ha approfondito nelle varie opere questa dottrina per costruire passo dopo passo l'idea complessiva di un mondo di pace tra uomini liberi. Così non solo il regno dei fini è investito di una prospettiva teleologica, ma secondo lo studioso esso non può essere separato dalle molteplici forme che il regno assume nelle varie opere del filosofo di Königsberg.

Il *Reich der Zwecke* viene quindi a configurarsi come *Reich gottes*, cioè regno di Dio sulla terra nella forma dell'ideale morale della comunità umana, affermantesi come termine concreto dell'attività pratica dell'umanità iscritta nella mondanità, ma anche come utopia - ideale in senso kantiano - dove l'ingenua fiducia illuministica

[654] Cfr. P. QUATTROCCHI, *L'ideale della comunità umana come determinazione costitutiva del regno dei fini*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, pp. 191-213.
[655] Ivi, p. 210.

nel progresso, si fonde con la speranza religiosa altrettanto utopica in un futuro mondo nuovo fondato sul buon principio.[656]

Queste due forme di regno, tra le altre, si uniscono assieme per costituire la meta da raggiungere, rivestendo non più solo il ruolo di mera utopia, bensì, per usare un'espressione della *Critica della ragion pura*, di ideale regolativo. Esse sono stimolo per l'uomo che si trova gettato in un mondo in cui deve autodeterminarsi a far sì che egli non finisca per "ritrovarsi vittima del meccanismo della natura e delle istituzioni"[657]. Così dunque, l'ideale del regno non è solamente progetto morale astratto, bensì, se la comunità è di fatto ciò che consente all'uomo di realizzarsi in quanto persona, esso è la massima espressione di questa possibilità. Nell'idea del regno all'uomo, esistenzialisticamente, è offerta la possibilità di realizzarsi in maniera autentica, di non disperdere se stesso nella molteplicità o nella legalità esteriore, bensì di costruirsi autenticamente secondo i dettami della ragion pura pratica come persona. Non conterà poi, come sottolinea lo studioso, se ciò di fatto avvenga o meno, ma ciò che conta è il progetto. È nel progettare un'umanità verso il regno che l'uomo progetta anche se stesso e la sua realizzazione autentica. Solo così la libertà dell'uomo può ottenere respiro trascendentale e innalzarsi al di sopra di ogni forma di costrizione. Così assume una valenza infinita anche il celebre motto dell'illuminismo kantiano riferentesi al coraggio di usare il proprio intelletto:

> Assume il suo giusto senso allora il '*sapere aude*' dell'illuminismo kantiano, il rischio di sapere e provare come si costruisce il mondo nel quale operare e vivere; rifiutare tale rischio vuol dire rinunciare ad essere uomini.
> L'uomo, nella concezione kantiana, è investito strutturalmente della responsabilità di se stesso, ma non nella abissale solitudine della sua coscienza razionale, bensì nell'incontro con l'Altro - da - sé, Dio - postulato garante della realizzazione di una salvifica comunità morale - e nell'accoglimento del proprio simile nello spazio dei propri fini, per la costruzione di una società civile di uomini liberi.[658]

Solo in un tale regno il genere umano difenderà e rispetterà la propria dignità, non solo nel rispetto di sé e dell'altro come fine, bensì anche, come sancito dalla seconda *Critica* e velatamente da ogni opera kantiana, nel proprio essersi "reso degno di essere felice". Il regno dei fini diventa allora modello imprescindibile per guardare all'avvenire con uno sguardo di speranza.
Il *Reich der Zwecke*, dunque, non solo viene investito di una portata teleologica decisiva, ma riveste il ruolo principale di momento primario e assieme di sintesi di tutte le molteplici forme che il regno assume in Kant. Non solo Quattrocchi, ma anche gli studi di Carlo Vinti concordano su questo[659]. Quest'ultimo, difatti, nei suoi scritti mostra come "l'ideale del mondo dei fini, sia nella sua dimensione di ideale che in quella di comunità possa trovare nella filosofia della storia, attraverso la concezione di finalismo e di progresso della specie, e nella filosofia della religione e nella sua problematica di filosofia della storia di un Regno di Dio in terra, un terreno ricco di indicazioni"[660]. Anche lo studioso, pertanto, riconosce al regno dei fini un ruolo primario nel tentativo di inserire all'interno del discorso sulla comunità di persone i concetti di teleologia e progresso. Al regno di Dio, nella medesima maniera di Quattrocchi, Vinti affianca anche il progetto *Per una pace perpetua*, aggiungendovi però anche lo scritto *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. Entrambi gli studiosi concordano nell'identificare le due tipologie di regno presentate dalle rispettive opere con la dottrina del regno dei fini della *Fondazione*. Attraverso questa triplice formazione del regno, a cui come sappiamo andrebbero aggiunte quelle delle tre *Critiche* e non solo, agli occhi dello studioso viene a conformarsi un filo conduttore della storia, il quale guida il progresso dell'uomo come *vernünftige Weltbürger* (cittadino razionale del mondo). La domanda sulla possibile realizzazione di un regno dei fini, negli studi di Vinti, ottiene risposte non solo in alcuni eventi storici

---

656 Ivi, pp. 211-212.
657 Ivi, p. 212.
658 Ibidem.
659 Cfr. C. VINTI, *Mondo dei fini e storia*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, pp. 215-250.
660 Ivi, p. 225.

concreti di quei tempi, primo fra tutti quello della Rivoluzione francese, che per la filosofia classica tedesca diventa esempio di come si dia una tendenza morale universale, bensì proprio in un approfondimento dei concetti di regno di Dio e stato universale di diritto. Pertanto, a seguito di un approfondimento di questi concetti, anche Vinti giunge ad affermare come non solo il regno dei fini non sia ideale astratto separato dalla storia, bensì l'intera storia umana converga in tale ideale rivestendolo di una funzione regolativa. Pertanto, questo stretto legame tra comunità dei fini e storia rivela, secondo Vinti, come quest'ultima in Kant non sia semplice forma di progresso, bensì sia la vita stessa umana, nelle sue fragilità, poteri e speranze. Si tratta, in realtà, di quanto già affermato quasi un decennio prima dal filosofo tedesco nello scritto *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*. Secondo lo studioso, già in quello scritto Kant rivelava che "è inutile andare a cercare il Mondo dei fini lassù in alto, al di là delle nuvole, nel cielo; il Mondo dei fini, l'ideale di una comunità è in noi quale germe, quale strumento; il Mondo dei fini, come qualsiasi ideale, già prima di essere posseduto è nella nostra storia e nel nostro profondo"[661].
È questo, allora, il grande cammino dell'uomo, che nella moralità si eleva a persona, fornendo una risposta alla domanda antropologica, e nell'ideale della comunità dei fini sviluppa al massimo la propria essenza, rivestendo l'intera storia della speranza in un mondo migliore. È, quello della storia umana, un grande cammino dell'universale comunità di persone verso il regno, che nelle opere kantiane assume molteplici sfumature ma che trova una sua suprema formulazione nell'ideale regolativo del *Reich der Zwecke*. Quest'ultimo, per riprendere le fila del discorso e concludere, è una comunità di persone alla cui base vi è il dovere di amore pratico verso il prossimo. Tale amore, ancor più in grande, non si rivolge solo al prossimo ma, negli scritti kantiani, è pensato secondo una prospettiva universale, ovvero si tratta di un amore per l'umanità tutta. In questa ermeneutica del comandamento supremo del cristianesimo si rivela la filantropia incentivata dagli scritti del pensatore di Königsberg. Ne *La metafisica dei costumi*, come sottolinea anche Gerardo Cunico, il filosofo tedesco assimila esplicitamente il concetto di *Menschenliebe* e *Philantropie*[662]. È attraverso quest'ultima che, difatti, si accresce la speranza del progresso umano verso il bene. Si tratta di concetti che ritornano tutti nella *Fondazione della metafisica dei costumi* attraverso la dottrina, appunto, del *Reich der Zwecke*, i cui temi sono, in verità, già anticipati dal quaderno kantiano relativo al corso del semestre estivo di 'diritto naturale'[663]. Ciò che interessava, tuttavia, era mostrare come questa idea di una comunità moralmente perfetta di persone, in quanto pensata come ideale regolativo della storia, possegga una portata teleologica, ovvero riguardi un futuro al quale l'uomo si apre con speranza. Tale regno riporta al centro della filosofia morale kantiana il discorso teleologico e la possibilità umana di portarsi, attraverso una condotta morale, alle porte di un regno che nelle opere del filosofo tedesco assume varie sfumature, ma che hanno tutte in comune l'idea di un mondo perfettamente adeguato alla legge morale.

[661] Ivi, p. 248.
[662] Cfr. G. CUNICO, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, p. 349.
[663] A riguardo cfr. G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant* p. 188

Terza sezione: il chiliasmo

6. L'orizzonte della speranza e il chiliasmo

In quest'ultimo capitolo, a seguito dell'approfondimento della teleologia kantiana sviluppata nelle opere sopra ricordate, desideriamo ritornare alla questione di partenza, ovvero il riferimento alla terza, decisiva, domanda riguardante la speranza, cercando di osservare come essa, in maniera più generica, sia tema costitutivo di tutti gli scritti kantiani e si concretizzi nella dottrina specifica, sopra solamente accennata, del "chiliasmo". Nel tentativo di fare ciò attraverseremo rapidamente diverse opere, nelle quali questa dottrina può trovare luogo di approfondimento, come ad esempio la *Critica della capacità di giudizio* e *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*. Sarà, tuttavia, soprattutto nei celebri scritti di storia e diritto che il filosofo di Königsberg svilupperà l'idea del chiliasmo in una delle sue due forme, ovvero quella filosofica, mentre invece nelle opere riguardanti la morale e la religione, in particolare nel già ricordato trattato del 1793, tale idea sarà sviluppata nella sua forma teologica. A quello della speranza si collegano inoltre temi complementari, quali quelli di fine, libertà e mondo, tutti direzionati verso una prospettiva futura nella quale, lo si può dire fin da subito, intravedere un mondo ideale di bene e di pace tra gli uomini e gli stati. Sarà, come afferma la *Critica della ragion pratica*, solamente dalla cima del monte Sinai che l'umanità potrà tuttavia conquistarsi la vista dell'orizzonte di speranza giacché, come già ricordato, è la morale a condurre alla religione e consentirci uno sguardo speranzoso sul futuro, non solo ultraterreno ma anche intra-storico. Nella trattazione di questo argomento ci serviremo soprattutto dei preziosi studi di Gerardo Cunico.

Come ricordato più volte, nella *Critica della ragion pura* Kant suddivide l'intera filosofia nelle tre celebri domande, l'ultima delle quali recita "Che cosa mi è lecito sperare?". Questa terza domanda, nel corso dei secoli successivi, ha riscontrato meno interesse tra gli studiosi rispetto alle prime due, in quanto la filosofia teoretica e morale del pensatore tedesco hanno costituito i cardini della filosofia moderna successiva, oscurando la riflessione su tale domanda. Tuttavia, si tratta a nostro modo di vedere di una svista. Prestare attenzione alle prime due domande, tralasciando in parte la terza, significa soffermarsi su metà del quadro dipinto dalla filosofia kantiana. A buon diritto, si può addirittura arrivare a dire che le prime due domande fungono, in un certo senso, da preambolo alla grande domanda sulla speranza. È la speranza, difatti, a costituire il perno centrale attorno al quale si costruisce il grande edificio kantiano. Le prime due domande sono funzionali alla terza che Kant, da buon illuminista, non tralascia mai, nemmeno nelle prime due *Critiche*, specificamente volte a rispondere ai primi due quesiti. Ciò non è solamente dimostrato, ad esempio, dal fatto che nella *Dialettica trascendentale* della prima *Critica* il filosofo tratti esplicitamente il tema della speranza attraverso le celebri idee della ragione e l'ideale del *corpus mysticum* di esseri ragionevoli, o dal fatto che nella seconda *Critica* uno degli argomenti centrali sia il sommo bene e i due postulati che lo sostengono. Ciò è piuttosto dimostrato dal fatto che, concettualmente, entrambe le opere servono a circoscrivere i limiti della ragion pura pratica, così da consentire di aprirsi alla speranza, unica dimensione in grado di valicare quei limiti rigorosi. La speranza, nonostante l'indifferenza degli studiosi successivi, è dunque un argomento centrale della filosofia del pensatore di Königsberg, come scrive Cunico: "Creava imbarazzo dar conto di un filosofo 'serio' che attribuisce tanta importanza a

un sentimento così labile quale è la speranza. In realtà Kant con questa mossa controcorrente assegna alla terza domanda un ruolo sistematico decisivo"[664]. Sottolinea infatti lo studioso che, ponendo questo celebre quesito, Kant determina da un lato l'oggetto della speranza (il sommo bene) e dall'altro il come tale scopo possa essere raggiunto, ovvero attraverso la condotta morale virtuosa. Così facendo "l'interrogativo sulla giustificazione della speranza permette e anzi impone di collegare sistematicamente l'interesse teoretico della ragione all'interesse pratico" [665]. Si può dunque riscontrare facilmente, attraverso uno sguardo complessivo sull'intera produzione kantiana, come le prime due domande convergano poi nella terza, all'interno della quale si sintetizzano e trovano uno sviluppo finale. Risulta dunque assurdo non prestare attenzione alla terza domanda, poiché è su di essa che si è concentrata instancabilmente la riflessione del filosofo.
La speranza, come è a tutti noto, riguarda la dimensione futura, dischiude all'immaginazione la possibilità di cambiare lo stato di cose attuale in uno, auspicabilmente, migliore. Ma speranza non significa solamente sguardo su un futuro meramente utopistico, non si tratta di un dolce galleggiare nella favola di un miglioramento futuro del nostro mondo, bensì "speranza vuol dire anticipazione"[666]. Il futuro sperato non è abbandonato a un'idealità futura, bensì proiettato nella possibilità presente di realizzarlo. Sperare in un futuro migliore significa chiedersi che cosa oggi debba essere fatto per realizzarlo. Non si tratta dunque di un futuro lontano illusoriamente sperato, bensì di una dimensione verso la quale siamo protesi, direzionati come fine da raggiungere. È in questo modo che la celebre domanda kantiana dischiude il pensiero verso una riflessione teleologica, una riflessione sui fini che il singolo e il genere possono (e dunque devono) raggiungere in futuro attraverso l'impegno quotidiano. Nel caso kantiano, difatti, la riflessione teleologica non guarda disinteressatamente a un possibile futuro, bensì si qualifica intrinsecamente come una "teleologica pratica", come la chiama Cunico[667]. È solo la dimensione morale, pratica, a dischiudere l'uomo verso un futuro migliore e a illuminare un possibile "senso" del mondo attraverso l'affermazione rigorosa della legge universale, la quale trova la sua prima formulazione nella *Fondazione* sopra ricordata. Solo riunendosi attorno ad essa sarà possibile, per il genere umano, migliorare il proprio stato di cose. Come accennato, solo dopo aver aderito rigorosamente al "che cosa devo fare?" si aprirà all'uomo la possibilità di sperare fiduciosamente in un mondo migliore. L'uomo per poter sperare deve agire e, infine, deve agire moralmente. In quest'ottica, Kant è il primo filosofo nella storia ad attribuire alla speranza un ruolo così decisivo, identificando come oggetto finale di quest'ultima l'armonia di ogni soggetto con sé stesso, con gli altri e con il mondo naturale. Per poter fare ciò, tuttavia, il filosofo tedesco deve necessariamente attraversare l'oscurità di profondi abissi quali quello del male e della libertà, due temi strettamente connessi tra di loro[668]. Questi argomenti, certamente, costituiscono una "pietra d'inciampo" per il raggiungimento della vetta del monte e della vista dell'orizzonte, ma, al contempo, sono essi che segnano la possibilità stessa del percorso. Senza il male e la libertà non vi sarebbe, difatti, nessun percorso di miglioramento morale e dunque, in definitiva, nessuna prospettiva teleologica o speranza luminosa nel futuro.
Questa teleologia pratica, sottolinea nuovamente Cunico, contiene al suo interno una componente di ciò che lo studioso chiama "etico-teologia", ovvero del legame tra morale e religione del quale si è cercato di parlare fin dall'inizio di questa ricerca. Non a caso, uno dei due versanti della dottrina del chiliasmo è proprio quello teologico. Chiaramente, tuttavia, ciò comporta il ritornare a considerare le questioni aperte, nel corso della storia della filosofia, dalla metafisica. Con quest'ultima Kant ha sicuramente un rapporto problematico: da un lato, sottolinea anche lo studioso[669], egli ne è il demolitore, dall'altro ne è il grande riformatore. Nella *Critica della ragion pura*, infatti, il filosofo tedesco attaccava criticamente tale disciplina, additandola come un "campo di lotte senza fine", mostrando come essa, non avendo fondamenti rigorosi ma poggiando su opinioni, non potrà mai

[664] G. CUNICO, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, cit., p. 14.
[665] Ivi, p. 15.
[666] Ibidem.
[667] Ivi, p. 16.
[668] Cfr. Ivi, pp. 33-34.
[669] Cfr. Ivi, p. 37.

giungere a una risoluzione definitiva, bensì semplicemente alla continua riproposta della contesa. Come già accennato, al contempo però il filosofo definiva la metafisica come un bisogno, una disposizione naturale dell'uomo, il quale non vuole arrestarsi alle cose finite ma ricercarne "l'incondizionato". Questo rapporto problematico, secondo Cunico, può trovare una risoluzione proprio nella teleologia. È in quest'ultima, infatti, che la metafisica può ritrovare una propria funzionalità positiva. La svolta di tale problematica, a nostro modo di vedere, si dà proprio nella seconda *Critica*, nella quale si collega l'elemento religioso del postulato dell'esistenza di Dio alla condotta morale umana, finalizzando il tutto alla trattazione della speranza umana nel sommo bene. Ma ciò vale anche per il mondo attuale, è la legge morale che, a partire dall'errore dei progenitori, potrà essere "la chiave che apre il mondo noumenico come 'regno della libertà'"[670]. Si comprende una volta ancora come tutto ciò abbia come punto di arrivo una possibile risposta alla domanda sulla speranza. È in questo modo, come si evince chiaramente dal trattato sulla religione, che Kant, ammettendo una "metafisica rifondata a partire dalla riflessione teleologico-morale"[671], riammette all'interno del discorso la religione, rendendola parte decisiva del proprio sistema filosofico. È dunque chiedendosi che cosa sia lecito sperare per l'uomo buono che Kant riporta la metafisica al centro dell'interesse, rifondandola a partire dalla propria filosofia morale. Si tratta, infatti, di una "metafisica che si risolve in fede ragionata"[672]. Questa etico-teologia conduce a una rifondazione della metafisica, dunque, adottando come prospettiva principale quella teleologica, lo sguardo speranzoso sul futuro. Tuttavia, tale sguardo speranzoso si dirige intenzionalmente proprio a una delle tre grandi idee antinomiche della metafisica, criticata aspramente nella *Critica della ragion pura*, ovvero quella di "mondo". La teleologia kantiana spera in un "mondo" migliore, rifondato secondo l'adesione di ognuno alla legge. Ancor di più, essa non solo dischiude a un possibile mondo futuro, ma è l'unico elemento che giustifica l'uomo come "fine in sé della creazione", attribuendogli la possibilità (e al contempo la responsabilità) dello scopo finale dell'intera creazione, ovvero lo sviluppo di un grande mondo morale. Questa idea del "migliore dei mondi possibili", come la chiamerebbe Leibniz, assume varie sfumature, come già accennato, nelle varie opere kantiane. Cunico sottolinea come le idee di mondo morale, regno dei fini e regno dei costumi, proposte rispettivamente dalla prima *Critica*, dalla *Fondazione* e dalla *Critica della ragion pratica*, alle quale noi aggiungeremmo, da parte nostra, anche il regno di Dio proposto dal trattato sulla religione, si posizionino sul medesimo livello. Inoltre, come cercheremo di approfondire tra poco, è nella *Critica della capacità di giudizio* che torna a ripresentarsi questa idea di un futuro mondo migliore, proprio nei luoghi in cui il filosofo approfondisce la propria dottrina del giudizio teleologico. Sarà proprio in quell'opera che, infatti, la complessità del rapporto tra scopo finale dell'uomo e scopo finale della creazione troverà una soluzione, sintetizzando entrambi nella concezione secondo la quale lo scopo finale della creazione non è altro che la costruzione di un mondo che si adegui con lo scopo finale della nostra ragion pratica, ovvero un mondo migliore dal punto di vista morale, un mondo moralmente perfetto. Questo, dunque, fornisce un'idea del senso dello strettissimo legame che intercorre tra morale, metafisica e teleologia nel pensiero kantiano. Tutto, è bene tenerlo sempre a mente, parte però dalla ragion pratica e dalla legge che essa contiene in sé. Quindi, in un certo senso, è proprio l'idea di mondo, fortemente critica nella prima *Critica*, a costituire l'orizzonte di senso della riflessione teleologica del pensatore tedesco, in quanto solo un futuro mondo possibile che riunisca in sé l'essere e il dover-essere può essere posto come meta intenzionale della condotta morale del genere umano nella storia[673].

La speranza, una volta ancora, attraversa l'intera filosofia kantiana, fin dagli scritti precritici, primo tra tutti *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, nel quale però il legame di speranza e morale ancora non è chiaro, come sottolinea Cunico. Questo legame inizierà invece a trovare espressione concreta nella prima e soprattutto nella seconda *Critica*, per poi ripresentarsi in

[670] Ivi, p. 61.
[671] Ivi, p. 67.
[672] Ivi, p. 69.
[673] Cfr. Ivi, pp. 113-133.

tutti gli scritti del filosofo di Königsberg. La speranza, che nasce dalla presa di coscienza da parte di ogni uomo del proprio dovere, guarda al possibile progresso morale dell'umanità[674], solo così potrà illuminarsi l'orizzonte tanto desiderato e, potenzialmente, faticosamente conquistato dal genere umano. L'orizzonte della speranza rischiara soprattutto un oggetto, il sommo bene, al quale tuttavia Kant non dà solamente una sfumatura religiosa, bensì anche una, per così dire, filosofica, entrambe illuminate rispettivamente dai due versanti della dottrina del chiliasmo. La prospettiva teleologica aperta dalla domanda sulla speranza, cioè, indica una concezione finalistica del cosmo al contempo nel mondo e fuori dal mondo, in Dio e nell'immanenza. Il sommo bene, sintesi di virtù e felicità, non viene pensato da Kant come solamente raggiungibile nella vita futura grazie ai due postulati della ragion pratica, bensì anche in un possibile futuro in questo stesso mondo, idealmente raggiungibile. L'intera questione, così formulata, è già anticipata da una domanda retoricamente posta da Kant in un passo della *Critica della ragion pura*: "Che cosa si debba fare [e di conseguenza che cosa si possa sperare] se la volontà è libera, se esiste un Dio e se vi è un mondo futuro"[675]. I due versanti del chiliasmo kantiano sono dunque presenti fin da qui, e la loro condizione di possibilità si dà nel primo dei tre elementi citati nella domanda qui riportata, ovvero la libertà, che non a caso sarà il tema che cercheremo di approfondire nelle pagine seguenti, prima di addentrarci nei due versanti del chiliasmo. È nella domanda sulla speranza che la persona, come sottolinea Armando Rigobello[676], intesa come risposta alla quarta grande domanda antropologica, ricerca un senso, o meglio un "fine", del mondo. Ma la ricerca della perfezione esteriore di un mondo possibile riparte sempre, nei testi kantiani, da una riscoperta interiore della propria disposizione al bene e dal tentativo di rafforzare quest'ultima, fino a poi attribuirle una portata trascendentale nel mondo di pace perpetua formulato dal grande progetto kantiano. In tal modo, i limiti stanziati dalla filosofia critica trovano un riscatto nella speranza, sinonimo di fede, da intendersi certamente in modo razionale, secondo Kant. Questa fede-speranza, scrive Rigobello sintetizzando quanto appena detto:

> Riesce ad esprimere una ulteriorità temporale ed insieme extratemporale, il trascendimento quindi è duplice: una proiezione del desiderio pratico oltre i limiti delle circostanze presenti, una proiezione del desiderio speculativo oltre i limiti trascendentali. Le due proiezioni si incontrano e si fondono quando si configurano come speranza in una vita futura ove siano riscattati e quindi trascesi i limiti della vita presente, sia teoretica sia pratica.[677]

La storia umana, fin da *Inizio congetturale della storia degli uomini*, è pensata dal filosofo tedesco come una grande storia della libertà. Tale libertà è certamente esteriore, individuata nella la pace tra gli stati e nel conseguente "stato universale di diritto", ma, in particolare negli scritti sulla religione, essa risulta essere anche interiore, in quanto fondata sul superamento del male e sviluppo della disposizione interiore al bene, in grado poi di dirigere il genere verso l'ideale della Chiesa invisibile. Fatto sta che, si potrebbe dire, questa forma interiore di progresso verso la libertà è solo il presupposto del progresso esteriore di essa. La storia, prima di tutto, è secondo Kant la storia dei popoli, dell'intera umanità. Ciò non significa che il perfezionamento morale del singolo, come accennato, perda completamente di valore, giacché esso invece resta come momento "iniziale" dello sviluppo del genere. La domanda sulla speranza, dunque, dischiude una riflessione ben più ampia sul futuro dell'uomo che, in definitiva, si qualifica come una riflessione sul senso della storia. Questa riflessione parte, come sottolinea Hoffe[678], dall'ipotesi teleologica che un giorno, in un futuro ideale, tutte le disposizioni umane siano destinate a svilupparsi in maniera completa. Ciò però, secondo Kant, non avverrà nel singolo, bensì nel genere; sarà la specie umana e non il singolo uomo a realizzare questo pieno sviluppo e a condurre la storia verso la meta intenzionale che le spetta. Questa prospettiva teleologica riguardante il senso della storia, dischiusa dalla domanda sulla speranza, viene sviluppata

---

[674] Cfr. Ivi, pp. 282-283.
[675] I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 1129 (A 800, B 828).
[676] Cfr. A. RIGOBELLO, *Kant. Che cosa posso sperare*, pp. 19-20.
[677] Ibidem.
[678] Cfr. O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 252.

da Kant negli scritti sulla storia e il diritto, ma anche nella *Critica della capacità di giudizio*, come si cercherà di mostrare.
La storia umana, intesa come progresso della libertà della specie, presuppone tuttavia sempre la libertà individuale. È sul primo postulato della ragion pratica, dunque, che viene a costruirsi in definitiva tutta la prospettiva kantiana del chiliasmo, teologico e filosofico. Solo ammettendo l'uomo come libero, ovvero come dotato di autonomia morale, potrà costruirsi l'ideale di un futuro raggiungimento del regno. Se il fine, difatti, è sempre individuato dal filosofo di Königsberg nel sommo bene, non si deve mai dimenticare che esso deve essere meritato. Non ci si deve mai cioè dimenticare del dovere di "rendersi degni di essere felici", ma solo un uomo libero può essere in grado di fare ciò. Con questa idea, si badi, Kant formula l'atto di nascita della filosofia classica tedesca, la quale rifletterà a lungo sulla storia come progresso della libertà. Il fine ideale di questo progresso della libertà, una volta ancora, è la costruzione di un regno in cui si realizzi una dimensione universale della legge morale. Come sottolinea Rigobello[679], questo ideale si muove, all'interno dei testi kantiani, su due livelli: da un lato quello del sommo bene garantito da Dio, dall'altro quello del *corpus mysticum* di esseri ragionevoli. In primo luogo, dunque, la speranza dischiude la dimensione religiosa, ma Kant pensa anche a un altro versante della speranza, realizzabile in una dimensione di assoluta immanenza. Concludiamo allora questa breve introduzione con le parole di Gerardo Cunico, le quali possono essere utili per introdurre al tema dei due versanti del chiliasmo kantiano:

> In Kant non c'è solo questa dimensione teologica della speranza razionale rivolta alla destinazione escatologica del mondo (al 'regno di Dio' in senso assoluto). È lecito sperare anche in una realizzazione (approssimata) del 'regno di Dio sulla terra' come ideale di comunità etico-religiosa ed anche in un progressivo realizzarsi di un 'regno della giustizia' nei rapporti giuridici esterni (politici e cosmopolitici) tra gli uomini. In entrambi i casi è in gioco il futuro storico della vita comunitaria (ecclesiale e civile), non solo quello escatologico, e certo neppure soltanto l'ordine eterno del mondo.[680]

La nostra riflessione, nelle pagine seguenti, verterà non tanto sul sommo bene in senso assoluto e sul regno di Dio in una vita futura, bensì sulla possibilità di un regno di Dio e di un regno della giustizia in questo stesso mondo, dischiusa in partenza dalla domanda kantiana sulla speranza. Il primo tema, tuttavia, che dovremo trattare, nel tentativo di giungere alla dottrina del chiliasmo, è la precondizione fondamentale affinché tutto ciò possa essere pensato: la libertà umana.

6.1 Il problema della libertà

Fin dall'inizio di questa nostra ricerca si è cercato, partendo dallo scritto minore riguardante lo stato di Adamo ed Eva in Eden, di approfondire la prospettiva kantiana della libertà. L'intera storia, come già accennato più volte, è concepita dal pensatore tedesco come il graduale concretizzarsi della libertà umana, in un progresso costante verso il meglio dischiuso proprio dal peccato dei progenitori. Separandosi dalla natura, difatti, l'uomo ha cominciato a servirsi della ragione, la quale, nella sua forma pratica, potrà condurlo alla meta ideale da raggiungere, intravista dallo sguardo teleologico kantiano in un regno di libertà e bene. È dunque proprio la libertà, nei testi del pensatore di Königsberg, a costituire la precondizione per il raggiungimento del fine del percorso, della metaforica vetta del monte Sinai e della visione del luminoso orizzonte di speranza. È la libertà, in sintesi, a costituire la possibilità della realizzazione di un mondo nuovo e migliore, giacché, in ogni istante, sta all'uomo scegliere come orientare le proprie massime e, di conseguenza, quale mondo costruire quotidianamente.

---

[679] A. RIGOBELLO, *Kant. Che cosa posso sperare*, cit., p. 22.
[680] G. CUNICO, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, cit., p. 288.

Rivestendo essa dunque un ruolo cardine, il tema della libertà ritorna a più riprese negli scritti del filosofo tedesco. Questo frequente ricorso dell'argomento, tuttavia, è certamente determinato appunto dalla sua centralità, ma al contempo dalla continua necessità di risolvere le problematiche e le contraddizioni che esso di volta in volta dischiude. Il tema della libertà è dunque tutt'altro che introdotto e concluso in un unico momento, bensì vede sempre nuove formulazioni e chiarificazioni nelle opere di Kant. La libertà, dunque, è un concetto estremamente problematico della filosofia kantiana che, come vedremo, non può essere separato né dalla distinzione tra fenomeno e noumeno né dalla coscienza della legge morale come un *faktum* della ragione, in quanto è qui che possono trovarsi le soluzioni. Chiaramente, tale problema riguarda in primo luogo la ragion pratica, ovvero la condotta morale del singolo individuo che condivide il mondo con i suoi simili e che costantemente porta con sé la responsabilità che ne consegue.
La celebre "rivoluzione copernicana" operata da Kant fin dalla *Critica della ragion pura* ha il grande merito di spostare l'attenzione dall'oggetto e riportarla invece sul soggetto conoscente e agente. Ma l'essenza prima di questa grande rivoluzione, come sottolinea Gian Luigi Paltrinieri nel suo *L'uomo nel mondo*, è proprio la riscoperta del pensiero della libertà[681]. Essa, come sottolinea lo studioso, riveste un ruolo decisivo in tutti gli ambiti della filosofia kantiana, avendo una ricaduta sul piano teoretico, etico-politico ed esistenziale, comprendendo così in sé sia il giudizio teoretico sia il giudizio pratico riguardante la deliberazione morale. In entrambe le forme di giudizio appena citate, tuttavia, andrà sempre tenuta ben a mente la differenza, proposta nella *Dialettica trascendentale* della prima *Critica*, tra conoscere e pensare, in quanto è sul secondo versante che andrà individuata la libertà umana. Come accennato, nelle opere di filosofia morale il filosofo tedesco applica un'analisi che, a tutti gli effetti, può dirsi "trascendentale" della libertà intesa come presupposto dell'agire e del giudicare umano. Questo specifico termine, nuovamente, non va considerato come sostantivo, bensì come aggettivo, ovvero come attributo qualificante una determinata tipologia di ricerca che, in particolare nella *Fondazione* e nella seconda *Critica*, si addentra nelle condizioni di possibilità della libertà.
Nel tentativo di attraversare brevemente la concezione kantiana della libertà, intravedendola come precondizione necessaria allo sviluppo di un pensiero teleologico come quello del filosofo tedesco, sono due le opere nelle quali il tema, con la sua complessità, viene esposto: la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica*. Il motivo della centralità di queste opere è da individuarsi nel fatto che la prima riporta alla luce un'antinomia propria della libertà già presente, come cercheremo di approfondire, in alcuni passi della *Critica della ragion pura*, ricercandone inoltre una possibile soluzione, mentre la seconda procede su questa medesima linea d'indagine, sviluppandone le intuizioni iniziali.
Il primo luogo, dunque, nel quale la libertà viene sviluppata nel suo versante morale è appunto la celebre *Fondazione*, della quale nel capitolo precedente abbiamo approfondito le prime due sezioni. È tuttavia nella terza che il tema della libertà viene trattato. Fin da principio, in quelle pagine, il filosofo ricercando una definizione positiva della libertà afferma che quest'ultima può identificarsi con il concetto di autonomia, ovvero di una volontà in grado di essere legge a se stessa, di auto-determinarsi. Con ciò il pensatore tedesco anticipa le pagine della seconda *Critica*, nella quali si addentrerà proprio in questa assimilazione. Kant, interrogandosi poi sul perché la legge morale comandi all'essere umano di seguirla, si addentra in una distinzione fondamentale. Egli afferma infatti che da un lato l'uomo appartiene al mondo sensibile, con i suoi effetti e le sue leggi riconducibili alla fisica newtoniana, dall'altro lato però egli, in quanto essere razionale, partecipa anche del mondo intelligibile. Sembra dunque che il filosofo distingua due ambiti di appartenenza dell'umano, all'interno dei quali agiscano due principi contrapposti, ovvero la necessità per quanto riguarda il mondo sensibile e la libertà per quanto riguarda invece il mondo intelligibile:

Ora vediamo che, quando ci pensiamo come liberi, ci trasferiamo nel mondo intelligibile come i suoi membri, e riconosciamo l'autonomia della volontà insieme alla sua conseguenza, la moralità; e quando ci pensiamo

[681] Cfr. G.L. PALTRINIERI, *L'uomo nel mondo. Libertà e cosa in sé nel pensiero di Immanuel Kant*, p. 21.

come obbligati, allora ci consideriamo appartenenti al mondo sensibile e tuttavia, insieme, al mondo intelligibile.[682]

La questione fondamentale, dunque, riguarda il fatto che, non potendo violare i vincoli dell'esperienza, l'uomo non può conoscersi come libero, bensì può solamente pensarsi tale. Se si considerasse esclusivamente il mondo fenomenico, l'essere razionale sarebbe inevitabilmente soggetto alla causalità, soggiogato dalla necessità. La problematica che viene dunque a presentarsi, ovvero l'antinomia a cui si accennava in precedenza, riguarda il come queste due dimensioni possano convivere assieme, come cioè possano convivere la causalità per la libertà, propria dell'uomo in quanto membro del mondo intelligibile, e la causalità per la necessità, propria del mondo sensibile in cui vigono le leggi di natura alle quali l'uomo è sottomesso. Nella *Fondazione* questo problema non sembra trovare risposta. Il filosofo, infatti, si arresta all'affermazione dell'impossibilità di dimostrare la libertà e alla necessità tuttavia di presupporla come postulato indispensabile della ragion pratica, anticipando dunque la seconda *Critica*.
La presentazione del problema della libertà, tuttavia, a un lettore attento non risulterà come nuova nella filosofia kantiana. Difatti, come accennato poco fa, già nella *Critica della ragion pura* l'antinomia appena citata veniva esposta. Nello specifico, nei passi della prima *Critica* l'antinomia assumeva le sembianze di un vero e proprio problema cosmologico. Gli eventi del mondo, difatti, dovremo dire che si realizzino in virtù di una causalità per la libertà o per la necessità? Si chiede esplicitamente Kant nel capitolo intitolato *Terzo conflitto delle idee* trascendentali. Attorno a questa domanda si sviluppano due posizioni opposte, una tesi e un'antitesi[683]. La tesi sostiene che si dia libertà, l'antitesi invece sostiene che tutto ciò che avviene segue un determinismo naturale. In pratica, la tesi sostiene uno sviluppo libero degli eventi, determinati dalle scelte e dalle azioni umane, mentre invece l'antitesi sostiene un rigoroso determinismo universale. La soluzione proposta da Kant appare nel capitolo intitolato *L'idealismo trascendentale come chiave per la soluzione della dialettica cosmologica* e nei paragrafi successivi. Il perno centrale per risolvere il problema si dà pertanto nel cosiddetto "idealismo trascendentale"[684], ovvero in quella posizione tipicamente kantiana tendente a distinguere tra fenomeni e cose in sé. Grazie a questa distinzione, infatti, le posizioni della tesi e dell'antitesi possono essere mantenute entrambe. La libertà sarà allora attribuita alla seconda dimensione, ovvero a quella intelligibile delle cose in sé stesse, mentre invece la posizione dell'antitesi a sostegno di un determinismo naturale sarà riferita al mondo dei fenomeni. In tal modo, sottolinea Klaus Düsing: "La tesi e l'antitesi non si contrappongono più l'una all'altra, visto che parlano di soggetti diversi con significati diversi"[685]. È proprio in virtù di questa considerazione che libertà e determinismo possono coesistere nella medesima realtà, considerandola però secondo due aspetti differenti. L'alternativa tra le due prospettive, dunque, è riconducibile a un *et-et* piuttosto che a un *aut-aut*[686].
Nonostante la chiarificazione kantiana operata attraverso la distinzione delle due dimensioni, la problematica dischiusa dall'antinomia resta presente. Come sottolinea ancora Düsing, la soluzione offerta da Kant ammette certamente la pensabilità della libertà ma si arresta ad essa, mentre invece della realtà effettiva della libertà non sembra esservi traccia. Per intravedere una possibile soluzione definitiva del problema, dunque, ci si deve addentrare nelle pagine dell'opera principale della filosofia morale kantiana: la *Critica della ragion pratica*. In quest'opera, infatti, si presenta il secondo elemento indispensabile per la risoluzione della questione, ovvero quello della coscienza della legge come un "fatto" della ragione. La consapevolezza della presenza interiore della legge morale, come già accennato precedentemente, è un fatto indubitabile della ragione umana. Ognuno, nelle proprie azioni, ha sempre presente dinnanzi a sé come metro di paragone la legge, nel bene e nel male.

---

[682] I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 141.
[683] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, p. 677 (A 445, B 473).
[684] Cfr. Ivi, pp. 733-819.
[685] K. DÜSING, *Libertà, moralità e determinazione naturale*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Bologna, Il Mulino, 2008, cit., p. 40.
[686] Cfr. G.L. PALTRINIERI, *L'uomo nel mondo. Libertà e cosa in sé nel pensiero di Immanuel Kant*, p. 180.

Nonostante questa presenza innegabile, l'uomo non sempre vi adegua le proprie massime, sicché ciò significa che egli è libero di scegliere se seguirla o meno, preferendovi ad esempio gli impulsi sensibili. Non a caso il filosofo afferma con forza che il seguire la legge deve avvenire per costrizione, per dovere. La libertà, dunque, deve essere pensata come un postulato necessario all'azione morale e, nelle pagine dell'opera, il legame tra la legge e la libertà è spiegato nel complesso rapporto tra *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*. La coscienza della legge morale come fatto della ragione costituisce la *ratio cognoscendi* della libertà, mentre invece la libertà è in se stessa la *ratio essendi* della legge morale. Nell'opera, inoltre, la libertà è sempre trattata secondo il suo stretto legame con il concetto di autonomia, fino quasi ad assimilarvisi. Una volontà libera è, secondo il filosofo, una volontà in grado di autodeterminarsi secondo la legge morale, ovvero capace di scegliere se seguire la legge o meno. L'autonomia, intesa pertanto come autolegislazione del soggetto, è il concetto attraverso il quale, sottolinea Höffe, la libertà assume per la prima volta una valenza filosofica[687]. Il perno centrale, dunque, dell'intera trattazione morale di Kant si dà proprio nel concetto di autonomia, intesa appunto come autolegislazione della volontà, ovvero capacità di dare a se stessa la propria legge. È il concetto di autonomia che, difatti, consente finalmente alla libertà di avere realtà in atto nel mondo della vita, in quanto identificare nella vita pratica la libertà con l'autonomia morale significa ammettere che nel mondo l'uomo abbia la possibilità di non seguire la legge, bensì di agire liberamente. Ciò, in poche parole, significa ammettere anche che l'uomo ha la possibilità di fare il male. Come dunque coniugare il male e la libertà sul versante pratico? Interessanti sono gli studi di Marco Ivaldo a riguardo[688]. Il punto di partenza si dà, secondo lo studioso, nella distinzione kantiana tra *Willkür* e *Wille*. la prima può essere intesa come il libero arbitrio mentre invece la seconda come la ragion pratica in se stessa, ovvero la capacità di operare secondo la legge morale. La questione della possibilità di fare il male, dunque, riguarderà in primo luogo la *Willkür*, il libero arbitrio umano. Agli occhi dello studioso, nella filosofia kantiana si danno due differenti tipologie di approcci alla questione del male: uno inerente alla filosofia della storia e uno riguardante la filosofia della religione. È in particolare, come visto nel trattato del 1793, sulla seconda via che il tema del male viene principalmente approfondito da Kant. La prima parte di quest'ultimo trattato, infatti, esponeva direttamente la dottrina del *radikal böse*, sviluppandola come elemento derivante dalla libertà umana da un lato e dalla natura a priori dell'uomo dall'altro. Il male, ad ogni modo, veniva in quelle pagine definito come una possibilità concreta dell'uomo nel percorso della libertà morale, ovvero come un qualcosa che quotidianamente può ripresentarsi nella nostra vita. In quest'ottica, è proprio nell'essere libero dell'uomo che andrà ricercata la possibilità umana di fare il male, e dunque la responsabilità del singolo individuo. Anche nel duplice tentativo di individuare un'origine temporale o razionale del male, ciò che si comprende, in definitiva, è che l'origine va individuata nella libertà stessa dell'uomo, secondo la dialettica di *Willkür* e *Wille.* Come sottolinea Ivaldo, sembra che la libertà kantiana mantenga sempre dentro di sé una frattura dalla quale trapassa costantemente la possibilità del male, sicché è solo attraverso questo ripresentarsi del male che la libertà potrà o meno realizzarsi come libertà morale. Ciò, a nostro modo di vedere, inserisce chiaramente la dialettica di libertà e male all'interno di una prospettiva teleologica. Scrive Ivaldo che Kant: "Tematizza la costituzione dell'essere libero in quanto 'orientato' alla libertà, per il quale perciò la libertà è compito morale e non possesso originario completo. Questa mi sembra essere l'intenzionalità profonda dell'indagine kantiana"[689].

È dunque a questo punto che volevamo arrivare in questo breve approfondimento della questione della libertà. Essa è matrice, sviluppata secondo una complessa genealogia nel pensiero kantiano, della prospettiva teleologica generata dalla domanda sulla speranza. L'intera storia è storia della libertà, all'interno della quale l'uomo può orientarsi secondo la propria libertà morale verso il bene, superando il male nell'ottica di una possibile realizzazione del regno nelle sue molteplici forme. In conclusione, riguardo a questo argomento, possiamo dunque tornare agli studi di Gerardo Cunico. La domanda che lo studioso si pone, difatti, può consentirci di addentrarci nella prospettiva teleologica

[687] Cfr. O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 177.

[688] Cfr. M. IVALDO, *La libertà e il problema del male in Kant*, in A. Rigobello (a cura di), *Il "regno dei fini" in Kant*, pp. 85-115.

[689] Ivi, p. 103.

di un mondo a venire e, con ciò, nei due versanti della dottrina del chiliasmo. Lo studioso si interroga su quale sia il significato teleologico della libertà[690], ricordando il suo significato originario di capacità di auto-legislazione della volontà. Sembra, ai suoi occhi, che la libertà manifesti in sé, in questa tendenza autodeterminante, la presenza di una possibile destinazione futura del mondo. La libertà, dunque, non fonda solo la legge, della quale è appunto *ratio essendi*, bensì fonda anche la possibilità del raggiungimento della meta ideale dell'uomo, la quale è certamente una destinazione morale:

> La libertà ha un senso teleologico-morale che impone di considerarla come quella proprietà soprasensibile che fonda sia la possibilità della legge morale, sia la capacità effettiva e concreta di realizzare la destinazione etica dell'uomo, sia infine il compimento effettivo di questa destinazione, ossia la virtù come perfezione etica.[691]

È proprio la libertà ad andare di pari passo con la legge e con la conseguente possibilità della volontà umana di aderirvi, per potersi così finalmente inserire nel grande processo verso la propria ideale meta morale.
In definitiva, dunque, la problematica della libertà ci ha infine ricondotti al punto di partenza di essa: il mondo. Il senso teleologico della libertà, sottolinea infatti Cunico[692], va individuato nell'ideale regolativo di un mondo perfettamente moralizzato. È il mondo a costituire pertanto l'orizzonte intenzionale di senso dischiuso dal tema della speranza e della libertà, due concetti che vanno di pari passo. Tale mondo è distante dall'attuarsi e certamente rappresenta solo un ideale, ma ciò non significa che Kant non pensi che tuttavia esso possa, e dunque debba, interessare l'uomo nel suo impegno quotidiano a raggiungerlo. È la libertà a costituire la possibilità della realizzazione del sommo bene su questa terra, individuabile in un mondo inteso come regno del bene, meta del percorso umano nella storia. La forma di questo mondo, dunque, è certamente variegata nel pensiero kantiano, nonostante le molteplici caratteristiche comuni alle quali si è già accennato; tuttavia, l'elemento alla base della realizzazione di esso è sempre la condotta morale e l'esercizio della ragion pratica alla cui base, come ricordato, vi è sempre la libertà umana come presupposto ineliminabile. È la libertà umana, dunque, a dischiudere l'oggetto dell'orizzonte di speranza formulato dalla terza celebre domanda del filosofo tedesco, segnando la fede e la speranza in un mondo moralizzato.
In quest'ottica, dunque, era indispensabile ritornare brevemente sulla questione della speranza e della libertà prima di addentrarsi nella dottrina del chiliasmo. Tuttavia, legandosi quest'ultima alla dottrina del giudizio teleologico esposta nella *Critica della capacità di giudizio,* e all'opposizione dei due mondi accennata ne *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, riteniamo opportuno ricordare molto rapidamente anche questi due luoghi, così da avere una panoramica complessiva dell'idea teleologica di chiliasmo pensata dal filosofo di Königsberg.

6.2 Il regno: tra giudizio teleologico e sogno di un visionario

Come appena accennato, sono due le ulteriori opere alle quali riteniamo opportuno accennare prima di addentrarci direttamente nella dottrina del chiliasmo: si tratta della *Critica della capacità di giudizio* e de *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*. È utile un breve accenno a questi due testi in quanto all'interno di essi emergono concetti rilevanti per la teleologia morale kantiana. I concetti ai quali ci stiamo riferendo, nello specifico, sono la facoltà di giudizio teleologico e l'opposizione tra mondo fenomenico e mondo degli spiriti, rispettivamente presenti nella prima e nella seconda opera. In essi, come si cercherà di mostrare, sono già anticipate le strutture fondamentali

[690] G. CUNICO, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, cit., p. 102.
[691] Ivi, pp. 104-105.
[692] Ivi, p. 106.

del chiliasmo, in entrambi i suoi versanti. Chiaramente, sarà soprattutto la facoltà di giudizio teleologico, come già il nome rivela, ad affiancarsi alla prospettiva teleologica del chiliasmo. Tuttavia, anche l'opposizione dei due mondi a cui gli uomini partecipano, presente ne *I sogni*, è utile perché, in un certo senso, permette di chiarire l'ideale regno da raggiungere alla fine del percorso umano.

In primo luogo, soffermiamoci allora brevemente sulla terza *Critica* di Kant. L'opera fu pubblicata nel 1790 ed ebbe una terza edizione solo tre anni dopo. Mentre la prima *Critica* si soffermava a lungo sul ruolo conoscitivo dell'intelletto e la seconda sul ruolo della ragion pratica, la terza *Critica* kantiana si sofferma su un'ulteriore facoltà umana: il giudizio. Il ruolo del giudizio non è di facile e immediata comprensione ma, sinteticamente, lo si può intendere come la facoltà umana di accordare l'oggetto conosciuto a un determinato fine pensato dalla ragione. Inteso dunque come accordo tra intelletto, nella conoscenza dell'oggetto, e ragione, nell'individuazione di un fine, il giudizio è a tutti gli effetti una facoltà intermedia tra i due, che richiede dunque una terza *Critica* per essere chiarita. Anche la *Critica della ragion pura*, ad essere precisi, si occupava di giudizi, analitici e sintetici, tuttavia in quel caso si trattava di giudizi determinanti, ovvero giudizi conoscitivi, soffermandosi completamente sull'aspetto teoretico conoscitivo dell'intelletto umano. Nel caso dei giudizi della *Critica della capacità di giudizio*, invece, si tratta di "giudizi riflettenti", ovvero nei quali ci si sofferma, si riflette, su oggetti già conosciuti dall'intelletto, cercando di affiancarli a un fine liberamente pensato dalla ragione. Nuovamente, dunque, ciò richiama chiaramente in causa il principio della libertà umana, all'interno della dinamica dell'individuazione di fini. Kant, introducendo così il concetto di finalità, intesa come una forma di armonia e accordo, introduce un elemento da lui definito essenziale per la ragione, non al fine di conoscere il mondo, bensì finalizzato alla riflessione su di esso e, di conseguenza, alla sua comprensione. Comprendiamo il mondo quando ne uniamo la conoscenza alla riflessione sul fine, secondo il filosofo di Königsberg. All'interno del concetto di finalità, trova nell'opera un ruolo principale il concetto di "finalità della natura". Quest'ultima non ha a che vedere con la composizione della natura in sé stessa, bensì con la riflessione a noi indispensabile per poterla comprendere in un senso unitario e coerente. Chiaramente, tale principio comporta che l'uomo riconosca un certo tipo di ordine anche nella natura stessa, supponendolo per individuare un ideale regolativo in grado di accordare intelletto e ragione. Il principio di finalità della natura nell'opera, dunque, consente un accordo tra natura e libertà. Un ulteriore elemento importante all'interno del testo è il concetto di sentimento. Ovviamente il filosofo si riferisce qui al sentimento del piacere e del dispiacere. Questi ultimi si riconnettono alla bellezza, elemento centrale di tutta la prima parte dell'opera, all'interno della quale la forma di giudizio principalmente sviluppata è quella del giudizio estetico. In poche parole, il sentimento di piacere si genera nell'animo umano quando l'oggetto nel quale ci imbattiamo in natura manifesta un accordo con le nostre facoltà conoscitive e spirituali.

Già in questo breve sguardo introduttivo si riconosce come l'opera abbia due focus fondamentali: il giudizio estetico e quello teleologico. Come scrive Riconda:

> Si capisce così la duplice struttura della *Critica del giudizio* che si divide in *critica del giudizio estetico* e *critica del giudizio teleologico*: il tema fondamentale è quello dell'accordo fra la natura e la libertà: tale accordo può essere immediatamente appreso nel sentimento ed allora si ha il giudizio estetico o può essere pensato mediante il concetto di fine ed allora si ha il giudizio teleologico.[693]

Alle due tipologie di giudizi corrisponderanno due tipologie di finalità. Nel caso del giudizio estetico Kant si serve di una finalità formale soggettiva, rivelata dal sentimento di piacere estetico, nel caso invece del giudizio teleologico la finalità sarà una finalità materiale oggettiva interna, grazie alla quale la ragione sarà in grado di riflettere e considerare l'oggetto, ma non di conoscerlo, poiché per quello servono le modalità del giudizio esposte dalla prima *Critica*. Ciò significa che l'oggetto non sarà conosciuto nel suo fine, bensì solo pensato secondo esso. Ciò dischiude alla possibilità kantiana di pensare un ordine teleologico del mondo. La riflessione teleologica ha da sempre un ruolo di rilievo nella riflessione occidentale, ma all'epoca di Kant essa aveva ottenuto ancora più attenzione grazie

[693] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. 162.

alle scoperte in ambito scientifico, ad esempio di Newton o Galilei. Kant stesso, come ormai si è capito, attribuisce a tale tipologia di pensiero un ruolo cardine in tutta la sua filosofia, ma che trova un apice proprio nella terza grande *Critica*.
Interessante è dunque notare fin da subito come anche in quest'opera kantiana si ripresenti la dualità tra mondo sensibile e intelligibile, ovvero mondo della natura e della libertà, sviluppati rispettivamente dalla prima e dalla seconda *Critica*, ma che qui trovano finalmente una forma di sintesi nelle due forme di giudizio sopra ricordate. Entrambe queste ultime connettono i due mondi, facendolo però in modo diverso. Il giudizio estetico riflette infatti sull'elemento della bellezza e sul ruolo della creatività umana, approfondendo il sentimento di piacere e il legame di esso con il mondo naturale, riferendosi inoltre alle abilità del genio artistico. Il secondo invece, in modo più diretto, riflette sul mondo dell'organico, sul mondo della natura, spingendo la ragione a individuarvi un fine. Tuttavia è, come accennato, la spontaneità della ragione ad attribuire un fine al mondo della natura, giacché esso non si mostra in modo empirico. Per questo, come scrive Otfried Höffe: "Così nei giudizi teleologici la datità sensibile, la natura, e la posizione spontanea, la libertà, formano un'unità originaria"[694]. È, insomma, il giudizio teleologico, ovvero quello che a noi interesserà maggiormente, a realizzare una sintesi tra i due mondi. Se questi ultimi costituivano gli oggetti rispettivamente delle prime due *Critiche*, nella terza, attraverso la facoltà di giudizio teleologico, essi si uniscono. Il filosofo tedesco è d'altronde ben consapevole di come la libertà, propria del mondo soprasensibile, debba realizzarsi nel mondo sensibile, poiché è in quest'ultimo che l'uomo si trova a vivere e a dover dare un senso, ma l'unica cosa in grado di fare ciò è il concetto di fine, in particolare quello di fine morale. Esso non potrebbe darsi se il mondo operasse semplicemente come una macchina schiava delle sue stesse leggi. Per fortuna ciò, nel caso della natura, secondo Kant non avviene. È vero che gli elementi della natura, come mostra Leonardo Amoroso nella sua introduzione all'opera, quale ad esempio un fiore, appartengono alla natura e seguono le sue leggi, ma essi sono anche molto altro e possono essere considerati con lo sguardo ad esempio dell'artista o di colui che lo vede come un organismo vivente auto-organizzantesi, ciò dischiude sentimenti nuovi e permette di riconoscere un senso diverso anche al mondo della natura[695]. Questi due sguardi, due modi di osservare la natura, sono propri delle due forme di giudizio: si avrà così nella prima parte del testo una natura considerata "bella" e nella seconda una natura considerata "vivente". È questo mondo naturale che viene così connesso a quello soprasensibile della libertà, non in modo sicuro in quanto l'esperienza non lo esplicita, bensì in modo, una volta ancora, speranzoso[696]. Questo limite della facoltà di giudizio, mostra lo studioso, è però anche il suo grande merito, in quanto essa si svincola dai limiti dell'esperienza e si apre alla totalità dell'universo, nella possibilità speranzosa di individuare un senso e un fine al tutto[697] partendo dall'esperienza particolare e ricercandovi l'universale.
L'opera si suddivide così in due macro-sezioni, una prima dedicata al giudizio estetico, a sua volta divisa in *Analitica del bello, Analitica del sublime* e in una *Dialettica;* e una seconda parte dedicata invece al giudizio teleologico a sua volta divisiva in *Analitica*, *Dialettica* e *Metodologia della capacità di giudizio teleologica*. Saranno nello specifico i paragrafi di quest'ultima sezione a interessarci. Non ci interesserà invece la prima sezione dedicata al giudizio estetico, anche se un breve accenno può essere opportuno, in quanto è soprattutto nel campo dell'estetica che la terza *Critica* kantiana ha segnato la propria influenza futura. L'elemento cardine che segnerà la riflessione estetica post-kantiana sarà quello del disinteresse, stabilito da Kant stesso come principio supremo dei giudizi estetici sul bello. Questi ultimi, infatti, devono secondo il filosofo strutturarsi su alcuni principi fondamentali: il piacere disinteressato, l'universalità, la finalità senza fine e la regolarità senza leggi. In particolare è la prima regola stabilita da Kant ad avere un ruolo centrale, in quanto su di essa si adeguano poi tutte le successive. In essa il filosofo afferma che il bello è ciò che piace senza interesse. Il senso di questa affermazione è che il sentimento di piacere che viene generato dalla bellezza è

[694] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 268.
[695] I. KANT, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Milano, Bur Rizzoli, 1995, p. 11. La citazione si riferisce all'introduzione all'opera scritta dal curatore Leonardo Amoroso.
[696] Cfr. Ibidem.
[697] Cfr. Ivi, p. 12.

assolutamente indifferente all'effettiva esistenza dell'oggetto. Al fine del piacere che può provocarci qualcosa di bello, questo sentimento non è minimamente accresciuto o diminuito dal fatto che la cosa esista veramente o meno. Questo permette al filosofo di distinguere il bello dal piacevole, in quanto l'esistenza sarà invece rilevante per quest'ultimo sentimento. Altra regola cardine è che il bello è ciò che implica una finalità senza fine. Si tratta di un concetto più volte ricordato nel tempo, ovvero del fatto che il bello è tale senza alcuna finalità. Ecco che infatti Kant nell'opera riconosce al giudizio estetico sul bello unicamente una finalità soggettiva. Ciò che è bello manifesta dunque una forma armonica intrinseca che sembra rispondere a una forma di finalità, ma quest'ultima è solo percepita dal soggetto in quanto tale forma si accorda con le nostre facoltà conoscitive. È di questo armonico accordo che noi, difatti, godiamo attraverso la bellezza. Altro elemento interessante per questa nostra ricerca riguarda invece il fatto che Kant, in alcuni passi dell'opera, sembra riconoscere alla bellezza anche un valore morale. Ciò che egli difatti afferma è che il bello è un simbolo del bene morale, poiché lo spirito umano nel sentimento disinteressato generato in lui dalla bellezza si sopraeleva e supera la sua schiavizzazione dagli impulsi sensibili. Ciò si dimostra nel fatto che nella vita quotidiana alcuni uomini manifestano un interesse morale per la bellezza. La contemplazione della bellezza di un fiore, ad esempio, è segno di un animo buono. La dimensione estetica sembra dunque un qualcosa che può avviare l'uomo alla sua destinazione, teleologicamente, morale. Ciò vale per il bello ma a maggior ragione, secondo Kant, per il sublime. Scrive Riconda a riguardo: "Nel bello l'accordo fra natura e spirito è vissuto immediatamente, nel sublime invece come risultato di un conflitto e di una tensione che si risolve nel trionfo della ragione sulla sensibilità, nella subordinazione della seconda alla prima: perciò il bello al massimo avvia alla moralità, mentre il sublime rappresenta il trionfo della moralità sulla sensibilità"[698].

È questo un punto sul quale si sofferma anche Franco Chiereghin nei suoi studi[699]. Lo studioso sottolinea infatti come la contemplazione e la produzione della bellezza siano un qualcosa di proprio solamente dell'essere umano e come attraverso il sentimento di piacere che essa genera negli uomini sia data la possibilità di creare un mondo da condividere. La motivazione che sta alla base di quest'ultimo elemento, secondo lo studioso, va ricercata nel fatto che l'opera d'arte indirizza gli uomini verso il mondo soprasensibile. Nella bella opera d'arte, difatti, l'artista supera i limiti dell'esperienza sensibile e dà vita al mondo interiore e simbolico proprio unicamente dell'essere razionale. Ciò consente di fatto la creazione di un mondo nuovo, comprensibile e comunicabile solo da esseri razionali.

Tuttavia, come già anticipato, a questa nostra ricerca interessa maggiormente la seconda parte del testo, ovvero quella riferita al giudizio teleologico, in quanto è quest'ultimo che può avvicinarci ulteriormente alla prospettiva chiliastica di Kant. Nello specifico, il giudizio teleologico riguarda gli organismi viventi, i quali non possono essere spiegati unicamente attraverso leggi meccaniche bensì devono essere giudicati appunto secondo il principio di finalità. La finalità proprio del giudizio teleologico, diversamente dal caso di quello estetico, è una finalità oggettiva materiale interna. Si tratta, in primo luogo, di una finalità oggettiva in virtù del fatto che tali forme di giudizio dicono qualcosa dell'oggetto in sé e non, come invece il giudizio estetico, solamente qualcosa della relazione tra soggetto e oggetto. Così facendo queste forme di giudizio ascrivono appunto una finalità oggettiva all'oggetto in sé. Tali giudizi giudicano partendo da una dinamica di causa effetto che al soggetto non è dato conoscere esplicitamente ma è dato però supporre, considerando l'oggetto come effetto di una causa che mira a un determinato fine, comprendendo il quale si comprenderà il senso dell'oggetto stesso. Questa finalità materiale potrà tuttavia essere interna oppure esterna. Nel secondo caso si tratta, in un certo senso, di una finalità relativa, in quanto l'oggetto viene considerato come fine per altro, come ad esempio il fiume, che fecondando la terra può essere utile all'essere umano. Nel caso in cui invece la finalità materiale, ovvero quella in cui l'oggetto è considerato come fine, sia da intendersi come interna, ecco che ciò significa che l'oggetto è fine non per altro, bensì esso è fine in se stesso. L'unico oggetto il quale può vivere secondo questa seconda forma di finalità è, secondo

[698] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. 173.

[699] Cfr. a riguardo F. CHIEREGHIN, *La bellezza come esperienza di un mondo comune di libertà in Kant*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, pp. 75-95.

Kant, l'organismo vivente, in quanto il principio che contraddistingue la vita dal resto delle cose è quello che la moderna teoria di Santiago, formulata da Humberto Maturana e Francisco Varela, chiamerà molto tempo dopo "autopoiesi", ovvero la capacità dell'organismo vivente di auto-organizzarsi, a differenza per esempio di un orologio o di un qualsiasi oggetto prodotto dalla tecnica umana. Kant cita ad esempio l'albero, che riproduce continuamente se stesso, dando vita alla propria specie, secondo principi biologici intrinseci. Così facendo esso è, in un certo senso, causa ed effetto di se stesso. Ma non solo, l'albero auto-riproduce anche se stesso come singolo albero e fa ciò attraverso i propri elementi: le foglie, ad esempio, sono un suo prodotto e al contempo ciò che lo mantiene in vita e lo fa crescere[700].

Ogni cosa, anche ciò che viene prodotto da un'attività, secondo il filosofo tedesco possiede in sé ogni sua parte come strettamente interconnessa con il tutto. Eppure sussiste una differenza tra gli organismi viventi e quelli non viventi: entrambi possiedono dei fini e sono pensabili in relazione a un tutto, eppure solo i primi hanno la capacità di auto-organizzarsi senza il bisogno dell'inserimento di agenti esterni. La differenza tra i due sta dunque nel ruolo delle parti, poiché solo nel caso degli organismi viventi le parti sono organi e si producono a vicenda, mentre invece nel caso dei normali enti del mondo le parti si relazionano a vicenda ma non si producono l'un l'altra. Ciò comporta che la causa dell'orologio, ad esempio, non sia da ricercarsi in natura, bensì nella tecnica dell'orologiaio. Si badi che con questa brillante intuizione, passata tuttavia sotto silenzio nella filosofia e negli studiosi successivi, Kant anticipò di diversi secoli le intuizioni della nuova scienza nata tra il ventesimo e il ventunesimo secolo: la sistemica. Essa procede in maniera trans-disciplinare attraverso la collaborazione di molte scienze, tra le quali la cibernetica, la psicologia, la fisica quantistica e molte altre Tuttavia è proprio nella biologia che trova la sua formulazione più elevata, attraverso appunto l'esposizione della teoria di Santiago, la quale individua i due movimenti principali della cellula nella "chiusura organizzativa" e nella "apertura termodinamica", comprendendo attraverso di essi che ciò che contraddistingue la vita dal resto è la capacità di auto-riprodursi da sé continuamente e di crescere e apprendere a partire dall'inter-retro-azione con il proprio ambiente. Ciò era stata dunque già un'intuizione di Kant di diversi secoli prima, in quanto il filosofo tedesco aveva già compreso che "la vita non è dunque meccanismo, ma organizzazione, e non si può spiegare sufficientemente con le forze meccaniche della materia"[701]. Sicché questo aveva portato il filosofo tedesco a intuire come, nel caso degli organismi viventi, per comprenderne il senso vi sia l'essenziale necessità del giudizio riflettente teleologico, il quale non amplia la conoscenza, bensì dischiude a un orizzonte di senso complessivo, fornendoci un possibile filo conduttore attraverso il quale pensare il mondo e la sua destinazione.

In tal modo il filosofo, come sottolinea nuovamente Riconda, risolve anche l'antinomia propria del giudizio teleologico, la quale afferma nella tesi che ogni oggetto prodotto deve essere valutabile secondo leggi meccaniche, mentre l'antitesi afferma che in natura vi sono cose non comprensibili solamente attraverso leggi meccaniche. L'antinomia si risolve rapidamente attribuendo la tesi al giudizio determinante e l'antitesi al giudizio riflettente teleologico. La risoluzione dell'antinomia dischiude così la possibilità, per Kant, della formulazione di una teleologia della natura, resa possibile dall'antitesi appena ricordata[702]. Si badi però che tutto ciò non nega che anche gli oggetti della natura debbano rispondere a leggi secondo una forma di meccanicismo, ma afferma che ciò non può essere sufficiente per portarci a comprendere il senso del mondo naturale, poiché a questo scopo serve la considerazione della natura secondo fini. Il meccanicismo non basta ma serve l'introduzione del principio di finalità, dunque, e ciò vale per gli organismi ma, in generale, può valere per tutto il mondo naturale, concepibile come un grande sistema di fini. Questo, tuttavia, significa che ci dovrà essere in natura un "termine ultimo dei fini naturali", ovvero un "fine ultimo della creazione", il quale, come Kant ha già detto più volte, non potrà che essere l'uomo, non pensato però come orgasmo vivente, bensì come essere razionale in grado di agire consapevolmente secondo fini e dotato di ragion pratica,

---

[700] Cfr. G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, pp. 176-177.
[701] Ivi, p. 178.
[702] Cfr. Ivi, pp. 179-180.

in grado di consentirgli di agire in maniera conforme a leggi. Questo è ciò che rende l'uomo "signore della natura", fin dallo scritto su Adamo ed Eva in Eden. Scrive Riconda a riguardo:

La natura non mira alla felicità dell'uomo, né l'uomo può eleggere a suo fine la felicità: essa vuole invece che si renda degno di questa felicità con la sua attività. Il fine ultimo della natura è l'uomo in quanto soggetto di moralità: lo scopo finale della natura deve dunque essere cercato oltre la natura, nella cultura ed in ultima analisi nella vita etica.[703]

In tal modo il filosofo di Königsberg riprende in mano temi propri della *Critica della ragion pratica* e li unisce a una propria concezione teleologica sul senso della storia, la quale vede l'uomo come fine della creazione e come responsabile della meta ideale da raggiungere, individuata in un mondo eticamente perfetto, poggiando anche sulla teologia sviluppata sempre dalla seconda *Critica*.
Questo percorso tracciato dalla seconda sezione dell'opera è suddiviso dalle tre parti di cui essa si costituisce. La prima parte, ovvero *l'Analitica della capacità di giudizio teleologico*, si sofferma sul concetto di fine in riferimento agli organismi del mondo naturale, nella seconda parte, ovvero la *Dialettica della capacità di giudizio teleologica*, il filosofo prosegue secondo enunciati teleologici in riferimento al mondo vivente, soffermandosi soprattutto sulla biologia, mentre invece nella terza parte centrale, intitolata *Metodologia della capacità di giudizio teleologica*, egli sviluppa l'idea dell'uomo come fine della creazione e introduce una prospettiva finalistica di un mondo tendente verso la libertà e il bene in una universale comunità etica. Ciò, alla fine dell'opera, riporterà tuttavia Kant a individuare anche un possibile principio causale esterno dell'universo e lo porterà a riaprirsi a quell'etico-teologia sviluppata dalla *Critica della ragion pratica* soprattutto attraverso il postulato di Dio.
Come si diceva, è in particolare nel capitolo conclusivo, intitolato *Metodologia della capacità di giudizio teleologica*, che il filosofo tedesco approfondisce i temi appena ricordati. In particolare, Kant inizia interrogandosi su quale sia la scienza che debba trattare la teleologia, arrivando però ben presto ad affermare che essa non appartiene ad alcuna scienza, bensì solamente alla critica di una capacità specifica, ovvero appunto il giudizio[704]. A seguito di ciò il filosofo ripercorre quanto precedentemente accennato sull'uomo come fine della natura, chiedendosi se il suo fine sia da individuarsi nella felicità oppure nella cultura. La risposta, come ricordato, sarà ovviamente la seconda tra le due. La cultura dovrà essere perseguita attraverso lo sviluppo delle abilità, ovvero con il progresso, il quale può tuttavia portare anche alle guerre tra stati. Anche l'elemento negativo della guerra, in un certo modo, contribuisce però secondo Kant allo sviluppo della cultura, idealmente diretta verso il bene. Qualora gli uomini, tuttavia, fossero in grado di emanciparsi dagli aspetti negativi del progresso per sottomettersi volontariamente alla legge morale, invece, si raggiungerebbe un tutto cosmopolitico, una pace tra gli stati[705]. È già qui evidente il rimando al chiliasmo filosofico. In virtù di tutto ciò l'uomo è signore della natura e fine della creazione. Egli porta sulle proprie spalle la responsabilità di guidare l'intera natura verso il proprio fine grazie alla propria libertà, in ciò consiste il proprio destino. In tal modo, dunque, la riflessione sull'uomo contente al filosofo di dischiudere la discussione sull'orizzonte di senso del mondo, per poi reintrodurre anche la propria concezione del sommo bene e di un Dio come signore morale del mondo, ovvero aprendosi nuovamente alla propria teologia morale.
La riflessione sul mondo diventa dunque centrale nella *Critica della capacità di giudizio*. Come sottolinea anche Gerardo Cunico nel suo *Il mondo come totalità teleologica*[706], il mondo non viene più inteso, in quest'opera ma già nella prima *Critica*, come un ente, bensì come un'idea che esprime l'insieme dei rapporti umani e non solo. Interpretare il mondo come idea, ovvero non presumendo di conoscerlo bensì volendo solamente pensarlo, è tuttavia possibile, sottolinea lo studioso, unicamente qualora cercassimo di collegare il mondo della natura con il mondo della libertà umana, ovvero

[703] Ivi, p. 181.
[704] Cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio*, p. 707.
[705] Cfr. Ivi, pp. 739-751. Nello specifico il riferimento è al paragrafo 83.
[706] Cfr. G. CUNICO, *Il mondo come totalità teleologica*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, pp. 211-235.

interpretassimo il mondo come una totalità unitaria di organismi e lo pensassimo secondo un sistema finalistico adattato al fine morale dell'uomo nella realizzazione del regno del bene. È così che, sottolinea dunque anche Cunico, è proprio la facoltà di giudizio a dischiudere la valenza teleologica dell'idea di mondo. In questo, secondo lo studioso, Kant apre nella conclusione dell'opera, nuovamente, alla sua teleologia morale, in quanto il fine della creazione guidato dall'uomo signore della natura finisce per identificarsi con il sommo bene, sintesi di virtù e felicità meritata dall'uomo, e affinché si possa giungere ad esso nel mondo serve l'accordo di ognuno con la legge della ragion pratica, solo così sarà possibile riconciliare essere e dover essere. Così, sottolinea lo studioso, il mondo diventa orizzonte teleologico di senso e il destino che si apre dinnanzi all'uomo individua già in esso la possibilità del sommo bene.
Tutta la prospettiva teleologica presente nella seconda sezione dell'opera, dunque, è resa originariamente possibile, come ricordato, dalla distinzione e dalla congiunzione di natura e libertà. Ciò riguarda ovviamente anche l'uomo stesso nel suo appartenere ai due mondi, ovvero quello sensibile e intelligibile, in virtù del suo essere al contempo un essere razionale e sensibile. È proprio grazie a questa duplice natura, duplice appartenenza, che l'uomo è sopraelevato dalla natura, alla quale pur continua ad appartenere, e gli è addossata la responsabilità nel processo teleologico che in Kant non è altro che la dottrina del chiliasmo. Scrive, per concludere questo breve sguardo alla terza *Critica* e alla teleologia lì presente, Claudio Cesa:

> Quest'ultimo [il fine di tutte le cose] è il 'mondo morale', il quale è un'idea, oggetto non di conoscenza, bensì di 'fede morale'. La natura, per parte sua, arriva fin dove arriva la storia; il livello più alto di essa è la *Kultur*, una condizione nella quale l'uomo è spinto a 'moralizzarsi', cioè a 'indebolire' gli istinti animali, ad addomesticarsi. È quasi a compensare questa diminuzione che interviene l'atto di libertà. Non è automatico che una società ben ordinata sia ricca di uomini morali; ma in essa ci si può almeno aspettare che il 'proposito' della natura, la realizzazione delle virtualità umane, si compia - senza dover 'sperarlo soltanto in un altro mondo'.[707]

Questo è dunque il grande ruolo e contributo della *Critica della capacità di giudizio* kantiana alla formulazione della propria teleologia morale e già in questi passi si trova espressa, in forma non ancora esplicita, l'intera dottrina del chiliasmo, sia filosofico sia teologico.
Tutto ciò, come appena ricordato, si apre però a partire dalla distinzione dei due mondi ai quali l'uomo appartiene, rendendo possibile la prospettiva teleologica del giudizio. Si tratta di un tema non nuovo nella filosofia kantiana, bensì presente fin dai suoi primissimi scritti e sul quale il filosofo tedesco costruì tutto il suo pensiero. Il primo luogo in cui il tema appare è appunto il sopra citato saggio *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, uno dei primissimi scritti kantiani apparso nel 1766. L'opera presenta un Kant scettico, erede della filosofia di Hume ma anche di Rosseau, il quale anticipa già la prospettiva critica esposta poi nella *Critica della ragion pura* contro la metafisica. Eppure, nell'opera l'aspetto che più ci interessa è proprio la possibile ammissione dei due mondi ai quali l'uomo partecipa. Il testo nasce come risposta alla richiesta di un'amica di Kant, Charlotte Von Knobloch, di commentare il pensiero di un personaggio svedese che stava riscuotendo un discreto successo all'epoca per le sue presunte capacità telepatiche: Emmanuel Swedenborg. Nell'opera Kant non sembra propendere per un approccio filosofico, quanto piuttosto per un approccio osservativo e critico delle teorie di quest'ultimo. L'opera di Swedenborg che Kant si impegna a commentare è intitolata *Arcana Coelestia*, composta di otto volumi nei quali l'autore svedese professava la propria incredibile capacità di comunicare telepaticamente con il mondo degli spiriti. In realtà, prima della pubblicazione del testo, Kant rispose con una lettera alla richiesta dell'amica. È interessante notare come il tono del filosofo tedesco cambi nei due scritti, in quanto nella lettera egli si riferisce a Swedenborg in modo molto rispettoso, mentre invece nel trattato si lascia andare a un tagliente sarcasmo e all'ironia. Swedenborg, dottorato in filosofia all'università di Uppsala e poi stabilitosi a Stoccolma, basava le sue teorie su delle esperienze mistiche, le quali diceva di aver vissuto fin dalla gioventù. La più importante di esse egli ritiene che sia stato il dialogo diretto

[707] C. CESA, *Natura e mondo in Kant*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in* Kant, cit., p. 33.

che ebbe con Dio, il quale lo iniziò all'attività religiosa e soprattutto al rapporto con il mondo degli spiriti. Da qui in poi lo scrittore si dedicò alla pubblicazione di opere mistiche e di interpretazioni di numerosi passi della Bibbia. Possiamo chiaramente immaginare i motivi del sarcasmo kantiano, in quanto le esperienze descritte da Swedenborg nell'opera assumono un carattere simile a un'allucinazione, per esempio nei passi in cui l'autore dichiara di aver avuto in gentile concessione da Dio la possibilità di relazionarsi e persino di toccare gli angeli all'interno del mondo degli spiriti. Swedenborg, in sostanza, ritiene che gli spiriti vivano in un mondo a parte, nel quale ogni anima umana si stabilisce dopo la morte proseguendo la sua precedente vita. La vita dopo la morte non è altro dunque che il semplice seguito spirituale immediato di quella terrena. Kant, anticipando i temi della prima *Critica*, pubblica dunque nel 1766 questo testo in chiave ironica, nel quale addita come idea metafisiche le prospettive di Swedenborg e soprattutto critica la concezione propria di quest'ultimo del possedere una conoscenza sicura e scientifica di ciò di cui invece non si può avere esperienza. Tuttavia, come si vedrà, il filosofo critica la pretesa di conoscere un tale mondo, ma dischiude già qui la possibilità di pensare e di opinare che esso esista, riconoscendovi già qui un valore come ideale regolativo per la ragion pratica.
L'opera si divide in due sezioni, una prima dogmatica e una seconda storica. Nella seconda il filosofo tedesco attacca direttamente le assurde chimere di Swedenborg, affermando che i ragionamenti di quest'ultimo, in quanto non comprovati da nessun altro essere umano bensì semplici presunte esperienze private, sono unicamente "sogni" dei quali non può esservi alcun tipo di scienza. In ciò sono lampanti le anticipazioni che il testo contiene delle prime due *Critiche* kantiane. Tuttavia, soprattutto nella prima parte dogmatica, il filosofo tedesco si sofferma proprio sulla concezione degli spiriti, cercando di approfondirla e chiarire cosa si debba intendere con essi. In realtà, il mondo intelligibile che Kant sviluppa in molte sue opere non è poi molto diverso dal regno degli spiriti di Swedenborg, certo con tutte le distinzioni e le attenzioni del caso garantite dai vincoli della deduzione trascendentale critica. La differenza principale tra i due è da individuarsi tuttavia nel fatto che gli spiriti "per Kant sono soggetti intelligenti e morali, per Swedenborg sensibili"[708]. Così, dunque, in quest'opera Kant comincia implicitamente a sviluppare quella che sarà la propria teleologia morale e la propria etico-teologia. Egli infatti riconosce al *mundus intelligibilis* una portata pratica, la quale elimina la conoscenza ma dischiude alla fede morale nei postulati. Già nelle poche pagine di questo trattato dunque Kant introduce il lettore alla grande domanda sulla speranza.
Kant sembra condividere l'idea di Swedenborg di un possibile mondo degli spiriti, del quale però non è dato avere conoscenza. Il filosofo tedesco pensa tale mondo come postulato, come condizione della realizzazione del sommo bene ma non solo, giacché, come si è detto, sviluppando poi il tema della libertà in riferimento a quel mondo Kant dischiude la compresenza dell'umano nei due mondi già in questa vita. Pertanto tale mondo, impossibile se considerato come oggetto di conoscenza, in quest'opera viene già definito come possibile oggetto di fede, una fede che, come approfondirà la seconda *Critica* e il trattato sulla religione del 1793, è fondata sulla morale e non viceversa
Ma, di fatto, cos'è questo regno degli spiriti del quale parla Kant nella prima parte del testo? Egli apre la sezione dogmatica ammettendo fin da subito la possibilità di pensare, senza conoscere, l'anima umana. Tuttavia, egli ritiene che essa non debba essere pensata come una realtà estesa, contrariamente a quanto ritiene Swedenborg, bensì come un qualcosa di spirituale che ha sede nel corpo umano, specialmente nel cervello, identificando dunque essa con la dimensione razionale dell'umano. Con ciò Kant dichiara espressamente: "Confesso che io sono molto portato ad ammettere l'esistenza di nature immateriali nel mondo ed a porre la mia stessa anima nella classe di questi esseri"[709]. Poco più avanti il filosofo ammette l'appartenenza di tutti questi esseri immateriali a un mondo comune, appunto il *mundus intelligibilis*[710], inteso come un mondo in cui ogni membro partecipa e interagisce con l'altro in una connessione reciproca. Finalmente, dopo aver affermato con decisione ciò, Kant riconosce la duplice cittadinanza dell'umano già in questa vita scrivendo: "L'anima umana dovrebbe

[708] I. KANT, *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, cit., p. 61.
[709] Ivi, p. 111.
[710] Cfr. Ivi, p. 114.

dunque esser considerata come già collegata nella vita presente con due mondi contemporaneamente; di questi due mondi, in quanto è collegata in unità personale con un corpo, sente chiaramente soltanto quello materiale; e invece, come membro del mondo spirituale, riceve e partecipa la sola influenza delle nature immateriali"[711]. Il filosofo sta dunque ammettendo esplicitamente che l'anima umana, già in questa vita, vive secondo un'unione indissolubile con tutti gli spiriti partecipi del mondo intelligibile, dei quali riceve anche le impressioni senza tuttavia accorgersene. L'influenza, ad esempio, si manifesta secondo Kant nell'egoismo e nell'altruismo, nei quali siamo spinti a orientare le nostre azioni unicamente a noi stessi o verso gli altri. Ciò dimostra che ci sono degli elementi, provenienti dalle anime altrui, che ci spingono e ci richiamano dall'esterno a orientare la nostra condotta e dimostra anche, in sintesi, che: "Vediamo che nei moventi più intimi noi dipendiamo dalla regola della volontà universale e che ne risulta nel mondo di tutte le nature pensanti un'unità morale ed una costituzione sistematica secondo leggi puramente spirituali"[712]. La moralità dell'uomo, dunque, trova la propria concretizzazione nella vita spirituale, non in quella fisica. Sicché, pur non potendo conoscere gli spiriti, comunque essi agiscono sull'uomo, il quale ci convive in una *respublica noumenon*.

Lo spirito, dunque, è per Kant una sostanza razionale e semplice, identificabile con l'anima umana. L'unione di tutti gli spiriti costituisce un mondo, inteso come una grande repubblica, nel quale l'uno influenza e interagisce con l'altro. Si tratta dunque di un grande regno in cui essi vivono in maniera armonica assecondandosi alla volontà generale. L'uomo non può conoscere con certezza la sua appartenenza a questa "patria celeste", bensì alle volte, nel corso della sua vita, può percepire la sua inclusione alla volontà generale, sviluppando così interiormente un sentimento morale in grado di rafforzare la propria disposizione al raggiungimento della legge morale. In questo modo il regno degli spiriti riconduce l'uomo dinnanzi alla domanda sulla speranza, in quanto esso dischiude la possibilità di una portata teleologica del mondo.

L'idea del regno degli spiriti presente ne *I sogni*, grande precursore secondo Goldmann dell'intero movimento dell'idealismo tedesco, è in un certo senso, come mostra ad esempio Mario Martini[713], diretto antecedente dell'ideale del *Reich der Zwecke* della *Fondazione*[714]. L'ideale infatti presentato attraverso la comunità degli spiriti nella prima parte dogmatica dell'opera ripresenta la distinzione tra due dimensioni dell'umano, ovvero il reale e l'ideale, esponendo a tutti gli effetti due tipi di esistenze, come mostra lo studioso. La possibilità, tuttavia, di superamento della dimensione reale e difettosa si dà, già in quest'opera, non nel singolo bensì nell'ideale comunità da raggiungere, ovvero appunto quella degli spiriti. Martini mostra poi come in quest'ultima si leghino assieme due realtà, cioè quella materiale e immateriale, supponendo l'esistenza di spiriti che si uniscano poi in un grande regno inteso come *mundus intelligibilis*. Lo studioso, confrontandosi con l'interpretazione di Goldmann, mostra come questa prospettiva kantiana potrebbe portarci a pensare che, pensando al raggiungimento del regno ideale nella comunità intesa come sviluppo della natura umana stessa, il filosofo tedesco presenti un abbassamento della religione all'immanenza. In realtà le cose non stanno propriamente così. Nel superamento dei limiti del mondo attuale in un futuro regno migliore l'uomo infatti non esegue una sorta di piano divino, mostra Martini, bensì segue il disegno della propria sapienza senza considerarlo come prescrizione divina[715]. Non vi è dunque qui un diretto riferimento alla religione. È propriamente nel mantenere lo sguardo fisso su questo orizzonte ideale che si dischiude, già ne *I sogni di un visionario*, la speranza umana verso il futuro.

L'uomo appartiene pertanto a questi due mondi distinti ma, in un certo modo, interconnessi: quello materiale e quello immateriale. Come sottolinea Carlo Vinti nei suoi studi[716], questa compartecipazione traporta la possibilità di una vita beata dall'aldilà all'aldiquà. "Quel che cerchiamo

[711] Ivi, p. 117.
[712] Ivi, p. 120.
[713] Cfr. M. MARTINI, *Reich der Zwecke, universitas, comunità umana*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano.*
[714] Cfr. Ivi, p. 175.
[715] Cfr. Ivi, p. 177.
[716] Cfr. C. VINTI, *Mondo dei fini e storia*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*.

è tra di noi, siamo noi come comunità"[717]. Si tratta di un discorso molto simile a quello fatto per l'ideale del regno dei fini. Sia quest'ultimo sia il regno degli spiriti appartengono all'uomo per la sua stessa struttura e, dunque, egli già vi partecipa in questa sua vita, sperando e dovendosi però impegnare per una loro realizzazione concreta esterna. Dunque la ricerca desiderante da parte dello sguardo dell'uomo non necessita, secondo il filosofo di Königsberg, di indirizzarsi solamente verso l'alto, bensì di guardare a questa terra e alle possibilità che noi quotidianamente abbiamo. L'ideale da raggiungere è una comunità alla quale noi già partecipiamo ma che ci dobbiamo impegnare ad esternare concretamente, allora verrà il grande regno. Poco più avanti prosegue infatti Vinti servendosi anche delle parole di Kant:

> Se la speranza, dice Kant, è collegata al concetto di salire in alto per trovare il nostro mondo, 'per quanto si sia saliti in alto è necessario che si ridiscenda […] e non sarà necessario cercarlo né al di sopra né al di sotto di noi, poiché un tale Tutto immateriale non potrà essere rappresentato in termini di lontananza o di vicinanza in rapporto alle cose corporee, ma solamente attraverso reciproci legami tra le parti.[718]

L'uomo dunque vive già nella propria patria, ma di questa patria porta una responsabilità intrinseca a migliorarla continuamente, fino al raggiungimento concreto di quell'ideale regno al quale egli già partecipa, in tutti i nomi con i quali Kant lo chiama. Con la trattazione del regno degli spiriti, mostra inoltre Vinti, il regno dei fini si rafforza come ideale in quanto si fa anche problema storico attraverso l'inserimento di un tema nuovo all'epoca per Kant, ma che poi come detto diventerà il tema centrale di tutta la sua filosofia, ovvero la speranza nel futuro. È questa domanda sulla speranza a dischiudere i vari ideali di regno che emergono nelle varie opere, che sia il corpo mistico della prima *Critica*, il mondo morale della seconda, il regno di Dio della *Religione* o il regno dei fini della *Fondazione*.
Kant, pertanto, più di tutti nella propria filosofia descrive un uomo con lo sguardo fieramente alzato verso l'avvenire, in grado di sperare in un orizzonte che, attraverso le proprie capacità, può realizzare. Tutto ciò è originariamente ammesso dal peccato, che dischiude il percorso della storia della libertà, ma all'uomo è dato redimersi secondo le parole della legge. Il tutto sta nell'attendere e nell'anticipare l'avvenire. Sebbene il regno sia ancora lontano dal realizzarsi, l'illuminismo indica e sprona l'uomo ad avere coraggio nel percorso secondo il celebre motto "*sapere aude*". L'uomo, mostra nuovamente Vinti, ha secondo l'illuminismo tutti gli strumenti essenziali per uscire da uno stato di minorità e redimersi da un presente difettoso, per dirigersi invece verso un miglioramento morale (chiliasmo teologico) e uno stato universale di diritto e di pace perpetua (chiliasmo filosofico). Così anche il regno di Dio professato dai Vangeli, ripetendo la citazione già riportata di Vinti, non se ne sta al di là delle nuvole, ma abita tra di noi in potenza[719]. La stessa cosa vale per la pace perpetua, la quale non è vana speranza riposta in un futuro non identificato, ma obiettivo e compito dell'umano da sempre. La storia, dunque, è il vero focus già dagli scritti precritici, quali ad esempio *I sogni*, in quanto già qui si dischiude la concezione dialettica di essa propria di Kant. È bene dunque ricordare sempre come per il filosofo tedesco la storia non sia un semplice sviluppo naturale, sottolinea Vinti, bensì, come già ricordato, la vita stessa dell'uomo nelle sue speranze, difetti e doveri finalizzati a superare l'individualismo nella bellezza della dimensione comunitaria del regno. Quest'ultimo non abita fuori di noi, ma nel nostro profondo. In questo modo, mostrano diversi studiosi[720], il regno degli spiriti rischiara l'intera filosofia della storia kantiana, in quanto introduce l'elemento della speranza nell'uomo che si interroga sul senso della sua esistenza e di quella dei suoi simili. Questa speranza certo riguarda la vita dopo la morte ma, come si è cercato di mostrare, anche questa stessa vita. Sicché l'opera non è solo utile, all'interno della filosofia kantiana, a tracciare una netta distinzione tra sapere e conoscere, sulla quale poi sarà, di fatto, costruita l'intera *Critica della ragion pura*, bensì anche ad aprire a una concezione dialettica della storia.

---

[717] Ivi, p. 224.
[718] Ibidem.
[719] Cfr. Ivi, pp. 238-239.
[720] Cfr. A riguardo E. PISCIONE, *Il 'regno degli spiriti' nei Sogni di un visionario di Kant nella Missione dell'uomo di Fichte*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, pp.409-420.

Si è ritenuto fosse opportuno attraversare rapidamente alcuni argomenti di queste due opere non solo per il loro fascino, bensì perché in esse si mostra ulteriormente la prospettiva storica del filosofo di Königsberg, sempre orientata al futuro, nella possibilità di comprende un senso del mondo a venire attraverso la facoltà di giudizio, ma anche nella genesi stessa di tale concezione della storia nella speranza dischiusa da *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*. Ora, finalmente, possiamo addentrarci direttamente nella dottrina del chiliasmo kantiano, accorgendoci che, in realtà, essa è perfettamente coerente con quanto appena affermato e non stabilisce nulla di nuovo rispetto agli ideali di un regno futuro già ricordati nei capitoli precedenti.

6.3 Il chiliasmo

Siamo così giunti alla trattazione della prospettiva kantiana del chiliasmo, il quale è stato affrontato, in realtà, in tutti i capitoli precedenti prendendo in considerazione le varie opere di Kant. È infatti in questa concezione, formulata secondo un versante teologico e uno filosofico, che il filosofo sintetizza tutte le proprie riflessioni teleologiche riguardo alla storia. Prima cercheremo di introdurne il concetto, per poi soffermarci singolarmente sui due versanti di esso. Come già indicato, per la trattazione del tema ci serviremo soprattutto degli studi di Gerardo Cunico, con un particolare riferimento al suo *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*.
L'intera filosofia kantiana, come ricordato, rivela a uno sguardo attento come, in realtà, il proprio perno centrale sia la domanda sulla speranza e la conseguente riflessione sulla storia e sul futuro che essa dischiude. Il concetto di chiliasmo, dunque, sintetizza in sé proprio questa prospettiva centrale per il pensiero del filosofo tedesco, nel suo riflettere sul senso della storia e della vita delle generazioni umane che si susseguono nelle varie epoche. Il termine chiliasmo è sinonimo del termine più conosciuto "millenarismo". In ambito cristiano, l'espressione millenarismo si riferisce alla dottrina che attende la venuta del regno di Dio sulla terra. Entrambi i termini, sia chiliasmo, in quanto derivante dal greco "*χίλιοι*" ovvero "mille", sia "millenarismo", portano con sé il riferimento a un millennio, proprio in quante l'ideale regno di Dio sulla terra che la prospettiva chiliastica attende sarà, secondo la Bibbia, della durata di mille anni, prima del definitivo giudizio finale. La prospettiva può legarsi alla concezione antica secondo la quale la storia del mondo prosegue secondo sette epoche diverse, corrispondenti ai giorni della creazione, e la settima epoca è proprio quella del regno millenario divino sulla terra. Nella filosofia kantiana, come si cercherà di approfondire, questo riferimento al regno millenario indica lo sguardo del filosofo sull'ideale mondo futuro destinato a venire, un mondo di perfezione morale e di realizzazione della natura dell'uomo, che è certo oggetto di speranza, ma costituisce anche un dovere per l'essere umano. È proprio attraverso questa prospettiva, dunque, che il filosofo cerca di comprendere la storia, con uno sguardo rivolto più al futuro che al passato[721].
Il termine millenarismo, dunque, riguarda la concezione profetica di un futuro regno millenario retto dai santi e dal Cristo ridisceso nuovamente sulla terra, al termine del quale avverrà il giudizio finale e il successivo, eterno, regno di Dio[722]. Pertanto, tale prospettiva si sofferma su un periodo di tempo limitato, precedente la definitiva prospettiva escatologica. In tale millennio di regno divino sulla terra, si crede, avverrà una nuova forma di alleanza tra Dio e gli uomini e il Cristo camminerà nel suo regno senza nemici, in quanto alla base di tale concezione vi è la convinzione che all'inizio di tale millennio avvenga una "prima conversione" nella quale solo gli uomini buoni e giusti potranno resuscitare e divenire cittadini del millenario regno di Dio. Al termine del millennio, invece, avverrà una seconda resurrezione in cui tutti torneranno in vita e saranno giudicati. L'ideologia del millenarismo ritorna

[721] Cfr. G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, p. 18.
[722] Cfr. Ivi, p. 27.

diverse volte nel corso della storia, assumendo svariate forme. Eppure, un riferimento considerato universale per tale concezione sono dei passi contenuti nel libro dell'*Apocalisse*[723], in cui è esplicitamente scritto che un angelo disceso dal cielo afferrò satana e lo rinchiuse nell'abisso per mille anni, fino al termine dei quali non avrebbe più avuto la possibilità di sedurre gli uomini. Non solo, si legge in questi passi anche il chiaro riferimento alla "prima resurrezione"; in quanto a seguito della reclusione di Satana, coloro che avevano ricevuto il marchio di Dio "ripresero vita e regnarono con Cristo per mille anni; gli altri morti invece non tornarono in vita fino al compimento dei mille anni. Questa è la prima resurrezione"[724]. Così tali uomini, beati, saranno gli unici ad avere la possibilità di convivere con Cristo nel suo regno, indicando così quest'ultimo come un definitivo mondo del bene, nel quale il male e la seduzione di Satana non hanno spazio. In questo modo dunque si apre, nel libro dell'*Apocalisse*, una prospettiva teleologica ripresa più volte nel corso del pensiero religioso ma anche filosofico. Essa consente di rischiarare l'orizzonte futuro, intravedendo un possibile senso e significato della storia. D'altronde già all'inizio di tale libro biblico si legge: "Sali quassù, ti mostrerò le cose che devono accadere in seguito"[725]. Il regno dunque segue la prima sconfitta di Satana, che tornerà poi alla fine dei mille anni con un nuovo assalto e un nuova sconfitta, la quale garantirà l'instaurazione definitiva della Gerusalemme celeste.
L'*Apocalisse* è quindi certamente il riferimento principale per la concezione del millenarismo. Tuttavia, vi sono riferimenti a simili concezioni già in testi della letteratura del mondo ebraico e anche al di fuori del mondo biblico. Ad ogni modo è però nel mondo del cristianesimo primitivo che il tema viene considerato maggiormente, prendendo appunto come riferimento diretto i passi sopra ricordati dell'*Apocalisse* giovannea. Nel corso dei secoli successivi, come mostra Gerardo Cunico, vi sono state varie interpretazioni dell'argomento, anche da parte dei padri fondatori della Chiesa cristiana, alcuni dei quali lo consideravano parte fondamentale della fede, altri dei quali lo rinnegavano[726]. Tra di essi lo studioso ricorda ad esempio Giustino, Ireneo ma anche Agostino. Nell'atteggiamento critico nei confronti di questa prospettiva chiliastica, ciò che avvenne fu una modificazione dell'idea millenaria, che rischiava di sovvertire il potere ecclesiastico, e una reinterpretazione del regno millenario che individuasse quest'ultimo nella totalità del periodo corrispondente alla Chiesa cristiana, "dall'Ascensione al Giudizio finale"[727]. Ciò non significa, però, che nel corso del tempo la prospettiva offerta dal millenarismo sia andata perduta. Ancora oggi anzi, mostra Cunico, l'uomo sperimenta un pathos collegato alla vita attuale nel nuovo millennio, il quale può divenire angoscia o speranza[728]. Ad ogni modo, tra le molte interpretazioni del concetto, l'idea che sta alla base della concezione del regno millenario è sempre quella che lo concepisce come una "comunità perfetta sia sotto il profilo religioso-ecclesiale (spirituale) sia sotto il profilo politico-sociale (temporale)"[729]. Si tratta dunque sempre di un regno di libertà, di pace e di bene, il quale propende principalmente per i due versanti che saranno poi quelli delineati dalla filosofia kantiana, ovvero quello spirituale e temporale, religioso e politico. Tuttavia, tra le varie riflessioni sul tema e soprattutto sul testo dell'*Apocalisse*, si svilupparono due forme principali di concezioni: una che si potrebbe chiamare "millenarismo carnale", la quale intende il benessere dei beati nel corso del regno millenario di Cristo come un benessere fisico e di ricchezze; oppure un "millenarismo spirituale", che intende invece il benessere di questi ultimi come un benessere di tipo spirituale, ovvero di pace e gioia. Chiaramente, è quest'ultima corrente ad aver riscosso più successo nel corso della storia ed è su di essa che si sono costruite le interpretazioni discordanti di coloro che sostenevano o negavano l'idea del regno millenario.
Molti, dunque, nel mondo del cristianesimo primitivo e moderno, ma anche al di fuori di esso, analizzarono e reinterpretarono la prospettiva del chiliasmo nel corso dei secoli. Tuttavia, mostra

[723] Ap 20, 1-6.
[724] Ap 20, 4-5.
[725] Ap 4, 1.
[726] Cfr. G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, pp. 28-29.
[727] Ivi, p. 31.
[728] Cfr. Ivi, pp. 31-32.
[729] Ivi, p. 33.

Gerardo Cunico, in filosofia "il primo (e in un certo senso l'unico) filosofo moderno (importante) a riprendere positivamente il mito millenaristico, traducendolo direttamente in un'idea razionale, è stato Kant"[730]. L'ideale del regno millenario di Cristo, infatti, viene esposto dal filosofo tedesco secondo una prospettiva razionale e filosofica, incentrata sull'elemento del dovere e della speranza, indicando come tale regno (a differenza di alcune prospettive sopra accennate) sia ancora lontano dall'avvenire. Dopo Kant, invece, il parlare del regno di Dio divenne più frequente in filosofia, basti pensare al giovane Hegel. Ma il filosofo di Königsberg da dove riprende maggiormente, tra le varie interpretazioni, il proprio concetto di chiliasmo? Sottolinea sempre Cunico come non sia facile comprendere perché e a partire da quali fonti Kant utilizzi il termine, tuttavia è certo che l'interpretazione alla quale anche Kant aderì fu quella del millenarismo spirituale[731]. Sono numerose le possibili fonti del concetto per Kant. Già nel pietismo tedesco, ad esempio, vi fu Philipp Jakob Spener, il quale si riferiva a un futuro migliore per l'umanità connesso anche alla seconda venuta del Figlio. Un'altra figura significativa per l'eredità kantiana fu Christian August Crusius, oppure, sempre nel contesto pietista proprio di Kant, anche Friedrich Christoph Oetinger, il quale individuò il regno millenario come un regno di perfetto sviluppo dell'umanità, identificandolo con un'età aurea, la quale deve essere assunta dal genere umano come ideale da raggiungere, e dunque ideale regolativo, e così facendo Dio perseguirebbe in modo segreto il raggiungimento terreno del suo regno. In questa prospettiva di Oetinger, sottolinea Cunico, si intravede chiaramente il futuro rifacimento di Kant nella propria concezione teleologica della storia. Oppure, sottolinea sempre lo studioso, un'ulteriore fonte per la concezione kantiana è la figura di Johann Caspar Lavater, dalla quale tuttavia il filosofo poi si discosterà, che abbiamo già avuto modo di ricordare parlando delle lettere inviategli da Kant precedentemente al trattato sulla religione. Lavater, mostra Cunico, è il primo ad esporre esplicitamente in simbiosi l'idea del regno millenario di Cristo con l'idea di un regno morale sulla terra di bene e armonia tra gli uomini e i popoli, collegando la dimensione religiosa, quella morale e quella politica. Molte dunque delle fonti kantiane erano principalmente teologi cristiani, eppure Cunico mostra come, in un certo senso, anche scienziati del calibro di Isaac Newton, in particolare nella sua riflessione sulla storia umana a partire dalla lettura di alcuni passi del Nuovo Testamento, possano essere considerati come fonti della concezione kantiana del chiliasmo[732].
Da tutte queste interpretazioni del tema del millenarismo, afferma Cunico, Kant non poteva che trarre altro che una fonte terminologica o, al massimo, una provocazione simile a questa: "È possibile pensare, attendere e preparare un futuro regno di perfezione morale sulla terra, senza cadere nel fanatismo confessionale e nella fantasticheria esaltata?"[733]. L'attenzione kantiana, dunque, è rivolta a non ricadere in una forma di esaltazione (*Schwärmerei*) speculativa, ovvero in una forma di fanatismo nei confronti della dottrina della venuta del regno propria di alcuni tra gli autori appena citati, sottolinea Cunico[734]. Nella volontà di difendere l'ideale del regno millenario del Figlio, afferma lo studioso, dalla sua possibile deriva nel fanatismo, ecco che allora Kant si impegna ad assumere sotto l'ala protettiva della filosofia e della ragione tale ideale. Per Kant, infatti, questa forma di *Schwärmerei*, di fantasia, di esaltazione visionaria o addirittura di malattia mentale, va rifuggita a tutti i costi. Da buon erede delle dottrine dell'illuminismo, egli ritiene che la guida dell'uomo debba sempre essere la ragione, e ciò vale anche per la riflessione teleologica presentata dalla dottrina del chiliasmo. Secondo il filosofo, scrive Cunico, l'idea chiliastica non è un inganno, né tantomeno un'illusione, non si tratta infatti di allucinazioni o capacità telepatiche, simili a quelle di Swedenborg, finalizzate all'annuncio della futura venuta del regno. Con questo il filosofo intende che il chiliasmo non è assolutamente una semplice fantasia della ragione, bensì qualcosa di molto più profondo. Scrive Cunico a riguardo:

[730] Ivi, p. 34.
[731] Cfr. Ivi, p. 35.
[732] Cfr. Ivi, pp. 35-45.
[733] Ivi, p. 45.
[734] Cfr. Ibidem.

Negare che l'idea chiliastica sia *Schwärmerei* significa effettivamente per Kant impegnarsi a sostenere che essa è da un lato un'idea (duplice, come si vedrà) della ragione (fondata quanto alla sua oggettività nella ragione pratica), dall'altro che essa non è inattuabile, ma anzi in qualche modo destinata a realizzarsi concretamente nella storia, attuandosi progressivamente in corrispondenza al grado di razionalità e moralità di volta in volta raggiunto dal genere umano.[735]

L'idea chiliastica dunque non è un mito della fantasia e dell'immaginazione umana e l'obiettivo che Kant si prefigge è di soffermarsi su tale ideale, eliminarne gli elementi irrazionali e razionalizzarlo. Il compito, dunque, diventa per il filosofo quello di intravedere gli aspetti razionali della dottrina e restituirli in tale maniera.
In seguito, Cunico si chiede per quale motivo Kant scelga di servirsi proprio di questo termine così complesso[736]. Il filosofo avrebbe potuto usare altri termini più comuni, avrebbe potuto parlare di "escatologia", ma il termine era ancora poco usato nel contesto kantiano, oppure servirsi di espressioni quali "scopo ultimo" o "destinazione finale", ma essi erano troppo specifici. Nemmeno il termine "utopia" sarebbe stato adeguato, mostra lo studioso, in quanto troppo chimerico. La verità, dice lo studioso, è che Kant volendo indicare con un termine unitario l'intera propria prospettiva teleologica, riferentesi però ancora a una dimensione intra-temporale, non aveva tanti termini tra i quali scegliere[737]. Una particolare riflessione, secondo Cunico, la merita tuttavia il termine *Bestimmung*, ovvero "destinazione". Termine usato con grande successo da Johann Joachim Spalding, il quale lo collegò con una spiegazione dell'essenza stessa dell'uomo. Il termine, dunque, fu utilizzato per legare le riflessioni attorno ai fini, ai doveri e all'essenza dell'uomo e fu certamente un'influenza significativa per la formulazione della quarta domanda antropologica kantiana. Il modo in cui Spalding si servì del termine fu significativo per il dischiudersi di riflessioni più profonde sul senso della storia e dell'essere umano, chiedendosi se di fatto ci si possa attendere che l'uomo realizzi i suoi compiti a questo mondo, raggiungendo così la propria destinazione. È in questo contesto che dunque Kant sceglie di servirsi del termine chiliasmo, al fine di indicare la realizzazione di un possibile mondo migliore che sta ancora dinnanzi a noi nel futuro come ideale da realizzare.
Di preciso, sottolinea accuratamente Cunico, il termine chiliasmo compare solo sette volte nelle opere del filosofo tedesco[738]. La prima apparizione fu in *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* del 1784. In quest'opera il termine è sviluppato soprattutto secondo il proprio versante filosofico. Nello specifico, è l'ottava proposizione del trattato a indicare che per "chiliasmo della filosofia" si intende la concezione secondo la quale la storia è destinata a svilupparsi fino a realizzare una costituzione cosmopolitica perfetta che è il fondamento per lo sviluppo definitivo delle disposizioni morali umane. La seconda apparizione del termine si dà in uno scritto datato tra il 1785 e il 1789 e contenuto nelle *Riflessioni sull'antropologia*, appunti destinati alla formazione del corso precedentemente ricordato. In questo manoscritto il termine che compare è "chiliasta filosofico" e con esso Kant intende il filosofo sognatore che crede fermamente nel fatto che l'umanità raggiungerà lo scopo della propria natura e cioè la perfezione morale e la libertà. Terzo luogo di apparizione del termine è la celebre prima sezione del trattato del 1793, ovvero *La religione entro i limiti della sola ragione,* dedicata alla dottrina del male radicale. Qui il filosofo distingue per la prima volta esplicitamente le due forme di chiliasmo più volte ricordate: il chiliasmo filosofico e quello teologico. Sebbene entrambe si rivolgano alla speranza in un mondo futuro migliore, la prima di esse, rifacendosi a quanto affermato in *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, identifica tale speranza in una condizione cosmopolitica di pace perpetua; la seconda invece identifica tale speranza maggiormente in uno stato di perfetta realizzazione morale dell'uomo e ne individua la possibilità in una comunità etica. Il quarto luogo di apparizione, invece, è la terza sezione del medesimo trattato sulla religione. Qui, sottolinea Cunico, si dà forse l'esposizione più complessa e controversa del termine, giacché in questo luogo il filosofo tedesco si rifà in maniera simbolica

[735] Ivi, p. 51.
[736] Cfr. Ivi, pp. 52-56.
[737] Cfr. Ivi, pp. 52-53.
[738] Cfr. Ivi, pp. 56-67.

direttamente alla dottrina cristiana del regno di Dio. È dunque proprio da questo contesto che si comprende in maniera chiara come il concetto di chiliasmo e di regno di Dio debbano sempre essere strettamente connessi. Il filosofo intende qui il termine come la realizzazione sulla terra di un regno morale di Dio e, come precedentemente visto, fa ciò tramite la dialettica, anche storica, tra Chiesa visibile e invisibile, ovvero tra regno visibile e invisibile di Dio sulla terra. Quinto luogo di manifestazione della parola è la prima parte del *Conflitto delle facoltà*. Il contesto non è per noi interessante, se non per il fatto che nuovamente qui il filosofo connette in maniera diretta i termini "chiliasmo" e "regno di Dio", fornendoci così un'ulteriore prova testuale dell'assimilazione dei due concetti. Ultimo contesto di apparizione è sempre il *Conflitto delle facoltà*, nella sua seconda parte, all'interno della quale Kant identifica il concetto di chiliasmo morale nell'idea di una futura possibile destinazione di perfezionamento morale dell'uomo. Tale destinazione, tuttavia, nei passi del testo è intravista come una meta destinata a un futuro remoto, che certo è oggetto di speranza e dovere, ma che non deve essere eccessivamente riportata nel presente in quanto ricondurrebbe l'idea del chiliasmo al mito fantastico della ragione sognante[739].
Dunque, riassume Cunico, in questi contesti di apparizione il termine compare alle volte con un riferimento al proprio versante filosofico, altre volte invece con un riferimento teologico diretto. L'interesse, dunque, deve riguardare il modo in cui conciliare le prospettive dei due versanti, cioè come e quanto la prospettiva cosmopolitica del chiliasmo filosofico implichi un riferimento al regno di Dio e quanto la prospettiva del chiliasmo teologico si riferisca invece anche a un possibile cosmopolitismo[740]. Nelle pagine seguenti, dunque, cercheremo di approfondire separatamente i due versanti, per vedere come entrambi essi in realtà, nella comunità ideale che professano, possano collegarsi all'ideale regno di Dio. Cominceremo con la dottrina del chiliasmo filosofico, per poi passare successivamente a quella del chiliasmo teologico.

6.4 Speranza e compito di una pace perpetua: il chiliasmo filosofico

La riflessione kantiana, come più volte ricordato, si sofferma a lungo sulla storia del genere umano, cercando di intravederne un "filo conduttore", un senso e una destinazione ultima da raggiungere progressivamente. La storia è letta come una storia della libertà, la quale progressivamente si emancipa dai vincoli e si concretizza nel mondo. Affinché ciò avvenga, però, occorre che il genere umano si sottometta a leggi universali, individuabili a partire dalla ragione pratica, al fine di formare un unico ordine politico e giuridico che regni a livello mondiale, il quale sarà in grado di garantire lo sviluppo della disposizione morale interiore di ogni individuo. Kant dunque cerca di individuare un senso della storia, un disegno e un piano della natura, attraverso il quale comprendere il percorso che sta vivendo il genere umano. In ciò risuona chiaramente il concetto di "finalità di natura" presente nella *Critica della capacità di giudizio* e già ricordato poco sopra. Secondo tale concetto ogni creatura possiede in sé determinate disposizioni destinate un giorno a svilupparsi e realizzarsi. Tra queste riveste un ruolo centrale l'essere umano, che ha come propria disposizione specifica la razionalità, la quale gli permette di conquistarsi da se stesso ciò che desidera. Tuttavia, come già accennato, tale disposizione richiede un lungo processo di miglioramento per essere realizzata alla massima espressione, sicché tale senso della storia andrà ricercato nell'intero genere umano, piuttosto che nel singolo individuo. È innegabile, agli occhi di Kant, che la storia mostri in alcuni suoi aspetti la presenza di questo disegno finalistico, nonostante l'evidente presenza al mondo di disordini ed elementi irrazionali. In realtà, come cercheremo di approfondire nelle pagine seguenti, la storia si serve proprio di tutti questi elementi negativi per raggiungere il proprio fine. L'antagonismo, le guerre

[739] Si badi che i contesti in cui il termine appare sono, di fatto, sei. Tuttavia nella prima sezione della *Religione* esso appare due volte, in riferimento alla distinzione tra i due versanti della dottrina.
[740] Cfr. G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, p. 67.

e i conflitti, sono tutte realtà che servono per raggiungere un bene superiore, ma che progressivamente l'uomo deve sforzarsi di eliminare. Come ricordava il saggio *Inizio congetturale della storia degli uomini*, il male ha un ruolo decisivo nella storia non solo, come appena accennato, per il fatto che esso ne garantisce lo sviluppo, bensì anche perché, all'origine di tutto, è stato proprio l'atto maligno dei progenitori a dischiudere l'inizio di essa. Da lì in poi prese inizio il progresso della specie, il quale secondo Kant è appunto diretto allo sviluppo delle proprie disposizioni razionali, nello specifico proprie della ragion pratica, ovvero la dimensione morale, la quale identifica all'interno dell'uomo una disposizione al bene progressivamente destinata a realizzarsi. Questa concezione, tuttavia, richiama in causa anche la dimensione giuridica e politica, in quanto tale fine si potrà raggiungere "solo se si perviene a una società civile che faccia valere universalmente il diritto"[741]. Tale forma di società è dunque la precondizione affinché l'uomo possa realizzare la propria disposizione al bene, ma affinché essa possa permetterne il raggiungimento vi è la necessità che si realizzi anche una forma di coesistenza pacifica tra gli stati. Al fine, insomma, di raggiungere la meta ideale del percorso, vi è la necessità di una situazione politica che faccia valere il diritto all'interno dello stato ma anche al di fuori di esso, nel rapporto con altri stati. In tal modo, dunque, la fondazione di una tale condizione politica diventa un compito essenziale per il genere umano. "La fondazione di stati di diritto e la loro coesistenza in una comunità mondiale pacifica è il fine della storia nel senso soprattutto di essere il compito che spetta all'umanità che in essa vive. Questo fine, che l'umanità deve assumere come idea regolativa per le sue azioni, permette di dare un senso alla storia"[742]. Chiaramente una tale concezione della storia implica una fiducia nell'umanità, che Kant eredita dall'illuminismo, ma che non lo porta mai ad eccedere in dogmatiche fantasie e illusioni, bensì che assume sempre mantenendo uno sguardo critico. In tale prospettiva la pace perpetua diventa la meta ideale da perseguire e raggiungere e costituisce una forma di risposta alla terza domanda sulla speranza. "La filosofia della storia tratta questa speranza in relazione alla libertà esteriore, il diritto"[743], mentre invece è la religione, nei suoi fondamenti morali, ad analizzare la libertà dal punto di vista interiore dell'individuo. In questo senso, filosofia della storia e filosofia della religione sono per il filosofo tedesco complementari. Kant rivolge così seriamente la propria riflessione sulla storia, non soffermandosi sugli eventi esteriori che la contraddistinguono, bensì sul ruolo che l'essere umano vi riveste nella sua dimensione razionale pratica. La riflessione sulla morale e sulla storia, come cercato di affermare in tutte le pagine precedenti, sono estremamente interconnesse nel pensiero kantiano e, in virtù di ciò, si può allora parlare di teleologia morale.

In quest'ottica, dunque, anche la filosofia politica del pensatore di Königsberg assume un ruolo importante all'interno di tale teleologia morale, nonostante essa sia stata meno considerata dagli studiosi rispetto alle altre dimensioni della filosofia kantiana. Kant è il più grande filosofo a porre la libertà al centro del proprio pensiero nel diciottesimo secolo, e questo merito gli proviene soprattutto dalle idee sviluppate nella propria filosofia del diritto. Quest'ultimo deve garantire la convivenza delle persone secondo la libertà reciproca e la pace di tutti. Non è dunque il bisogno a fondare la comunità secondo Kant, bensì è la libertà a porsi come perno centrale di quest'ultima, garantita e promossa da soggetti razionali responsabili[744]. Per questo secondo il filosofo la miglior forma governativa deve essere quella che difende e promuove non la felicità e l'arricchimento dei cittadini bensì la loro libertà, la quale non appena venisse messa in secondo piano determinerebbe il generarsi di uno stato ingiusto[745]. Dunque nella propria filosofia del diritto il pensatore tedesco si sofferma, ad esempio, sulle condizioni che possano garantire che tutti i soggetti si leghino l'un l'altro in società secondo il principio della libertà reciproca. Tale riflessione non parte, pertanto, da elementi empirici,

---

[741] G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. 190.

[742] Ivi, p. 191.

[743] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 247.

[744] Differentemente da quanto ad esempio Hobbes affermava come l'elemento principale per la genesi della comunità, ovvero il bisogno di protezione e tutela e il conseguente asservimento allo stato al quale venivano affidati pieni poteri, Kant ritiene che la nascita della società umana si dia unicamente attraverso la libertà, ovvero la scelta libera dei soggetti razionali di asservirsi ad una "auto-legislazione universale".

[745] Cfr. O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 220.

bensì dalla considerazione dei principi della ragion pratica, a partire dai quali si potrà individuare una forma di stato giusta. Il concetto di diritto, partendo dunque dalla ragion pura pratica, viene identificato da Kant come quell'elemento che garantisce la sottomissione delle libertà dei singoli alla legalità universale, garantendo così la convivenza armonica delle parti, e determina le azioni giuste e ingiuste proprio a partire dal loro adattarsi o meno alla legalità universale. L'obiettivo dell'uomo, in ambito storico e politico, deve quindi diventare quello di fondare uno stato universale di diritto, in cui tali principi vengano rispettati universalmente. Questa forma di stato, tuttavia, secondo Kant si dà precisamente nella repubblica. Pertanto, l'umanità dovrà impegnarsi a fondare una repubblica mondiale, in cui tra gli stati sia fatto valere in maniera universale il diritto. Secondo il filosofo, solo tale forma di stato potrà garantire lo sviluppo umano della disposizione morale e, in definitiva, la sostituzione dei conflitti e delle guerre con la pace perpetua, grande speranza e compito del genere umano.

La riflessione sulla storia, come si è già ricordato, in Kant si sofferma a lungo sull'intersezione tra la natura e la moralità, ovvero tra gli elementi schiavi della necessità delle leggi naturali (tra cui anche l'uomo) e la libertà propria delle azioni umane. È nella dialettica tra le due che si deve cercare un senso della storia dell'uomo ed è in essa che interviene con forza il diritto. "Lo scopo più alto della filosofia rivolta alla storia è unire 'natura e libertà nel genere umano' secondo 'principi interni del diritto'; […] in modo da poter indicare le istituzioni conformi all'ideale di 'diritto' come fine pratico-razionale realizzabile"[746]. Si tratta dunque di riflettere sul senso della storia a partire dall'idea del diritto, cercando così di intravederne un senso e una speranza nella realizzazione di istituzioni politiche ideali. In questa riflessione sul diritto, pertanto, Kant individua un "bene" ideale da raggiungere nella storia. Esso è un elemento morale, ovvero la piena realizzazione della disposizione umana al bene, ma il diritto diventa centrale in quanto condizione di ciò, ovvero condizione dello sviluppo morale umano. "Il bene come *habitus* è frutto dell'esercizio continuo della moralità e dunque di tutte le sue condizioni storiche, tra cui, essenziale, la realizzazione di un ordine politico giusto"[747]. Tale bene è dunque meta ideale da raggiungere in una storia umana che, pertanto, sembra presentarsi come un continuo progresso verso il meglio. Eppure, è legittimo chiedersi se il considerare la storia in tal modo sia legittimo o sia solo una fantasia chimerica. È Kant stesso a porsi questa questione nella seconda sezione de *Il conflitto delle facoltà*, intitolata *Il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica*. Essa difatti si apre con questa esplicita domanda: "Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio"[748]. Tale domanda, specifica il filosofo fin da subito, riguarda la storia morale della totalità degli uomini riuniti sulla terra in comunità e popoli, è di essi che ci si deve chiedere se si trovino in un progresso verso il meglio o meno. Porsi questa questione significa, quindi, tentare di fornire una predizione sugli eventi futuri dell'umanità, tentativo il quale dischiude, secondo il filosofo, tre vie possibili: o il caso in cui il genere umano viva un costante regresso verso il peggio, chiamato "terrorismo morale"; o il caso in cui esso progredisca costantemente verso il meglio e la sua destinazione morale, chiamato "chiliasmo"; oppure una terza via di eterna immobilità del genere, chiamata "abderitismo"[749]. Ora, Kant stesso dichiara che non è semplice profetizzare quale delle tre vie l'uomo stia percorrendo, poiché l'uomo è un essere libero al quale possiamo dire cosa egli debba fare ma non predire cosa farà. Non sarà certo l'esperienza, afferma poi Kant, a permetterci di predire una tra le tre vie, eppure si danno nel corso della storia eventi che permettono di intuire la tendenza umana che ne sta a fondamento. Ai giorni del filosofo, ad esempio, la Rivoluzione francese può essere vista come segno della disposizione morale dell'uomo e del volersi direzionare di quest'ultimo verso la propria libertà. Questo evento, agli occhi di Kant, rivela dunque il perseguimento di un fine morale che, idealmente, può essere intravisto come una possibile predizione della seconda via tra le tre sopra ricordate. Scrive il filosofo:

---

[746] I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. XI.

[747] Ivi, p. XV.

[748] I. KANT, *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 223.

[749] Cfr. Ivi, p. 225.

Ora io, pur senza le doti del veggente, affermo di poter predire al genere umano, in base alle figure e ai segni dei nostri giorni, il raggiungimento di questo fine e con ciò anche, di qui in poi, un suo progresso verso il meglio che non si trasformi più in un suo totale regresso. Infatti un tale fenomeno, nella storia degli uomini, non si dimentica più, poiché ha rivelato una disposizione e una facoltà al miglioramento della natura umana.[750]

Il genere umano, profetizza dunque con forza Kant, è in uno stato di progresso verso il meglio, il quale dischiude lo sguardo verso "tempi infiniti"[751] in cui l'uomo, vero fine della creazione, potrà ritornare ad abitare l'Eden perduto con il primo peccato dei progenitori, e potrà farlo in uno stato universale di diritto e di pace perpetua sulla terra. Tale ideale "non è una vuota chimera"[752], bensì una norma, un ideale da perseguire, ma che potrà essere raggiunto dall'umanità solo a seguito di sanguinosi conflitti e guerre, i quali lentamente dovranno essere diminuiti fino ad essere definitivamente rimossi in uno stato di pace perpetua, nel quale per l'uomo è un dovere entrare. È dunque un ideale cosmopolitico quello che viene a delinearsi in questo scritto, il quale, una volta raggiunto, sarà inoltre perpetuato educando costantemente i giovani al bene.
La risposta alla domanda formulata all'inizio del testo è dunque affermativa e la via per la quale il filosofo propende in quel luogo è quella da lui stesso lì chiamata "chiliasmo". Il versante secondo il quale, in quelle pagine, tale chiliasmo viene osservato è senza dubbio quello filosofico, visto lo specifico riferimento al diritto e alla politica. Come recitava il passo già ricordato de *La religione entro i limiti della sola ragione*, considerandolo secondo gli aspetti appena ricordati si tratta del "chiliasmo filosofico, che spera in uno stato di pace perpetua, fondato sulla federazione dei popoli come repubblica mondiale"[753]. È questo l'ideale sul quale ci soffermeremo nelle pagine di questo capitolo, tentando di comprendere cosa il filosofo intenda per questo concetto e come esso possa collegarsi all'ideale religioso del regno di Dio sulla terra. Nonostante il tema sia stato poco considerato dagli studiosi kantiani, anche in virtù del fatto che il termine compare poche volte negli scritti di quest'ultimo, esso assume un valore incredibile, anche e soprattutto oggi, secoli dopo Kant, in cui sembra ancora ben lontano dal realizzarsi e in cui invece i conflitti e le guerre sono ancora presenti in maniera evidente. Kant fu uno dei più grandi filosofi a soffermarsi sul progresso del genere umano e sull'ideale della pace e ancora oggi i suoi scritti possono cercare di individuare una possibile strada di superamento della violenza tramite mezzi razionali che guidino verso un ideale stato di pace perpetua. Ancora oggi, dunque, Kant può aprire lo sguardo umano a una speranza storica e razionale.
Per cercare di comprendere a pieno cosa Kant intenda per chiliasmo filosofico è opportuno soffermarsi brevemente sul primo luogo di apparizione di tale termine, ovvero *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. In tale scritto del 1784 il filosofo approfondisce l'ideale secondo il quale il genere umano vive nel corso della storia un costante progresso delle proprie disposizioni morali originarie. Egli tenta di individuare un "filo conduttore" della storia e lo fa attraverso lo sviluppo di nove tesi che ne chiariscono il percorso. La prima tesi, ad esempio, è significativa, in quanto recita: "Tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate a dispiegarsi un giorno in modo completo e conforme al fine"[754]. La seconda tesi, invece, chiarisce di quali disposizioni si tratti nel caso dell'uomo, dichiarando che esse sono finalizzate allo sviluppo della ragione, la quale tuttavia si sviluppa a pieno non nel singolo individuo ma nel genere umano, a causa della brevità delle singole vite. La terza tesi sostiene poi che sia stata la natura a volere questo per quanto riguarda l'uomo, generandolo come colui che dovrà "rendersi degno della vita"[755]. La quarta tesi afferma poi che la natura spinge ogni creatura a sviluppare a pieno le proprie disposizioni attraverso l'elemento dell'antagonismo, che nel caso dell'uomo è "l'insocievole socievolezza" che lo spinge al contempo a legarsi agli altri e a rifuggirli. È attraverso questo elemento conflittuale che

[750] Ivi, p. 231.
[751] Ivi, p. 232.
[752] Ivi, p. 234.
[753] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 35.
[754] I. KANT, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 30.
[755] Ivi, p. 32.

l'uomo è stato spinto a muoversi nel mondo e relazionarsi, anche attraverso le guerre, con gli altri popoli. Eppure, è proprio questo elemento conflittuale che dovrà progressivamente eliminarsi e ciò, come sostiene la quinta tesi, costituisce il principale problema per gli uomini, ovvero il risolvere questo problema al fine di costituire una "società civile che faccia valere universalmente il diritto"[756]. Tale forma di società, come sopra accennato, è appunto una società in cui l'elemento cardine sia la libertà di tutti i suoi membri. Ma l'essere umano è un "legno storto" dal quale risulta difficile costruire qualcosa di perfettamente dritto come uno stato universale di diritto[757] e infatti la soluzione dei conflitti e la realizzazione di tale stato è un problema che l'uomo riuscirà a risolvere solo molto tardi nella sua storia, come sostiene la sesta tesi. La settima tesi allarga poi la prospettiva al rapporto esterno tra stati, in cui deve essere fatto valere il diritto e la libertà di ognuno in modo universale. Al fine di ciò la guerra è, nel corso della storia, indispensabile, poiché è proprio a partire da essa che l'uomo deve intravedere la possibilità di una convivenza armonica e dunque realizzarla introducendo un assetto cosmopolitico. Ecco che, finalmente, l'ottava tesi presenta come fine del percorso la predizione di quella seconda via accennata poco sopra: "Si può considerare la storia del genere umano, in grande, come il compimento di un piano nascosto della natura volto ad instaurare una perfetta costituzione statale interna, e, a questo fine, anche esterna, in quanto unica condizione nella quale la natura possa completamente sviluppare nell'umanità tutte le sue disposizioni"[758], recita il testo. Essa presenta, per la prima volta servendosi del termine nella spiegazione successiva, il concetto di "chiliasmo della filosofia"[759], identificandolo nell'attesa di un miglioramento progressivo del genere umano, il quale apre alla speranza che un giorno l'intera umanità viva secondo un assetto cosmopolitico di pace perpetua. È difficile nell'esperienza quotidiana, scrive Kant, individuare elementi che ci consentano di prevedere un tale sviluppo, eppure alcuni segnali ci sono e consentono il subentrare della "speranza che […], infine, possa un giorno essere realizzato ciò che la natura ha per scopo supremo, cioè un universale assetto cosmopolitico, come il grembo in cui si svilupperanno tutte le disposizioni originarie del genere umano"[760]. È l'ottava tesi di questo trattato, dunque, ad esporre l'idea del chiliasmo filosofico come ideale meta socio-politica realizzabile nel futuro, la quale potrà garantire il prefetto sviluppo della disposizione morale dell'uomo e la costituzione, su questa terra, di un Eden politico perduto.
Come mostra Gerardo Cunico, il testo del 1784 appena ricordato esprime una chiara idea di cosa sia il chiliasmo filosofico, mostrando come esso indichi da un lato "l'aspettativa e la prognosi di una costituzione civile perfetta (interna ed esterna, ossia intrastatuale e interstatuale)"[761] e dall'altro "la considerazione della storia umana come attuazione progressiva di un 'piano della natura', ossia come un sistema teleologico che ha per principio (ossia come 'scopo supremo' o 'intento finale') una costituzione siffatta e la sua realizzazione completa"[762]. In tal modo, sottolinea lo studioso, il concetto implica la sfera del diritto pubblico e della politica come dimensione di instaurazione di quest'ultimo e della storia filosofia come considerazione teleologica indirizzata alla costituzione di una specifica forma di stato[763]. Nel trattato appena ricordato, dunque, Kant si sofferma sulla possibilità dell'instaurazione di uno stato politico e civile in cui sia fatto valere il diritto in modo universale e, come accennato, sarà solo la repubblica a garantire una tale forma di governo. Solo in essa si potrà superare lo stato di natura giuridico da cui gli stati partono e che progressivamente devono abbandonare, giacché in esso l'elemento dominante è il conflitto e la guerra. Solo realizzando, invece, uno stato cosmopolitico di diritto si raggiungerà una situazione di pace e sicurezza perenne e l'uomo potrà realizzare la propria disposizione morale e raggiungere la propria destinazione ideale. Scrive Cunico riguardo all'idea di chiliasmo filosofico affermata dall'ottava proposizione del testo:

---

[756] Ivi, p. 34.
[757] Cfr. Ivi, pp. 35-36.
[758] Ivi, p. 39.
[759] Ibidem.
[760] Ivi, p. 41.
[761] G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, cit., p. 67.
[762] Ivi, pp. 67-68.
[763] Cfr. Ivi, p. 68.

Il termine 'chiliasmo', impiegato nella prop. 8, indica che è uno stato di perfezione (giustizia) politica e cosmopolitica, richiesto sia dall'idea del diritto pubblico sia dal bisogno individuale e collettivo di 'quiete e sicurezza', ciò a cui è rivolta l'aspettativa e la speranza dell'umanità intera (non solo del filosofo), che guarda con interesse partecipe al proprio futuro.[764]

Tale ideale stato di perfezione e giustizia da perseguire, tuttavia, rimane secondo Kant una speranza, sempre proiettata verso un futuro possibile miglioramento. Non si tratta però di un'utopia, bensì di un progressivo avvicinamento, lento e costante, verso questo stato di perfezione, che dunque ne individua un possibile raggiungimento nel futuro, dando così un senso alla storia individuandone un possibile filo conduttore. Una volta raggiunto tale stato allora l'uomo sarà giunto alla propria destinazione, la quale è innanzitutto una destinazione morale, ovvero un pieno sviluppo della disposizione al bene, garantito dallo stato politico faticosamente realizzato.
L'idea di chiliasmo filosofico sviluppata per la prima volta in *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, specificamente nell'ottava tesi, segna poi il modo in cui tale concetto verrà sviluppato negli anni successivi da Kant. Nello specifico, sottolinea sempre Cunico, a partire da qui viene a svilupparsi un percorso che, attraverso la filosofia della storia e del diritto, sviluppa l'ideale perseguimento umano di tale destinazione finale, già formulata in quella tesi. Il percorso teleologico sviluppato da Kant individua certamente il fine nella costituzione giuridica ideale, sia dal punto di vista politico che da quello cosmopolitico, ma mira anche al raggiungimento della pace che egli espone nel suo *Per la pace perpetua*, testo con il quale concluderemo questo capitolo, in quanto è in esso che si mostra maggiormente la possibile similitudine tra la repubblica mondiale di pace e il regno di Dio sulla terra. Ad esempio, il concetto ritorna in maniera implicita nello scritto *Sul detto comune*, e in maniera invece esplicita nello scritto sulla religione, nel quale esso identifica il percorso verso una repubblica di popoli liberi e confederati. Tuttavia, sottolinea Cunico, anche gli scritti successivi che non usano direttamente il termine "chiliasmo filosofico" sono significativi per lo sviluppo di questo concetto. In tutti questi scritti, questo ideale si identifica sempre con un dovere, ovvero quello umano di uscire dallo stato di natura giuridico e dirigersi verso una confederazione globale pacifica. Anche nella *Metafisica dei costumi*, all'interno della *Dottrina del diritto*, questo è concepito come l'imperativo categorico della ragione che ci spinge a realizzare uno stato perfettamente conforme al diritto[765]. In un certo senso, mostra Cunico, anche lo scritto *Sul detto comune* rivela un implicito riferimento all'ideale formulato dal chiliasmo filosofico, principalmente quando il filosofo indica la responsabilità di ogni generazione di lavorare affinché la posterità sia migliore dal punto di vista morale e non solo, educandola continuamente al bene[766]. Tuttavia, mostra lo studioso, sempre all'interno della *Metafisica dei costumi* sembrano esserci opinioni contrastanti riguardo all'ideale pace perpetua stabilita dal chiliasmo filosofico. Ad esempio il paragrafo 61 della *Dottrina del diritto* sembrerebbe individuare quest'ultima come un qualcosa di inattuabile, un ideale irraggiungibile, infatti nel testo manca la presenza esplicita della parola "speranza". Eppure, questa presunta negazione non è, di fatto, un'eliminazione dell'ideale, bensì un ulteriore tentativo di affermare come il raggiungimento della destinazione ultima dell'uomo non possa essere oggetto di sapere[767].
Sulla possibilità della conoscenza del futuro e della sua predizione Kant dedica diversi passi nei suoi scritti. Cunico mostra come ad esempio nel terzo capitolo de *La religione entro i limiti della sola ragione* affermi che la predizione di un futuro migliore non possa essere fatta con certezza calcolabile, bensì solamente attraverso il mostrare all'uomo con decisione il suo dovere morale. Oppure nell'*Antropologia*, sopra citata, secondo lo studioso Kant mostra come il possibile raggiungimento futuro della meta morale finale dell'uomo non possa essere garantito a priori. Nel *Conflitto delle facoltà*, Kant pone invece il problema del futuro dal punto di vista del sapere, affermando che è possibile pronosticare il futuro che ci attende attraverso l'osservazione di casi storici che rivelino una

[764] Ivi, p. 70.
[765] Cfr. Ivi, p. 77.
[766] Cfr. Ivi, p. 77.
[767] Cfr. Ivi, p. 78.

particolare tendenza[768]. Quest'ultimo sembra dunque essere l'unico testo in cui il filosofo si esprime in maniera positiva riguardo alla possibilità di predire il futuro, eppure in molte altre opere Kant scrive tenendo dinnanzi agli occhi il futuro e anticipandolo nelle proprie parole. Il processo che il filosofo segue nel fare ciò è, comunque, sempre il medesimo: si parte da un'idea della ragione, si passa per una dinamica eziologica ipotetica costruita su dati reali e si giunge infine a una predizione del futuro basandosi su segni storici che rivelino tendenze[769].
Interessante è inoltre notare come, all'interno delle opere kantiane di filosofia della storia, la riflessione si concentri alle volte sul miglioramento morale del singolo individuo e altre volte invece sul miglioramento dell'intero genere. In verità, tuttavia, che il filosofo ponga maggiormente l'attenzione sul primo o sul secondo aspetto, sul miglioramento interiore o esteriore, conta ben poco, in quanto in entrambi i casi vi è sempre l'idea di fondo che le due cose finiscano poi per proseguire assieme. Si prenda la *Religione* come esempio. Lì il filosofo parte da un miglioramento interiore di ogni singolo individuo, nel tentativo di quest'ultimo di estirpare il male radicale, ma poi individua la possibilità di una definitiva vittoria sul male solo nella perfetta comunità etica, nel regno di Dio sulla terra. Ciò ripresenta il percorso che Kant ripropone, in maniera più implicita, in tutti gli altri scritti, in cui certamente l'attenzione è posta maggiormente sulla dimensione storica e dunque sulla specie umana e non sul singolo individuo, bensì comunque il punto di partenza è sempre una *metànoia* interiore del soggetto nella legge. Anche nella *Critica della capacità di giudizio* il filosofo mostra come il fine del chiliasmo filosofico (termine non utilizzato nell'opera) sia lo sviluppo di istituzioni civili, ma stabilisce anche che ciò potrà darsi solo qualora l'uomo si comprenda come fine della creazione[770]. Dunque, nonostante l'attenzione al singolo negli scritti di storia e diritto sembri passare in secondo piano, non bisogna mai dimenticare come per Kant l'impianto teleologico della storia, destinata idealmente allo stato universale di diritto, parta sempre dall'impegno interiore del singolo a sviluppare le proprie disposizioni razionali.
Questo impegno a migliorarsi, nel singolo e poi nella specie, è dunque finalizzato certamente a una repubblica mondiale in cui si faccia valere il diritto, ma specialmente al raggiungimento di una dimensione di pace perpetua. Il chiliasmo filosofico, pertanto, è una prospettiva che legge la storia umana seconda un'impronta finalistica, destinata all'esercizio del diritto a livello cosmopolitico, che garantisca lo sviluppo delle disposizioni al bene degli uomini, ma soprattutto che sia portatrice di pace a livello mondiale. Sicché "la meta della 'pace perpetua' è concepita come conseguenza di un assetto dei rapporti interurbani e internazionali adeguato all'idea del diritto, che deve essere instaurato nel corso della storia attraverso l'impegno consapevole degli uomini"[771]. Al fine di raggiungere la pace perpetua, come si accennava, anche la guerra riveste un ruolo funzionale. Secondo Kant, come sottolinea nuovamente Cunico, è necessario distinguere tra la guerra e il conflitto. La guerra è solamente una forma illegittima di conflitto, avversaria del diritto e della morale. Il conflitto, differentemente, è parte integrante della vita umana, essendo ciò che le permette movimento e dinamicità. Eppure, nonostante la guerra sia una forma di conflitto illegittimo poiché contraria al diritto, essa è vista dal filosofo come un elemento strutturale della vita, in quanto legato alla tendenza umana al male, ma che deve comunque essere superato a partire dai doveri imposti dalla ragion pratica a ogni individuo. La guerra sembra presentarsi in Kant anche come un elemento positivo per il progresso umano in tutti i suoi aspetti, soprattutto per il fatto che nel corso della storia essa ha consentito ai popoli di emanciparsi dalla loro sedentarietà e muoversi nel mondo con la volontà di allargare i propri confini. La pace che la dottrina del chiliasmo individua come meta ideale della storia, tuttavia, non elimina affatto il conflitto, bensì se ne serve per affermarsi. Anche nella dimensione di pace perpetua, infatti, il conflitto continua a permanere, tuttavia regolato dalle norme della ragione. La pace come compito, dunque, è tutt'altro che quiete e stasi, bensì è una forma di "equilibrio dinamico"[772], che va perseguito attraverso un processo di impegno morale di ognuno e la

[768] Cfr. Ivi, pp. 82-83.
[769] Cfr. Ivi, p. 86.
[770] Cfr. Ivi, p. 90.
[771] G. CUNICO, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, cit., p. 323.
[772] Ivi, p. 319.

sottomissione di tutti alle leggi della libertà. Solo allora si verrà a sviluppare un regno della ragion pratica.
In questo discorso di progressivo raggiungimento della pace, dunque, sembra manifestarsi un discorso ambivalente nei testi kantiani riguardo al ruolo della guerra. Da un lato essa appare come manifestazione suprema del male radicale umano, la quale impedisce il progresso del genere; dall'altro lato il male della guerra viene intravisto come mezzo, attribuendo dunque ad essa un ruolo teleologico positivo come stimolo di civilizzazione[773]. Questo aspetto positivo della guerra emerge anche in un passo della *Critica della capacità del giudizio*, in cui il filosofo afferma:

> È inevitabile la guerra […] essendo un tentativo inintenzionale (suscitato da passioni sfrenate) da parte degli uomini, ma forse ben nascostamente intenzionale, da parte della saggezza suprema, se non di istituire, quanto meno di preparare la legalità, congiunta con la libertà degli stati, e così l'unità di un sistema moralmente fondato.[774]

La guerra sembra così posta all'interno di un processo teleologico guidato dalla provvidenza, in cui anch'essa diventa mezzo in vista di un fine. Eppure, ciò non significa che essa non debba essere eliminata. Il chiliasmo della filosofia sviluppato da Kant individua dunque certamente un valore positivo della guerra, in quanto mezzo, ma afferma anche con decisione che essa dovrà progressivamente essere rimossa. Per risolvere il problema della guerra, come dichiarerà lo scritto *Per la pace perpetua*, si dovranno innanzitutto riportare i conflitti alla loro dimensione legittima, ovvero sottomessa alle leggi della ragione, istituendo tribunali che possano assumersi l'onere di risolvere tali conflitti in maniera non violenta, ma sempre e solo secondo le norme del diritto e in modo valido e accettabile da tutti universalmente. Nell'ambito politico, dunque, la possibile soluzione dei conflitti illegittimi passa attraverso l'adozione della giustizia civile e della giustizia internazionale, attraverso l'istituzione di una costituzione cosmopolitica[775]. In questo progresso ideale della specie umana, il quale secondo il filosofo tedesco si mostra esplicitamente solo nella dimensione esteriore della giustizia politica e del diritto, al fine di giungere all'ideale meta cosmopolitica di pace occorrerà umanizzare le guerre, per poi renderle sempre più rare e infine abolirle completamente. Chiaramente questo ideale è di difficile attuazione a causa del male radicale che affligge l'animo umano, eppure il filosofo si mostra speranzoso, affermando, come già detto, che alcuni eventi storici, quali la Rivoluzione francese, mostrano l'aspirazione umana al bene. Sicché, cambiando prospettiva, possiamo dire in definitiva che secondo Kant "il vero responsabile del progresso del diritto non è più l'antagonismo della natura umana, ma l'aspirazione alla giustizia, quindi un'azione della libertà"[776].
Si giunge così al testo fondamentale nel quale tutte le idee e i concetti propri del chiliasmo filosofico trovano una descrizione sintetica e definitiva: lo scritto del 1795, intitolato *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*. Già nel titolo, dunque, è evidente il rimando al chiliasmo della filosofia, in quanto il filosofo individua l'opera come un "progetto filosofico" nel quale predire il corso degli eventi e dichiarare la meta ideale da raggiungere per l'umanità. Il breve trattato si divide in diverse sezioni, la prima delle quali sviluppa alcuni articoli preliminari per la pace perpetua tra gli stati. Già tra questi articoli preliminari, esposti nella forma di singole tesi poi argomentate, si presentano elementi essenziali per il prosieguo del trattato. Basti pensare alla terza proposizione, la quale recita: "Gli eserciti permanenti (*miles perpetuus*) devono col tempo scomparire del tutto"[777]. Il motivo per il quale tali eserciti debbano progressivamente sparire è che essi minacciano continuamente la guerra tra stati, la quale in un futuro di pace non può più essere ammessa. Lungo la medesima linea di pensiero si muove poi la quinta proporzione, nella quale il filosofo afferma con

---

[773] Cfr. Ivi, pp. 324-325.
[774] I. KANT, *Critica della capacità di giudizio*, cit., p. 749.
[775] Cfr. G. CUNICO, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, p. 336.
[776] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 254.
[777] I. KANT, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 165.

forza che nessuno stato deve servirsi della forza per intromettersi nel governo di un altro stato[778], oppure anche la sesta, nella quale si afferma che nel caso di stati in conflitto tra loro essi non possono servirsi di "stratagemmi infami" e ostili che neghino la possibilità di una fiducia nella futura pace. A seguito di questa prima sezione introduttiva, il filosofo espone nella seconda sezione gli articoli definitivi per la pace perpetua. Il primissimo articolo afferma con forza quanto già ricordato: "La costituzione civile di ogni stato deve essere repubblicana"[779]. I principi, infatti, che dovranno guidare questa costituzione cosmopolitica ideale saranno, secondo Kant: la libertà, la dipendenza di ognuno dalla legislazione universale e l'eguaglianza. L'unica forma di governo in grado di garantire tutto ciò è, agli occhi del filosofo, la repubblica. Kant è dunque fermamente convinto del fatto che la costituzione repubblicana sia l'unica a poter garantire l'affermazione della pace. Il motivo è presto spiegato: i sudditi di tale governo sono i cittadini, il consenso dei quali è richiesto per scegliere se iniziare una determinata guerra o meno. In virtù di ciò, essendo i cittadini consapevoli del fatto che saranno i più afflitti dalle tragedie portate dalla guerra, difficilmente essi accetteranno volentieri una tale situazione. In un caso diverso invece da quello della repubblica, fare la guerra sarà "la cosa più facile del mondo, perché il capo non è membro dello stato, bensì il suo proprietario, e con la guerra non dovrà rinunciare neanche alla più piccola parte dei suoi banchetti, delle sue cacce, delle sue residenze estive, feste di corte e via dicendo, e dunque può dichiarare guerra per cause insignificanti"[780]. Il secondo articolo per la pace perpetua, invece, introduce la prospettiva cosmopolitica affermando che si dovrà costruire un federalismo di liberi stati sul quale fondare il diritto di tutte le genti. Si tratta, dunque, dell'affermazione di una confederazione di popoli in grado di permettere all'uomo di dominare il cattivo principio presente dentro di sé e ridare così un valore universale alla parola "diritto". Tale forma di confederazione, sottolinea Kant, è finalizzata ad assicurare la libertà a tutti gli stati confederati ed è una confederazione pacifica, non cioè un semplice trattato di pace che pone fine a una sola guerra, bensì una confederazione pacifica che ponga fine a tutte le guerre in modo perenne. Affinché ciò possa avvenire, però, vi è la necessità che tutti gli stati si privino della propria libertà selvaggia e si sottomettano a una legislazione universale, così da formare appunto una tale confederazione che toccherà infine tutti i popoli presenti sulla terra[781]. Ecco che, qualora quanto affermato dal secondo principio si realizzasse, il terzo principio professa come in una tale condizione l'uomo realizzerebbe se stesso in quanto cittadino del mondo, al quale deve essere dunque garantito un "diritto cosmopolitico" di ospitalità universale[782]. Tale diritto garantirà al cittadino del mondo di non essere mai trattato in maniera ostile qualora giungesse sul suolo di un popolo straniero. Si badi che il filosofo sta qui parlando di un semplice diritto di visita, ovvero della possibilità dell'uomo di camminare l'intera superficie terrestre senza che ciò lo comprometta in alcun modo, non del diritto di stabilirsi, senza alcuna regolazione, in un territorio straniero in modo perenne. L'affermazione di questo diritto, agli occhi di Kant, permetterà la velocizzazione del realizzarsi di una costituzione cosmopolitica. Quest'ultima, tuttavia, è già oggi possibile da intravedere, in quanto la violazione dei diritti compiuta in un determinato luogo del mondo viene percepita e sofferta anche a grandi distanze, dimostrando che "l'idea di un diritto cosmopolitico non è un modo chimerico e stravagante di rappresentarsi il diritto, ma un necessario completamento del codice non scritto sia del diritto dello stato che del diritto delle genti, per il diritto pubblico degli uomini in generale, e così per la pace perpetua, verso cui si può sperare di trovarsi in continuo avvicinamento solo a questa condizione"[783]. Infine, un breve sguardo lo merita anche il *primo supplemento* posto a conclusione del trattato, intitolato *Sulla garanzia della pace perpetua*. In esso il filosofo riprende un tema presente già nella terza *Critica*, ovvero quello della finalità di natura. Tale supplemento si apre infatti con l'affermazione che la natura rivela la finalità, perseguita attraverso il far sorgere la discordia tra le persone, di portare in futuro alla concordia e all'armonia tra tutte le genti. Ciò, considerando il corso

[778] Cfr. Ivi, p. 166.
[779] Ivi, p. 169.
[780] Ivi, p. 171.
[781] Cfr. Ivi, pp. 173-176.
[782] Ivi, p. 177.
[783] Ivi, p. 179.

del mondo, è quel che si può chiamare provvidenza, afferma il filosofo, la quale non è un qualcosa che possiamo conoscere, bensì un qualcosa che dobbiamo necessariamente pensare. Gli uomini, dunque, sembrano apparire come personaggi all'interno del grande palcoscenico della natura, dei quali essa si serve per raggiungere i propri scopi. Essa si è dunque preoccupata che essi potessero vivere ovunque nel mondo, con la guerra li ha portati a popolare ogni angolo di quest'ultimo e a rapportarsi l'un l'altro, progredendo. Ma la natura, una volta fatto ciò, contribuisce anche allo sviluppo della pace e del bene nel mondo. Essa favorisce uno scopo morale, facendo sì che l'uomo scelga di seguire il dovere senza però privarsi della propria libertà, rafforzando così il diritto dello stato, delle genti e cosmopolitico[784]. La natura, pertanto, secondo Kant vuole che il diritto raggiunga il potere supremo. È in quest'ottica che, sottolinea Cunico, è possibile intravedere nella natura "una finalità connessa e subordinata allo scopo morale oggettivo dell'uomo"[785] in cui tutto ciò che accade sembra mirare alla formazione di rapporti giuridici in ambito cosmopolitico. Così nel meccanismo della natura si esibisce la possibilità e dunque il dovere di raggiungere lo stato di pace perpetua. Chiaramente tale possibilità non può essere conosciuta con certezza, bensì il fatto che sia possibile elimina la concezione secondo la quale la pace perpetua è mera utopia e dischiude l'uomo al dovere di impegnarsi a favorirla.
Questa dunque, in sintesi, la dottrina del chiliasmo filosofico esposta da Kant in varie opere. L'idea offre una chiara impronta teleologica della storia, rivolta in modo speranzoso a un futuro cosmopolitico di pace perpetua, quest'ultima garantita da alcune norme esposte dal filosofo nel suo celebre progetto appena ricordato. Tutto ciò ricorda, per certi versi, ciò che Antonio Rosmini chiamava "indefinito morale". Attraverso quest'ultimo concetto Rosmini pensava l'essere umano come strutturalmente attratto e orientato verso la perfezione morale, in direzione della quale progredisce (sia a livello individuale che comunitario) costantemente, servendosi di Dio come modello. Ecco dunque le similitudini con le opere kantiane. Tuttavia, queste similitudini sembrano riguardare la dottrina kantiana del chiliasmo teologico, piuttosto che quella del chiliasmo filosofico. Tale forma di progresso individuata dal filosofo italiano, infatti, lega a sé anche il desiderio umano. Quest'ultimo, come i più grandi pensatori hanno compreso, è sempre aperto verso un orizzonte infinito e il progresso costante del genere, orientato verso un ideale futuro da raggiungere, presenta tale desiderio di infinità anche a livello concreto e storico, indicando all'uomo e la meta del proprio percorso. L'essere umano è allora un arco teso verso un orizzonte trascendentale, desideroso di infinito, sicché nulla di finito può soddisfarlo pienamente. Affinché questo desiderio non si trasformi in disperazione, serve dunque un catalizzatore che mantenga viva la speranza umana di realizzarlo. Ecco che questo, agli occhi di Rosmini, è Dio, mentre invece Kant parlerebbe di "sommo bene assoluto", ovvero la felicità realizzabile per l'uomo giusto nella vita dopo la morte grazie all'aiuto di Dio. Solo la dimensione trascendente riserva pertanto al desiderio il suo oggetto intenzionale adeguato. Qualora invece, secondo Rosmini, quest'ultima venisse a mancare e il desiderio fosse costretto alla dimensione finita, come si è di fatto sperimentato nella storia a seguito dei fenomeni ateistici di massa, la convinzione umana di poter ricondurre l'infinito nel finito, di realizzare il "paradiso sulla terra", porterebbe solamente a rivoluzioni sanguinose e violente[786]. Ecco che allora ciò sembra dischiudere una possibile critica della dottrina kantiana del chiliasmo filosofico, apparentemente manchevole di un riferimento trascendente, approvando invece maggiormente quella del chiliasmo teologico. Eppure, l'utilizzo kantiano del termine chiliasmo non deve passare inosservato. Utilizzando il termine sinonimo di "millenarismo", afferma Cunico, il filosofo si sta dunque riferendo in modo diretto alla dottrina escatologica cristiana del regno di Dio sulla terra[787]. Il legame tra i concetti di chiliasmo e regno di Dio è, ovviamente, più immediato in riferimento al chiliasmo teologico, mentre sembra forzato per quanto riguarda la dottrina del chiliasmo filosofico. Tuttavia, mostra Cunico, vi sono luoghi delle opere kantiane che con fermezza legano anche l'idea

[784] Cfr. Ivi, p. 184.
[785] G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, cit., p. 91.
[786] Riguardo a questi argomenti del filosofo italiano si considerino soprattutto le opere *La società e il suo fine* e la *Teosofia*.
[787] Cfr. G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, p. 93.

del progresso giuridico all'ideale del regno di Dio sulla terra. Lo studioso porta come esempio un passo delle lezioni di etica in cui il filosofo afferma che nel momento in cui la natura umana raggiungerà la propria destinazione ideale e il proprio sviluppo perfetto, allora si realizzerà il regno di Dio sulla terra, in cui sarà la coscienza interiore a governare il diritto e l'equità e non invece un potere autoritario[788]. Chiaramente però, mostra lo studioso, il passo in questione si riferisce in maniera principale al perfezionamento morale del genere umano, mentre invece l'aspetto giuridico-politico sembra passare in secondo piano, quindi non può essere assunto come esempio testuale concreto della concordanza dei due concetti che stiamo ora considerando. Allo stesso modo nell'*Antropologia* Kant espone la medesima concezione di un regno di Dio come luogo realizzatosi quando l'uomo avrà raggiunto la perfezione del proprio sviluppo morale, resa possibile dall'assetto giuridico cosmopolitico pacifico come presupposto. Questo permetterà sulla terra la realizzazione del regno dei cieli e sarà l'uomo ad avere la responsabilità di realizzarlo il prima possibile, giacché all'uomo è data la possibilità di fare del luogo in cui si trova un paradiso o un inferno[789]. Tuttavia, altri passi delle opere kantiane sembrano distinguere in maniera netta il concetto di regno di Dio da quello della confederazione giuridica globale. Ad esempio, mostra Cunico[790], la terza sezione della *Religione*, distinguendo comunità etica da comunità giuridica, sembra impedire in modo netto un'assimilazione dei due concetti. Eppure, nonostante questa ambivalenza vi sono altri luoghi che affermano con chiarezza come il regno di Dio e il regno di pace perpetua formulato dal chiliasmo filosofico possano essere assimilati. Nello specifico è proprio il trattato *Per la pace perpetua* a consentire tale assimilazione. In esso si professa all'uomo il dovere di aspirare e perseguire il raggiungimento del regno della ragione pratica, tale dovere discende dal riconoscimento interiore della legge e permette di ambire al regno di pace perpetua professato dal chiliasmo. In quest'ottica il regno della giustizia e della pace, ovvero il regno della ragion pura pratica, è il vero oggetto del volere divino e dunque è identificabile con il regno di Dio. Essendo infatti la legge, come già detto, autentica parola di Dio *in interiore homine*, tentare di instaurare una dimensione cosmopolitica fondata sul rispetto universale di essa diventerà assimilabile al fondare un regno del bene, ovvero un regno di Dio, sulla terra, il quale garantirà la difesa perenne della pace. Scrive Cunico riguardo all'ideale regno della giustizia:

> Esso rappresenta l'attuazione di quanto prescritto dalla legge morale per la sfera del rapporto tra gli arbitri umani, e quindi della destinazione morale dell'umanità, stabilita dalla saggezza divina creatrice/legislatrice (coincidente con la ragione pratica stessa): il 'regno della ragione pratica pura' è il 'regno di Dio […] e da esso discende l'idea normativa e teleologica del regno del diritto ovvero della 'giustizia', che ne è una dimensione essenziale e specifica.[791]

Sicché l'ideale regno della ragione pratica costituirebbe la diffusione e la solidificazione della legge interiore, ovvero della voce divina, anche nel mondo esteriore, nelle relazioni tra i singoli e gli stati, in un cosmopolitismo diffuso e in una condizione di pace e armonia. In alcuni passi del progetto *Per la pace perpetua*, inoltre, si chiarifica come il raggiungimento della meta ideale del chiliasmo filosofico sia anche la destinazione verso la quale è orientata l'intera creazione. Addirittura, come si è cercato di ricordare poco sopra, Kant figura una natura che si serve degli uomini come personaggi per raggiungere questa meta ideale della ragion pratica. Così facendo, il tutto assume un aspetto teologico, non a caso Kant si serve del termine "provvidenza" per parlarne, sicché il regno della giustizia idealmente raggiungibile può a buon diritto essere assimilato a un ideale regno di Dio sulla terra.
È pertanto innegabile, come sottolinea chiaramente Cunico[792], che vi sia nella filosofia kantiana un legame molto solido tra la civilizzazione e la moralizzazione dell'umanità, tra lo sviluppo della comunità giuridica ideale e del perfezionamento morale del genere umano. Questo legame tra

[788] Cfr. Ivi, p. 94.
[789] Cfr. Ivi, p. 95.
[790] Cfr. Ivi, p. 96.
[791] Ivi, p. 97.
[792] Cfr. Ivi, p. 98.

dimensione morale e giuridica dell'umanità, all'interno della destinazione ideale professata dal chiliasmo della filosofia, è dunque molto forte, ma esso può includere in sé anche la dimensione religiosa, in quanto può condurre alla realizzazione del regno di Dio sulla terra, chiarito fin dal trattato sulla religione come un regno di perfezione morale. Concependo difatti la realizzazione giuridica universale del diritto come presupposto per la realizzazione del perfezionamento morale del genere umano si intravede allora la similitudine tra il regno di pace perpetua e il regno di Dio, professato appunto come un regno morale. Sulla terra allora, anche secondo il versante filosofico della dottrina, è data all'uomo la possibilità e la responsabilità di realizzare il regno di Dio, impegnandosi nello sviluppare un contesto di pace e armonia, recuperando così l'Eden perduto con il male iniziale della storia, ma che proprio attraverso il ruolo strumentale del male potrà riportare al luogo di pace dal quale il genere originariamente proviene secondo la Bibbia. In tal modo, afferma lo studioso, la pace perpetua garantita dal raggiungimento del regno della ragione pratica è da un lato il "sommo bene politico" e lo "scopo finale della dottrina del diritto"[793]; dall'altro, se perseguita attraverso "l'instaurazione di una 'comunità retta da leggi della virtù', ossia di un 'regno di dio sulla terra' che suggelli la vittoria del bene sul male"[794], essa è "sommo bene etico" e scopo finale del genere umano. Il paragone tra il regno di pace perpetua e il regno di Dio si fa allora più chiaro, in quanto in entrambi i casi si tratta di una pacificazione che garantisca lo sviluppo e il dominio della disposizione umana al bene formando una repubblica mondiale governata dalle leggi della virtù. Ecco che dunque la filosofia kantiana, una volta ancora, rivela una concreta via etica per la realizzazione del regno di Dio su questa terra, non più solo nel regno di Dio professato dalla *Religione* o dal regno dei fini della *Fondazione*, bensì anche dal regno ideale di pace perpetua esposto dalla dottrina del chiliasmo filosofico. Scrive a riguardo Cunico:

> Questa pace etico-religiosa, da porsi in parallelo con quella 'fondata su una confederazione di popoli come repubblica mondiale', deve coincidere con l'ideale (regolativo) di 'un compiuto miglioramento morale dell'intero genere umano' […], e quindi deve includere una pacificazione etica intrapersonale e interpersonale e una pacificazione religiosa intraconfessionale e interconfessionale, cioè una vittoria del principio del bene universale sulla tendenza all'interesse singolare e particolare. Tale vittoria va vista come conclusione ideale di un processo di liberazione dalla signoria del male morale che conduce ad una 'repubblica universale secondo leggi della virtù', la quale a sua volta coincide con la libertà sotto la signoria del principio buono.[795]

La pace dunque difende la libertà dagli influssi esterni e dal male radicale che affligge l'animo. Realizzarne pertanto un regno esteriore significa realizzare un regno di Dio sulla terra in cui a dominare sarà il buon principio. Per questi motivi, ancora oggi la prospettiva offerta dal chiliasmo filosofico manifesta un grande valore e una grande attualità. Il filosofo pone uno sguardo critico e diretto alla guerra e ai conflitti che caratterizzano il mondo esterno, indicando una via per la possibile soluzione di essi, non attraverso utopie o idee fantasiose poco concrete, bensì tramite soluzioni razionali, che partano dalla struttura stessa a priori dell'umano, avendo illuministicamente fiducia nel fatto che un giorno la ragione sia destinata a trionfare nel suo regno. Le soluzioni kantiane sono dunque illuminanti ancora oggi in cui, in tempi in cui il regno sembra ancora lontano dal realizzarsi e l'uomo si trova ancora a combattere violentemente i propri simili, la dottrina kantiana del chiliasmo filosofico può offrire:

> Un orizzonte aperto ad una speranza non illusoria e non infondata, strappata alla tentazione paralizzante della disperazione, capace di orientare e di motivare positivamente, per indicare un'alternativa alle vie della forza bruta e dell'insolente prevaricazione e far uscire dagli incubi di un passato che sembra non finire mai.[796]

---

[793] G. CUNICO, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, cit., p. 320.
[794] Ibidem.
[795] Ibidem.
[796] Ivi, p. 339.

6.5 La dimensione teologica della speranza: il chiliasmo teologico

Accanto alla dimensione storico-politica del chiliasmo filosofico, si dà tuttavia anche una dimensione etico-religiosa, sviluppata appunto dal chiliasmo teologico. Entrambe riguardano una possibile risposta alla domanda sulla speranza ed entrambe prospettano, in maniere al contempo simili e differenti, la prospettiva della libertà come ideale da raggiungere. I due versanti della dottrina del chiliasmo, è importante sottolinearlo, per quanto differenti non procedono lungo due prospettive opposte, bensì perseguono il medesimo obiettivo. Sicché per pensare a una possibile libertà assoluta del genere umano, e dunque un ideale regno di perfezione, essi dovranno allora essere considerati in unità, come due dimensioni della medesima speranza.
Anche il chiliasmo teologico prospetta infatti una speranza per il futuro, ma la osserva principalmente da un punto di vista etico e morale. Esso infatti, come si legge nella prima parte de *La religione entro i limiti della sola ragione*: "Fa assegnamento sul completo miglioramento morale di tutto il genere umano"[797]. Tale forma di affidamento mira dunque al perfezionamento morale del genere umano, attraverso il quale, ed ecco il regno ideale che viene a costituirsi, l'umanità potrà raggiungere il regno di Dio sulla terra. La somiglianza con la prima forma di chiliasmo, dunque, sembra molto evidente, tuttavia sono presenti anche alcune differenze. Gerardo Cunico, nei suoi studi, si sofferma a lungo su questa dimensione del chiliasmo, approfondendone le caratteristiche e le problematiche. L'idea fondamentale, che condividiamo con lo studioso[798], è che tale definizione di chiliasmo teologico, riportata poco sopra, coincida con il concetto di regno di Dio sulla terra formulato dalla terza sezione del testo, approfondita precedentemente[799], legando dunque l'idea del progresso morale a quella religiosa e comunitaria del regno di Dio come comunità etica. Ma allora, si chiede lo studioso, perché il filosofo di Königsberg decide di affiancare al termine chiliasmo, il quale già rimanda al regno millenario di Dio sulla terra, il termine "teologico", differenziando inoltre quest'ultimo da una forma filosofica di tale concezione?[800]. Un motivo è l'evidente riferimento a Dio solamente in uno dei due versanti della dottrina, in quanto solo quest'ultimo può essere pensato come signore di tale regno. L'uomo deve comunque sforzarsi nel raggiungimento di questa comunità ideale, ma non può essere pensato come legislatore per i motivi già ricordati, ovvero per il fatto che non potrà fornire che leggi esteriori e non sarà in grado di giudicare le intenzioni delle azioni altrui. Il motivo principale, però, resta il fatto che l'affermazione del regno sulla terra potrà essere garantita solamente dalla diffusione universale della autentica fede religiosa, ovvero quella nella religione morale. Ciò non viene affermato, come visto, nella dottrina del chiliasmo filosofico, in cui non emerge né tale necessità di una fede morale, né tantomeno un riferimento diretto a Dio, sebbene comunque il regno di pace che esso prospetta possa essere, come visto, assimilato a un ideale regno terrestre di Dio. Cunico sintetizza le similitudini e le differenze tra i due versanti della dottrina scrivendo:

> In sintesi: sia la comunità giuridica perfetta sia quella etica possono essere intese come forme della 'signoria' (morale) di Dio sul mondo (umano) e quindi come 'regno di Dio sulla terra'; tuttavia la prima deve escludere dai suoi principi ogni riferimento diretto a Dio […], ed è quindi un tale 'regno di Dio' solo indirettamente o implicitamente (se si vuole usare la formula di Bloch: un 'regno di dio senza Dio'); la seconda invece deve includere il riferimento a Dio nei suoi stessi principi, ossia si basa sui postulati della religione razionale […], ed è quindi un 'regno di Dio sulla terra' in modo del tutto diretto ed esplicito.[801]

---

[797] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 35.
[798] Cfr. G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, p. 100.
[799] Cfr. capitolo 4.4.
[800] Cfr. G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, p. 101.
[801] Ivi, p. 103.

Per quanto, dunque, le due prospettive vadano tenute assieme per avere un quadro complessivo della teleologia morale kantiana, sussistono delle differenze tra di esse. Entrambe postulano una speranza, la prima in un'ottica politica, la seconda invece in chiave teologica. Quest'ultima riguarda certamente la destinazione finale del mondo, dunque secondo una prospettiva escatologica, individuando però anche una possibile attuazione del regno di Dio sulla terra inteso come mondo morale, ovvero una condizione di gioia condivisa garantita dall'adesione universale alla legge morale.
Il percorso delineato dal chiliasmo teologico, dunque, segue esattamente la descrizione che Kant sviluppa dalla prima alla terza sezione del trattato sulla religione. Il punto di partenza per la venuta del regno di Dio sulla terra nella comunità etica è, pertanto, la vittoria sul male radicale come tendenza interiore ad ogni uomo. L'umanità, dunque, deve poter vincere la propria tendenza innata al male per poter raggiungere la propria destinazione morale finale. Che ciò per l'uomo sia possibile, come già ricordato, riguarda la coscienza della legge morale interiore, il "fatto" innegabile della ragione, sicché non potendo essa comandare qualcosa di impossibile, è allora necessario pensare che per l'uomo tale miglioramento sia realizzabile e dunque sia doveroso. La vittoria sul male potrà avvenire, però, solo tramite una conversione interiore del cuore di ogni singolo, aiutata anche dalla speranza che Dio poi collaborerà, secondo i principi già esposti dalla *Critica della ragion pratica*. Tale forma di conversione e superamento del male radicale nell'individuo, a seguito di questi presupposti, viene ammessa come possibile. Tuttavia, la possibilità di una vittoria definitiva sul male radicale non si dà nell'individuo, bensì nella dimensione comunitaria, collettiva. È la terza sezione del testo che, come già si intuisce dal titolo *La vittoria del principio buono sul principio cattivo e la fondazione di un regno di Dio sulla terra*, sviluppa tale argomento, come già visto. Si realizza così, tra la prima e la terza sezione dell'opera, un cambiamento di prospettiva, ovvero dalla dimensione individuale a quella universale. Il punto di partenza, così come per il chiliasmo filosofico era uno "stato di natura giuridico", è per il chiliasmo teologico uno "stato di natura etico", dal quale l'uomo ha il dovere di uscire il prima possibile. In esso gli individui vivono in perenne ostilità e lo sviluppo della originaria disposizione al bene è pertanto impossibile. Così come per il primo versante della dottrina, anche nel caso del chiliasmo teologico il dovere umano deve essere quello di formare uno stato etico sotto il dominio della legge e della virtù, ovvero una "repubblica universale sotto le leggi della virtù"[802]. L'obiettivo è dunque quello di giungere alla formazione di una autentica comunità etica, unico luogo in cui il male radicale può essere vinto e unico luogo in cui, per questo motivo, la disposizione morale umana potrà raggiungere il proprio perfezionamento. Si tratta di un regno effettivo della virtù e del rispetto della legge, non dunque dissimile dall'ideale del regno dei fini presente nella *Fondazione*. È in questo regno di possibile diffusione universale della legge e di dominio della virtù che la destinazione ideale dell'umanità viene individuata da questa dottrina. "Il chiliasmo teologico indica (sotto il profilo dell'oggetto o del contenuto) l'idea dello scopo finale etico comune a tutti gli uomini, ossia del sommo bene etico-comunitario in quanto comunità etico-pubblica"[803], scrive a riguardo Cunico.
La comunità etica che viene a delinearsi come meta ideale del chiliasmo teologico, tuttavia, deve avere anche la possibilità di concretizzarsi a livello storico. Sorge dunque così la questione della sua possibile realizzazione effettiva nel mondo. Come mostra Cunico[804], nel trattato kantiano sulla religione non è solo indicato il fine della dottrina del chiliasmo, bensì anche il modo per raggiungerlo. Tale comunità etica, identificabile dunque con il regno di Dio sulla terra, deve avere Dio come proprio signore. Ciò, tuttavia, non consente all'uomo di rimanere inerme. L'uomo deve agire, ed essendo tale comunità uno stato divino sulla terra, la forma in cui essa potrà presentarsi, chiaramente, non potrà essere che la Chiesa. L'intera terza sezione del trattato è dedicata proprio a questo tema, sicché la filosofia della religione kantiana in queste pagine "si trasforma in una filosofia della storia della

[802] Ivi, p. 107.
[803] Ivi, p. 110.
[804] Cfr. Ibidem.

comunità religiosa"[805], ovvero una storia dell'affermazione della Chiesa universale. La sezione è infatti divisa in due parti, la prima riguardante uno sviluppo filosofico, ideale, di tale storia, la seconda invece riguardante la storia effettiva delle varie Chiese storiche. La rappresentazione del graduale percorso umano che potrà infine condurre al regno di Dio, come già ricordato, è interamente esposta, soprattutto nella prima sezione, come un passaggio dalle molteplici forme di fede ecclesiastica all'unica, autentica e universale, fede religiosa pura, ovvero la fede nella religione morale. A tale dialettica, ricordiamo, si aggiunge la dialettica tra Chiesa visibile e invisibile, in quanto la prima, esperibile nella vita concreta, dovrà sempre rifarsi alla seconda come modello ideale da raggiungere. La Chiesa visibile sarà allora la manifestazione empirica del regno di Dio sulla terra, ma dovrà mantenere sempre la seconda come obiettivo. Per non ritornare troppo a lungo sui temi già esposti nei capitoli precedenti, ci basti ricordare come nella terza sezione del testo la prospettiva teleologica esposta da Kant miri alla realizzazione di un'autentica comunità etica come "Chiesa universale", costruibile solamente su una fede religiosa pura, ovvero morale. Tuttavia, l'uomo è debole e necessita la presenza di elementi statuari e simbolici ai quali appoggiare la propria fede. Tali elementi saranno contenuti nei libri sacri, dei quali, soprattutto nel caso della religione cristiana, l'unico interprete è la fede religiosa pura, che vi scopre gli insegnamenti morali nascosti e li porta ad emergere, eliminando progressivamente tutto il resto. Sicché gli elementi statuari sono destinati ad essere rimossi per far sì che emerga così l'unica religione razionale pura. Questo è, di fatto, il termine finale del chiliasmo teologico kantiano. Scrive Cunico: "Questo infatti [il chiliasmo teologico] è l'aspettativa e la prospettiva di un'epoca futura di compimento della comunità etica fondata universalmente sulla 'religione razionale' ovvero sulla 'fede religiosa pura'"[806]. Ecco dunque che la realizzazione del regno di Dio sulla terra riguarda, nuovamente, una graduale forma di progresso storico, ovvero il passaggio dalle fedi ecclesiastiche alla fede religiosa pura. Tale forma di progressiva realizzazione del regno di Dio così intesa trova, come già affermato, un veicolo che favorisca la sua accelerazione attraverso la venuta di Cristo e la rivelazione, le quali hanno fatto sì che l'uomo giungesse più velocemente a verità alle quali sarebbe comunque prima o poi giunto, in quanto a priori presenti nell'animo. Tale regno di Dio è dunque destinato a venire, ma il fatto che all'epoca kantiana si parli di ciò dimostra che esso è già presente.

L'intera seconda parte, come già accennato, è invece riservata alla descrizione storica dello sviluppo di tale ideale. La storia del passato dovrà, al fine di rispettare quanto affermato dalla prima parte del capitolo, soffermarsi sulla religione che in sé porta il germe della fede religiosa pura. Tale religione è il cristianesimo e, dunque, la vicenda narrata sarà quella della Chiesa cristiana, la quale ha introdotto, per la prima volta nella storia, la religione morale. La narrazione storica kantiana tocca il passato, poi l'epoca a lui presente, la quale secondo il filosofo è il momento migliore per lo sviluppo del regno di Dio, in quanto gli impedimenti alla diffusione della religione autentica diminuiscono progressivamente secondo il principio della libertà religiosa. Già dunque l'epoca contemporanea al filosofo rappresenta il regno, in quanto quantomeno la questione della venuta di quest'ultimo viene considerata con serietà. Per quanto riguarda il futuro, invece, esso non potrà chiaramente essere esposto come un sapere, bensì solo nella forma della predizione. Sappiamo già di quale visione profetica si tratti, a riguardo, ovvero quella formulata dal chiliasmo teologico, la profezia della venuta del regno di Dio sulla terra, al quale l'uomo già appartiene in quanto destinato a raggiungerlo in futuro. Questa prospettiva, dunque, ricerca nuovamente un filo conduttore della storia e identifica quest'ultima come intenzionalmente diretta al progresso morale umano e al raggiungimento della comunità etica perfetta.

Nei suoi studi Cunico si sofferma inoltre su come la visione profetica del futuro, offerta dalla dottrina del chiliasmo teologico, si strutturi a partire nella terza parte della *Religione* da una lettura simbolica della vicenda narrata nel libro dell'*Apocalisse*[807]. Tale vicenda, agli occhi di Kant, rappresenta la narrazione simbolica di un qualcosa di razionale. Già nell'idea del regno dei cieli nella vita dopo la

[805] Ivi, p. 111.

[806] Ivi, p. 116.

[807] Cfr. a riguardo *Chiliasmo teologico e regno di Dio sulla terra*, in G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, pp. 123-130.

morte è fornita difatti all'uomo la speranza e l'incitamento a compiere il proprio dovere morale, ma aggiungendo la profezia chiliastica del regno millenario sulla terra in cui i giusti sopravviveranno e godranno un millennio di benessere e gioia è offerta all'uomo giusto, secondo il filosofo, ancora più speranza e incitamento a sviluppare la propria disposizione morale. Il regno è quindi esposto dalle parole del Figlio, attraverso i Vangeli, soprattutto dal punto di vista morale, ovvero nella possibilità degli uomini di "rendersi degni" di partecipare ad esso. Vi è dunque in Kant il riferimento alla prospettiva apocalittica del giudizio universale, ma il riferimento principale resta, nelle pagine successive, il regno millenario sulla terra pronosticato dal chiliasmo, in quei passi dell'*Apocalisse* citati poco sopra[808], che il filosofo ritiene un simbolo per affermare una dottrina morale. "L'apparizione dell'Anticristo, il millenarismo, l'annuncio che si approssima la fine del mondo possono, dinnanzi alla ragione, assumere il loro giusto senso simbolico"[809], scrive Kant. La rappresentazione dunque della venuta futura del regno millenario, in realtà, secondo il pensatore tedesco non è altro che un ideale, rappresentante in realtà la completa diffusione universale della regione morale pura, diffusione la quale ancora non è visibile, "ma a cui rivolgiamo il nostro sguardo solo nel continuo progredire e avvicinarci verso il più grande bene possibile sulla terra: perfezione cioè cui noi possiamo prepararci (in tutto ciò non c'è nulla di mistico, ma tutto procede naturalmente secondo la maniera morale)"[810]. Tale chiliasmo professa allora il compiersi della comunità ideale attraverso la diffusione della Chiesa universale, servendosi a tal fine dei passi dell'*Apocalisse* giovannea, letti in modo simbolico. Quei passi forniscono dunque a Kant uno strumento per esporre nuovamente la propria concezione teleologica della storia umana, indirizzata verso una destinazione principalmente etica.
Il filosofo è tuttavia ben consapevole di come tutto ciò sia certamente un ideale, sempre perfezionabile e proiettato in un futuro costantemente da raggiungere. Non a caso, mostra Cunico[811], Kant conclude il terzo capitolo del trattato con il riferimento già ricordato al Vangelo di Luca[812], laddove Cristo risponde ai farisei dicendo che il regno di Dio non verrà in forma visibile, poiché esso è "interno" all'uomo. Lo studioso si sofferma a lungo su questa citazione, per il fatto che essa, soprattutto perché posta a conclusione della trattazione kantiana, può condurre a diversi equivoci. L'affermazione del regno interiore non indica, afferma lo studioso, la negazione della possibilità esteriore del regno, bensì la continua riproposizione futura del raggiungimento di tale ideale etico. L'autentico regno di Dio, di fatto, è appunto la Chiesa invisibile, autentica comunità etica universale, sempre proiettata nel futuro e mai concretamente raggiungibile. La citazione di Luca serve dunque al filosofo a riaffermare nuovamente l'idealità della comunità etica professata dalle pagine precedenti. Eppure di tale regno di Dio Kant non sembra negare una realizzabilità anche terrestre, giacché non si tratta di una realtà unicamente soprasensibile, bensì del dovere umano di uscire dallo stato di natura etico per raggiungerlo, realizzando così la propria destinazione morale. Scrive Cunico:

> Il chiliasmo, però, non è solo la rappresentazione simbolica di un'idea pratica della ragione, ossia dello scopo finale etico-comunitario; è anche soprattutto la profezia, l'aspettativa e la speranza dell'attuazione finale e compiuta di tale idea […]. Kant qui certamente legittima il chiliasmo come prospettazione di uno scopo razionale in quanto morale. Ma ne condivide anche la speranza? E considera questa speranza una speranza razionalmente fondata e quindi ultimamente lecita?[813]

L'uomo, dunque, ha il diritto di sperare nel raggiungimento di tale regno? Per cercare di individuare una possibile risposta a questa domanda vi è la necessità di addentrarsi ulteriormente nella prospettiva teleologica culminante nelle parole del Vangelo di Luca. Cunico si sofferma, a questo fine, sul ruolo

---

[808] Ap 20, 1-6. Cfr. capitolo 4.3.
[809] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 150.
[810] Ibidem.
[811] Cfr. G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, p. 127.
[812] Lu 17,21.
[813] G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, cit., p. 129.

della provvidenza all'interno di tale prospettiva teleologica[814]. Così come, afferma lo studioso, nella prospettiva giuridica del chiliasmo filosofico la provvidenza giocava un ruolo essenziale nella storia per favorire l'avvento di tale regno di pace perpetua, anche nella prospettiva etica del chiliasmo teologico la provvidenza gioca un ruolo chiave. La provvidenza, tuttavia, non opera in questo ambito alla stessa maniera in cui opera nel primo, mediante cioè il concetto di finalità della natura. Ad essere centrale, in questo secondo ambito, è invece il ruolo della Chiesa e della fede ecclesiastica, come mostra Cunico. Sarà attraverso quest'ultima, difatti, che la provvidenza opererà con forza nel corso della storia, servendosene per introdurre la fede religiosa pura e quindi il regno di Dio. Si tratta, dunque, di chiedersi: "Ma in che modo concepisce l'operare della provvidenza nella storia effettiva della chiesa come storia del realizzarsi temporale del regno di Dio?"[815]. Lo studioso comprende come, considerando il ruolo della provvidenza in questo versante della dottrina, non si possa attribuirle un ruolo secondo il quale essa in maniera infallibile condurrà il genere alla destinazione, poiché dal punto di vista etico spetta sempre all'uomo la scelta finale. Il ruolo della provvidenza, invece, deve essere quello di favorire lo sviluppo etico e morale, di offrire le condizioni affinché sulla terra possa diffondersi universalmente la religione morale e la conseguente comunità etica universale. La provvidenza in quest'ambito religioso parte dalla tendenza umana ad associarsi e a formare comunità, ma a ciò aggiunge l'elemento della fede in una salvezza futura nella vita dopo la morte, rivelato dai profeti nei Vangeli e, originariamente, dall'incarnazione del Figlio, che comporta l'introduzione di fattori cultuali e statuari. Tutti questi ultimi elementi appena citati costituiscono una forma di provvidenza "straordinaria", da sommarsi a quella "ordinaria" che si basa sulla tendenza umana ad unirsi ai propri simili. Come ricordato poco sopra, Kant è ben consapevole di come i fattori cultuali e statuari siano destinati a togliersi per fare posto alla vera fede e alla vera Chiesa, tuttavia riconosce ad essi il ruolo di "veicoli" per l'affermazione di quest'ultima, ecco allora l'operare della provvidenza. Quest'ultima opera al fine di condurre la storia verso un regno di fede nel Dio morale e di unione attorno alle leggi della ragione pratica.
Cunico sottolinea come in questa prospettiva provvidenziale vi sia un però anche un problema chiave, individuato anche da Kant nel quarto capito de *La religione entro i limiti della sola ragione*. Se da un lato, infatti, l'inserimento e l'affermazione di questi elementi statuari e cultuali è di fatto indispensabile, in quanto veicoli dell'autentica fede, dall'altro essi comportano anche il manifestarsi di determinati rischi. Affinché si affermi la religione morale vi è la necessità che vi sia consapevolezza di come tali elementi siano solo strumentali, inessenziali. Invece, sottolinea lo studioso rifacendosi alle parole del filosofo[816], nella storia si mostra chiaramente come nelle Chiese vi sia la tendenza a pensare come essenziale l'inessenziale, a pensare tali elementi cultuali come fondativi e centrali per la fede, ricadendo così nella forma del "falso culto". È come se all'interno della dimensione ecclesiastica lavorassero al contempo una teleologia e una anti-teleologia, essendovi da un lato una forza provvidenziale che spinge all'eliminazione degli elementi statuari e dall'altro una forza che mira invece a fondare su di essi il culto. Lo studioso afferma come questa tendenza a sovvertire le sorti della teleologia, in realtà, non sia operata secondo Kant dalla provvidenza stessa, bensì si tratti solamente di momenti di passaggio inevitabili nel corso della storia, i quali devono essere considerati secondo i fattori positivi che comunque portano con sé. È proprio l'inserimento del discorso sulla provvidenza che può permettere all'essere umano di rispondere positivamente alla domanda posta poco fa. Scrive lo studioso:

Il richiamo al piano della provvidenza è dunque, ancora una volta, solo un modo per mostrare la non infondatezza della speranza nel progresso morale e quindi per sfuggire in modo argomentato alla disperazione, senza ricadere nella teodicea dottrinale. Un modo per confermare la fiducia nel chiliasmo teologico come prospettiva cruciale sulla storia dell'umanità, che lega (ermeneuticamente) le vicende attuali (il contesto in cui ogni uomo deve operare), nella coscienza della loro pesante eredità storica, con una meta futura radicale e

[814] Cfr. *Teleologia morale e provvidenza*, in G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, pp. 130-136.
[815] Ivi, p. 131.
[816] Cfr. Ivi, p. 134.

universale (il compiuto miglioramento morale entro la comunità etica pienamente maturata) di cui mantiene viva l'immagine orientante e l'aperto attingimento finale.[817]

All'interno del chiliasmo teologico convergono dunque con forza la filosofia della storia e la filosofia della religione kantiane. Esso infatti espone una prospettiva teleologica finalizzata alla formazione di una Chiesa universale, servendosi del riferimento trascendente a Dio e alla vita dopo la morte ma anche a quello immanente dell'uomo e del suo compito di migliorarsi moralmente. Dall'altro lato, però, riflette anche inevitabilmente sull'andamento della storia umana, in quanto individua l'ideale da raggiungere per il genere umano, il suo fondamento nel passato e i suoi segni di attuazione nel presente, e inserisce una sua possibile realizzazione in un futuro ideale. È dunque evidente la sintesi delle due discipline. Così come per il chiliasmo filosofico si realizzava una sintesi della filosofia politica e filosofia della storia di Kant, a partire da un fondamento nella filosofia morale, il chiliasmo teologico interseca invece la filosofia della storia e della religione, sempre però a partire da un fondamento morale. La teleologia morale kantiana, pertanto, espressa in maniera sintetica dai due versanti della dottrina del chiliasmo, riflette sempre all'interno di una dimensione storica, individuando le forme di comunità ideali, politiche e religiose, verso le quali l'umanità potrà in un futuro giungere. La possibilità di queste forme di società, tuttavia, si apre sempre e solamente a partire dal dovere dell'uomo di migliorarsi moralmente, di amplificare e seguire la voce interiore della legge morale, così da estenderla poi a livello sociale e realizzare, potenzialmente, sulla terra quel regno che, sebbene sia chiamato spesso in nomi diversi dal filosofo, porta con sé il medesimo ideale di fondo, ovvero quello di un regno del bene e della virtù. La teleologia morale kantiana può dunque offrire una risposta alla domanda sulla speranza, individuando l'oggetto di quest'ultima da un lato in una prospettiva etico-religiosa e dall'altro in una giuridica. Entrambe le prospettive sottintendono, come appena detto, il dovere morale, sicché la dottrina del chiliasmo, in entrambi i suoi versanti, offre all'uomo una grande possibilità, ovvero quella di realizzare un "cosmo morale", il quale è certamente oggetto della speranza, ma che l'uomo dovrà conquistarsi scalando faticosamente il monte fino alla conquista della vetta e dell'orizzonte. L'uomo deve dunque rendersi degno di sperare in un mondo morale. Come è possibile vedere difatti nei passi della *Critica della ragion pratica*, Kant identifica, soprattutto in ambito religioso, l'oggetto della speranza nel "sommo bene". Esso si presenta in quell'opera soprattutto come un sommo bene assoluto, ovvero raggiungibile solo in una vita dopo la morte e garantito da Dio. Nella dottrina del chiliasmo presente nei vari scritti sembra però che il filosofo si dischiuda anche a un'altra forma possibile del sommo bene, raggiungibile anche all'interno di questa stessa dimensione storica, non più solo in una vita dopo la morte, attraverso il progresso morale. Sembra dunque esservi uno scarto tra la prospettiva escatologica del sommo bene assoluto e quella chiliastica del sommo bene a questo mondo. A nostro modo di vedere, le due non vanno sovrapposte, ma la presenza dell'una non esclude necessariamente l'altra. Kant stesso alle volte tende ad assimilare il regno dei cieli e il regno di Dio sulla terra. In questo sta il grande passo in avanti della *Religione* rispetto alla *Dialettica della ragion pura pratica* presente nella seconda *Critica*: nel fatto che la possibilità di una meta teleologica meritata dall'uomo non è più solo vista nel sommo bene assoluto della vita dopo la morte, bensì anche nella possibilità dell'instaurazione di un regno all'interno della dimensione terrestre e storica. La speranza umana, a seguito della prospettiva del chiliasmo in entrambi i suoi versanti, non guarda più solo alla vita dopo la morte, bensì soprattutto alla vita in questo mondo. Kant offre così una via etica di realizzazione del regno di Dio sulla terra. È la dottrina del chiliasmo infatti, sia filosofico che teologico, che apre dinnanzi agli occhi dell'uomo l'oggetto della speranza, ovvero l'attuazione del regno di Dio, ed è più in generale la teleologia morale a mostrare come ciò possa e debba avvenire.
La dottrina del chiliasmo, in entrambe le sue forme, si inserisce all'interno di una riflessione teleologica della storia, in cui però è l'elemento morale a favorire la distinzione tra il chiliasmo come semplice ideale ed esso come possibile attesa e anticipazione. La teleologia morale, dunque, come già visto in riferimento alla *Critica della capacità di giudizio*, riguarda lo scopo finale dell'uomo e della creazione. Tale scopo finale è, come detto, individuato dalla religione nel sommo bene, sia

[817] Ivi, p. 136.

inteso come possibile per l'aldilà che per questo mondo. Come sottolinea Cunico[818], la filosofia della religione kantiana si divide infatti in due "parti", la prima riguardante il sommo bene garantito dai postulati della ragione pratica per l'aldilà, la seconda riguardante quanto è invece in potere fare per l'uomo a questo mondo. Entrambe le prospettive, però, partono dall'elemento morale e dal discorso che esso comporta riguardo al *telos* da raggiungere. Il discorso sulla teleologia morale è, nella letteratura kantiana, ben più ampio di quello riguardante la dottrina del chiliasmo, termine che invece compare appunto solo sette volte nei suoi scritti. Tuttavia, entrambi i versanti del chiliasmo chiariscono in maniera molto più specifica le condizioni e il percorso che tale teleologia morale può assumere. Tra teleologia e chiliasmo, dunque, vi è un legame strettissimo, secondo il quale la prima fonda il secondo, ma il secondo chiarifica e approfondisce la prima. L'ideale stabilito come destinazione dal chiliasmo, difatti, non è altro che un ideale regno della ragione pratica, ovvero un regno della virtù e del bene, pensato idealmente dai due versanti del chiliasmo come una particolare forma di comunità, ma che può essere individuato come un ideale regno di Dio sulla terra. Scrive Cunico:

L'ideale del 'regno di Dio sulla terra' indica uno scopo oggettivo della ragione pratica, l'instaurazione di un regno morale nella dimensione comunitaria e pubblica, che a sua volta si differenzia in comunità giuridica (stato civile) [chiliasmo filosofico] e comunità etica (stato etico) [chiliasmo teologico]. Questa argomentazione rientra dunque nell'ambito della teleologia morale.[819]

Se però, come si è accennato poco sopra, nel caso dello stato universale di diritto formulato dalla dottrina del chiliasmo filosofico la teleologia, che certamente implica la forte presenza dell'elemento morale umano, è anche una "teleologia fisica", in quanto è la natura stessa a tessere il filo conduttore della storia, nel caso del regno di Dio sulla terra professato dal chiliasmo teologico è invece unicamente la teleologia morale ad agire. È l'uomo a dover scegliere di perfezionarsi moralmente, a dover seguire la voce interiore divina, la legge morale che lo abita a priori, per scegliere di costituire un regno del bene, una comunità etica in cui a dominare sia la virtù e la religione morale in maniera universale. Ecco dunque come, all'interno della filosofia kantiana, sia forse proprio la dottrina del chiliasmo teologico ad esprimere in maniera più diretta e immediata le condizioni e i possibili risultati della teleologia morale, posizionandosi, più delle altre teorie, in linea di sviluppo diretta con tale dottrina, in quanto l'elemento centrale è sempre la dimensione etica, servendosi della fede ecclesiastica solo come strumento, come veicolo, e innalzando invece l'adesione ai principi della ragione pratica addirittura a unica forma autentica di fede. Come sintetizza brillantemente Höffe, più dello stato universale di diritto, che è pur simile al regno di Dio per i motivi esposti nelle pagine precedenti, è il regno di Dio come comunità etica ad essere il "regno etico che costituisce il fine morale ultimo dell'umanità"[820]. In quest'ottica, è allora proprio il chiliasmo teologico, più di ogni altra teoria, a descrivere la lotta della ragione nel corso della storia al fine di instaurare il proprio regno universale. Kant, da buon illuminista, professava la futura vittoria della ragione nel mondo e in ciò i principi dell'illuminismo e del chiliasmo, in entrambe le sue forme certamente, ma soprattutto in quella teologica, non sono poi così dissimili. Come afferma Cunico: "Se la ragione è il divino nell'uomo, ossia ciò attraverso cui Dio opera e si manifesta primariamente nell'uomo e all'uomo, in entrambi i concetti [le dottrine del chiliasmo e dell'illuminismo] è in gioco (e all'opera) l'impegno alla preparazione e l'attiva attesa dell'avvento del regno di Dio sulla terra"[821]. Ecco allora lo stanziarsi in maniera pienamente coerente delle dottrine del chiliasmo all'interno della teleologia morale kantiana, in quanto sono esse a rivelarci in maniera evidente come la teleologia morale possa offrire una via etica per la realizzazione del regno di Dio sulla terra.
È pertanto evidente come l'intera filosofia kantiana si strutturi a partire da una prospettiva teleologia specifica, ovvero quella che individua il fine del genere umano nel completo sviluppo delle proprie

[818] Cfr. Ivi, pp. 139-140.
[819] Ivi, p. 140.
[820] O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 263.
[821] G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, cit., p. 147.

disposizioni morali, sia a livello interiore che esteriore, al fine di costituire un regno della virtù nel quale ogni uomo si leghi all'altro seguendo le parole della legge. Ciò che emerge però, più che nel caso del regno dei fini o del mondo dei costumi, nella dottrina del chiliasmo è come il filosofo tedesco cerchi di offrire una via etica alla realizzazione del regno di Dio sulla terra. Ciò si mostra nel caso del chiliasmo filosofico, ma in maniera ancor più evidente nel caso del chiliasmo teologico. Il regno di Dio, in sintesi, è professato come comunità etica, realizzabile unicamente qualora l'uomo portasse a riemergere l'elemento morale assopito dentro di sé, schiacciato dal male radicale. Tra le diverse vie che possono dunque condurre al regno di Dio, Kant opta per la via etica, che però contiene in sé, soprattutto nella rilettura dei passi dell'*Apocalisse* in riferimento alla dottrina del millenarismo, anche una componente escatologica, altra possibile via di realizzazione del regno. Kant concepisce la possibilità escatologica di un regno di Dio dopo la morte, garantito dai postulati della ragion pratica e identificabile con il sommo bene in senso assoluto; dall'altro lato però pensa con estrema serietà specialmente la possibilità di realizzare eticamente il regno di Dio già a questo mondo, in un futuro ideale, del quale però già al tempo il suo sguardo speranzoso scorgeva i segni. Ciò che egli sembra dirci, dunque, è che l'uomo deve mantenere lo sguardo fisso sul futuro, ma concentrarsi nel presente al fine di conquistarsi la speranza che quel futuro sia migliore. Una volta giunto sulla vetta del monte, allora, l'uomo con i suoi simili vedrà dinnanzi a sé il regno tanto sperato. Tale oggetto della speranza, che per la morale è il regno dei fini, per la dimensione giuridica è il regno di pace perpetua, per la dimensione religiosa è il regno di Dio, in realtà è sempre il "regno della ragione pratica", vera destinazione ideale del genere umano. Al di sotto di ognuna di queste forme, difatti, vi è sempre l'impegno morale del singolo e dell'intera specie, il quale potrà condurre a un futuro luminoso, non solo in un'altra possibile vita ma già a questo mondo, poiché questo è ciò che la teleologia morale professa, soprattutto attraverso i due versanti della dottrina del chiliasmo, ma in generale in tutta la filosofia kantiana.

Conclusione: l'attualità e la speranza

Credo in Dio e negli uomini.
E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*.

L'obiettivo prefissato di questa ricerca su Immanuel Kant era di mostrare come, nelle varie opere del filosofo tedesco, si possa individuare una via etica per la possibile realizzazione del regno di Dio sulla terra. Tale possibile via è dischiusa nella filosofia kantiana dalla teleologia morale, elemento cardine dell'intero pensiero del filosofo, che contiene in sé certamente la filosofia morale, ma anche la filosofia della storia e della religione, aprendosi anche alla filosofia politica. È attraverso di essa, nell'ideale progresso morale dell'umanità volto a sviluppare la disposizione al bene presente nell'animo, che viene a delinearsi il sentiero verso il regno. Quest'ultimo è inteso come una comunità etica ideale, vera destinazione finale della storia umana. Nel tentativo di individuare ed esporre questo ideale percorso verso di esso, siamo partiti dalla rilettura kantiana del peccato originale come atto di nascita della storia della libertà. Abbiamo poi attraversato il trattato sulla religione nel quale, sviluppando il tema della vittoria del male radicale in una comunità di persone riunita attorno alla fede nella autentica religione morale, il filosofo giunge ad esporre il concetto del regno morale di Dio sulla terra come comunità etica. Si è qui approfondita inoltre l'importanza di argomenti quali la cristologia o l'ecclesiologia per lo sviluppo di questo concetto. Abbiamo poi preso in considerazione il regno dei fini esposto dalla *Fondazione della metafisica dei costumi*, analizzandone la genesi e le caratteristiche e vedendo come esso, anche attraverso la sua similitudine con il comandamento cristiano dell'amore, manifesti una grande somiglianza con l'ideale del regno di Dio sulla terra. Infine siamo giunti alla dottrina del chiliasmo. Abbiamo approfondito le premesse di quest'ultimo presenti nei *Sogni* e nella terza grande *Critica*, per poi soffermarci sui due versanti di tale dottrina, ovvero quello filosofico e quello teologico. L'analisi si è così concentrata sulle due ideali destinazioni finali della storia umana sviluppate da questi ultimi, vedendo come il primo intraveda ciò in una repubblica mondiale in cui sia fatto valere il diritto e regni la pace perpetua, mentre il secondo, presentato appunto dal trattato sulla religione, la individui nel regno di Dio sulla terra. Ora, alla fine di questa ricerca, ci sembra dunque di poter a buon diritto dire che la filosofia kantiana, nel suo continuo confronto con la storia, la morale e la religione, permetta di intravedere una via per la realizzazione del regno di Dio sulla terra che, tra le diverse vie possibili, è quella etica, incentrata sull'ascolto umano della legge morale presente nell'animo, vero elemento divino in noi, e sull'impegno costante dell'uomo a migliorarsi, a livello individuale e sociale. Solo quando il genere umano sarà riuscito a fare ciò allora avrà conquistato, a seguito della faticosa e pericolosa scalata, la vetta del monte Sinai, metaforicamente intesa come pieno accordo con la legge morale, e si sarà conquistato l'orizzonte di speranza desiderato.

In conclusione a questa ricerca desideriamo però ritornare su una questione posta all'inizio del percorso: Kant è unicamente una figura storica della filosofia da relegare nel passato, oppure può suscitare ancora oggi il nostro interesse? Sicuramente l'idea kantiana del cosmopolitismo e dello stato universale di diritto, così come quella della pace perpetua, hanno avuto un eco decisivo in molti pensatori sia immediatamente successivi, quali Fichte, sia contemporanei, quali John Rawls. Ma al di là delle influenze nei filosofi successivi, può avere per noi tutti oggi valore la rilettura di un pensatore come Kant? Tale domanda porta con sé, per avere una risposta, un ulteriore quesito: chi è l'uomo oggi? Non è certamente questo il luogo per cercare di rispondere in maniera completa a tale domanda,

eppure le linee guida di cosa sia l'umano nella società odierna ci sembrano tuttavia chiare. Nel grande processo di globalizzazione che procede spedito da decenni a questa parte si presenta un uomo asservito alle dinamiche del mercato globale, frenetico e incessante, intimorito dalle continue trasformazioni politiche ed ecologiche e dalle molteplici crisi (economiche, ambientali, demografiche e non solo), servo di uno sviluppo tecnologico inarrestabile e, il più delle volte, figlio dell'individualismo sviluppatosi nell'epoca post-moderna. Kant non ebbe occasione di osservare direttamente questi fatti, eppure i pericoli che il filosofo intravedeva sembrano essere più attuali che mai. Al sorgere del nuovo millennio, difatti, l'umanità continua a fronteggiare direttamente il presentarsi di episodi di violenza, di azioni contro i diritti umani e, ancora oggi, di guerre. Basti pensare all'America in Afghanistan e in Iraq, alla Palestina o, ancor più vicino a noi, all'invasione russa dell'Ucraina. In una condizione apparentemente disperata come questa, non sembrano dischiudersi grandi speranze future di miglioramento per il genere umano. Anche la filosofia, negli ultimi decenni, sembra aver oscurato la riflessione sulla storia, preferendovi ad esempio quella sul linguaggio e la scienza. "Oggi lo sguardo sul futuro è evitato o atrofizzato"[822]. Sembra pertanto essersi diffusa, anche a livello filosofico, una rassegnazione che conduce alla neutrale accettazione delle condizioni attuali e un disinteresse verso gli stati di cose presenti che nascondono le avvisaglie di possibili pericoli futuri[823]. Al contempo, però, è anche vero che nelle giovani generazioni si è riacceso l'interesse verso l'ambiente e le ingiustizie sociali, nel tentativo di riesumare la consapevolezza della responsabilità nei confronti delle generazioni future che il passato sembrava aver perso e, soprattutto, mantenendo vivo il bagliore di speranza che sembrava essersi spento.
Come dunque rianimare uno sguardo positivo sul tempo a venire? Come riconosce correttamente Cunico: "Si trattava per Kant, come ancora oggi si tratta, dell'impossibilità e dell'illiceità di cedere alla disperazione"[824]. Così come Kant affermava con rigore, anche noi oggi non possiamo avere una previsione certa di come andranno le cose in futuro, eppure non abbiamo alcun diritto, specialmente pensando alle generazioni future, di cedere alla disperazione e alla rassegnazione. Oggi più che mai deve allora tornare ad essere attuale un atteggiamento come quello kantiano. Essendo l'ideale regno morale da lui professato ancora lontano e lo scarto tra essere e dover-essere invece innegabilmente presente, pochi pensatori possono dirsi attuali come Kant. L'uomo deve tornare ad osservare l'orizzonte di speranza professato dalla teleologia morale kantiana, soprattutto nella dottrina del chiliasmo, tornando ad avere, prima di tutto, fiducia nell'umanità stessa. L'illuminismo è ben lontano e i suoi principi superati, ma ancora oggi all'uomo si manifesta come necessaria una fiducia nella virtù e nel fatto che le cose possano cambiare. Come si è visto in Kant tuttavia, tale speranza è vana senza l'impegno umano. L'uomo deve tornare a intravedere la possibilità del miglioramento, ma deve assieme comprendere che tale possibilità è anche un dovere, un compito a cui lui stesso deve sottomettersi con decisione, prima in se stesso e poi a livello sociale, comprendendo cioè che il cambiamento parte da lui[825]. Si deve tornare, insomma, ad avere fiducia nelle potenzialità dell'umano e nel fatto che egli possa, e dunque debba, vincere il male attraverso lo sviluppo della propria disposizione al bene. Oggi più che mai, dunque, l'uomo deve riconsiderare e unire assieme le due celebri domande kantiane sul dovere e la speranza, chiedendosi: "Che cosa devo fare affinché mi sia nuovamente lecito sperare?". Anche all'interno della dimensione politica i concetti esposti dal filosofo tedesco nei suoi scritti, primo fra tutti il suo progetto *Per la pace perpetua*, sono una grande ricchezza per il tempo presente. I principi della non violenza, della cessazione perpetua dei conflitti inter-statali e intra-statali e del cosmopolitismo professati da quello scritto, illuminando l'ideale di uno stato di diritto universale che, come anche in altre opere kantiane, possa far valere universalmente il diritto, devono tornare ad essere un obiettivo primario dell'attualità. Tale possibile raggiungimento della

[822] G. CUNICO, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, cit., p. 18.
[823] Cfr. Ivi, pp. 18-19.
[824] Ivi, p. 20.
[825] Come scrive Etty Hillesum nel suo *Diario*: "Non vedo nessun'altra soluzione, veramente non ne vedo nessun'altra, che quella di raccoglierci in noi stessi e di strappar via il nostro marciume. Non credo più che si possa migliorare qualcosa nel mondo esterno senza aver prima fatto la nostra parte dentro di noi. È l'unica lezione di questa guerra: dobbiamo cercare in noi stessi, non altrove". E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, cit., p. 100.

pace non riguarda un astratto spirito di unione tra gli uomini, bensì un dovere razionale che spetta ad ogni singolo individuo perseguire. Il filosofo tedesco non ha fornito, attraverso il suo scritto, un'utopia fantasiosa e irraggiungibile, bensì si è confrontato in maniera diretta con il problema del convivere umano, analizzandone rigorosamente i fondamenti e le problematiche, per cercare di offrire una soluzione razionale che individui la destinazione da raggiungere per la storia della libertà umana. Per questo oggi la lettura di quel testo, ma in generale di tutta la filosofia kantiana, può portare dei benefici. In quei passi troviamo infatti sia un'analisi profonda delle guerre e dei conflitti umani, sia una prospettiva di superamento di essi, fondata sulle strutture a priori dell'umano. Il centro della riflessione kantiana è dunque la ragione ed è proprio essa, secondo la visione illuministica del filosofo, a dover un giorno regnare sulla terra. Nello specifico, come la dottrina del chiliasmo sia filosofico che teologico professano, è la ragion pratica a doversi fare spazio, vincendo il male ormai radicatosi a livello sociale e costituendo il proprio regno del bene sulla terra. Che sia infatti il regno di pace perpetua o il regno di Dio, professati dai due versanti della dottrina, o che sia il regno dei fini professato dalla *Fondazione*, è un regno morale quello che individua il filosofo nella propria teleologia come destinazione del genere umano. Tale ideale non è però mera speranza, bensì ideale regolativo, fine da mantenere costantemente dinnanzi al nostro sguardo e che deve orientare le nostre azioni, in definitiva, verso il bene. È un grande regno quello che professa, dunque, Immanuel Kant nella propria filosofia, integrando una riflessione sulla morale, la politica e la religione all'interno del proprio grande discorso sulla storia. In esso dovrà regnare la fede nell'autentica religione morale, nei fondamenti che ritroviamo in ognuno di noi e che dovranno essere portati alla luce vincendo il male radicale in sé e nella società; regnerà il rispetto della persona altrui, considerandola sempre come fine in sé e mai come mezzo, riunendosi dunque attorno alle parole della legge e facendo di essa il cardine delle relazioni intersoggettive; regnerà infine il diritto, all'interno del singolo stato e tra tutti gli stati. Che il raggiungimento di tale regno non sia una fantasia è testimoniato dal fatto che esso si costruisce sulle parole della legge presenti in ognuno. Ecco dunque ancora oggi la grandezza della riflessione kantiana sull'uomo e la storia: partire da ciò che costituisce l'umano in quanto tale, la ragione soprattutto nella sua dimensione pratica, individuare lo sviluppo che essa può raggiungere e formularlo come un dovere. Quando l'uomo sarà giunto alla realizzazione di questo grande regno, ecco che allora ritornerà a camminare i giardini del paradiso terrestre perduto dai progenitori. Così la teleologia morale kantiana, e ciò lo si vede specificamente nella dottrina del chiliasmo, offre la propria via etica per la realizzazione del regno di Dio sulla terra.
Questa allora l'attualità di un pensatore come Kant, che nella sua filosofia ancora oggi può riportare l'uomo a volgere lo sguardo verso l'orizzonte che gli spetta, oscurato dalle problematiche della globalizzazione. Scrive Cunico:

> Oggi, in una situazione in cui proprio la crescente interdipendenza 'globale' fa ritornare ad esplodere conflitti etnico-religiosi ed economico-politici (non solo locali) in forme di lotta violenta e di guerra, e insieme spinge ad ammantare queste pratiche con motivazioni giuridiche o religiose, una visione d'insieme e di principio come quella del filosofo di Königsberg può aiutare a ritrovare, attraverso e oltre le problematicità teoriche e pratiche, punti saldi di riferimento e di orientamento.[826]

Così Kant, più di due secoli fa, dischiuse un orizzonte di speranza in un futuro migliore che ancora oggi può mostrarsi, qualora l'uomo torni ad avere il coraggio di osservarlo e non si rassegni alla disperazione e all'inazione. Per questo egli è indispensabile ancora oggi: per permettere all'uomo di porre lo sguardo "oltre Saturno"[827], più in là del pericolo odierno di un nichilismo che lascia spazio unicamente alla rinuncia e alla violenza, senza però dimenticarsi dell'elemento negativo del male e delle problematiche del tempo presente, bensì partendo da ciò e cercando di individuare una via

[826] G. CUNICO, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, cit., p. 315.
[827] L'espressione è ripresa da *Oltre Saturno* di Gerardo Cunico, il quale si serve di essa per indicare un possibile sguardo speranzoso verso il futuro che superi il nichilismo nel quale la società contemporanea sembra essere caduta. A sua volta l'autore riprende l'espressione dal celebre *Il principio speranza* di Ernst Bloch. Cfr. G. CUNICO, *Oltre Saturno. Dialoghi per il tempo plurale*, Reggio Emilia, Diabasis, 2006.

razionale di progresso verso il meglio. L'uomo ha bisogno oggi di una filosofia che ripensi in profondità le questioni e le difficoltà delle società odierne e crei uno spiraglio di luce per i tempi futuri, senza peccare di *hybris* ma conoscendo i limiti e il potenziale dell'animo umano[828]. Per questo una filosofia come quella kantiana è oggi più attuale che mai. È quest'ultima che ancora oggi può riaccendere le speranze umane nel bene, sia per il singolo che per la comunità, secondo una dinamica che, come sottolinea Cunico, è "orizzontale e verticale"[829]. Nella fede, infatti, l'uomo affida verticalmente le proprie speranze nel miglioramento delle cose a Dio, ma l'uomo deve orizzontalmente sperare anche in sé stesso e negli altri uomini, perché è con le proprie azioni che potrà cambiare il mondo che condivide con i propri simili. Questo è ciò che il filosofo di Königsberg non ha mai smesso di affermare, nella sua formulazione della speranza non solo in un sommo bene assoluto, nella vita dopo la morte, garantito dal postulato dell'esistenza di Dio, bensì anche in un sommo bene sulla terra, inteso come mondo morale, per il quale è l'uomo a doversi impegnare. La speranza kantiana è dunque la speranza della ragione pratica, nata a partire dall'ascolto della legge morale, che esige il perseguimento del sommo bene sulla terra, ovvero il regno di Dio, della giustizia e della virtù. È questa speranza che, ancora oggi, è a noi necessaria per non cedere alla disperazione.
I bisogni del tempo presente, tuttavia, richiedono anche un parziale ripensamento dell'etica kantiana. Oggi infatti mantengono un valore inestimabile gli ideali della virtù, del rispetto della persona e della pace perpetua professati da quest'ultima, eppure ad essi deve essere aggiunta un'ulteriore sfumatura, ora più che mai significativa: il rispetto verso il mondo naturale. Il tempo presente si trova difatti a fronteggiare una crisi ambientale innegabile. Fenomeni climatici devastanti sono oramai sempre più frequenti e ciò è dovuto in primo luogo proprio alle azioni umane. La relazione etica che oggi deve essere ripensata, dunque, non è più solamente quella tra l'io e il suo prossimo, bensì anche quella tra l'io e l'ambiente, termine con il quale si intende certamente il mondo naturale, ma più in generale anche tutto ciò che circonda quotidianamente l'io, tra cui anche i propri simili e gli altri esseri viventi, ma anche le istituzioni e tutte le altre realtà quotidiane nelle quali l'uomo vive. Nel corso dei secoli l'uomo ha perso quella modalità di esperire la natura propria del mondo greco. Oggi non ci rapportiamo più ad essa in maniera armonica e quell'esperienza mistica di connessione, presente tra i greci, sembra essersi perduta. A seguito del progresso tecnologico inarrestabile che ci troviamo ad affrontare sembra essersi realizzata una separazione radicale tra soggetto e natura, in virtù della quale l'approccio umano nei confronti di quest'ultima, più che di cura e protezione, è di aggressione e sfruttamento. È questa concezione che, nell'età della tecnica, ha progressivamente portato l'uomo a pensarsi "padrone della natura" e a poterla sfruttare unicamente come mezzo per il proprio progresso. Tutto ciò ha condotto alle problematiche che, come si diceva, il tempo presente si trova ad affrontare, tra le quali esigono necessariamente una risoluzione estremamente rapida le questioni ambientali. Si tratta di argomenti estremamente delicati, poiché riguardano anch'essi in maniera diretta le possibili condizioni di vita delle generazioni future.
La filosofia morale kantiana oggi non viene considerata in materia di questioni ambientali, soprattutto a causa di quella "rivoluzione copernicana" con la quale il filosofo pose al centro di ogni cosa l'uomo. Questo antropocentrismo appare inconciliabile con le tematiche ambientali, in quanto sembra dividere in maniera netta l'io dal il mondo naturale, individuando il primo come "signore della natura". A tale rifiuto contribuisce inoltre il fatto che Kant sembri inserirsi all'interno della concezione scientifica sviluppatasi da Galileo in poi, rafforzata poi da Cartesio e Newton, secondo la quale la scienza dev'essere ristretta al campo dei fenomeni misurabili per garantirne conoscenze certe, mantenendo una separazione radicale tra osservante e osservato nel corso dell'analisi e finendo così per concepire la natura unicamente come materia serva di leggi meccaniche. Tuttavia, sebbene sia di fatto innegabile che il filosofo segua una prospettiva esplicitamente antropocentrica, non riteniamo che il mondo naturale sia considerato da quest'ultimo al pari della *res extensa* cartesiana, ovvero come mera materia unicamente in grado di seguire leggi. Come si è visto considerando la *Critica della capacità di giudizio*, il filosofo pensa alla natura anche secondo le categorie proprie del giudizio

[828] Cfr. Ivi, pp. 14-17.
[829] Ivi, p. 86.

estetico e teleologico, ovvero come una natura "bella" e "vivente". Specialmente secondo quest'ultima concezione di una "natura vivente", si presenta al filosofo l'impossibilità di concepire quest'ultima unicamente secondo leggi meccaniche, bensì la necessità di considerarla secondo i principi di finalità, nello specifico di "finalità della natura", e di "auto-organizzazione". Fu infatti già il filosofo tedesco, più di due secoli fa, ad affermare brillantemente che ciò che contraddistingue il prodotto della tecnica umana dall'organismo naturale vivente è la costante capacità di auto-prodursi, in virtù del fatto che unicamente in esso le parti si relazionano al tutto come organi all'organismo. Ciò non nega che la natura risponda a leggi, ma afferma con decisione che esse non bastano e che per comprendere il mondo naturale serva l'inserimento del principio di finalità. Stando alla concezione kantiana, ed ecco il presentarsi del motivo delle diffidenze dei contemporanei movimenti ambientalisti verso l'etica kantiana, tale processo teleologico della natura necessità di un "fine ultimo", che secondo il filosofo non potrà che essere l'uomo. È qui che, come ricordato, egli individua l'essere umano come "signore della natura", il quale procedendo verso il proprio scopo finale porta con sé sulle proprie spalle anche quello dell'intera creazione, ponendosi così nel proprio definitivo sviluppo razionale come "scopo finale della creazione". Con questa concezione è evidente il rischio che ha poi condotto la civiltà della tecnica a pensare l'uomo come dominatore della natura, ma è anche possibile, dall'altro lato, una concezione secondo la quale lo sviluppo umano porta con sé anche la responsabilità dell'intero mondo naturale, aprendo a un possibile rapporto di cura verso l'ambiente. Sebbene infatti l'uomo sembri sopraelevarsi rispetto al mondo naturale, il filosofo ricorda anche che egli è pur sempre un prodotto di esso, al quale certo è data la ragione e con essa tale possibilità di sopraelevarsi, ma che proprio in virtù della ragione dovrà confrontarsi in maniera rispettosa con la natura, essendo l'unico essere in grado di stabilire principi morali e regole di interazione. Kant stesso in diversi luoghi della sua filosofia espone i doveri dell'umano verso il mondo animale e l'ambiente naturale[830]. Sebbene infatti l'uomo possa dominare gli animali e la natura, ciò non significa che egli debba farlo, soprattutto se spinto da motivi immorali. L'uomo kantiano, dunque, fin da principio è parte della natura, dalla quale certo la ragione gli permette di emanciparsi, come visto fin dall'inizio del percorso attraverso l'analisi kantiana del peccato originale, ma della quale egli deve anche assumersi la responsabilità nel corso del suo sviluppo, come se continuasse a sentirsene parte.
Nonostante ciò, è anche sicuramente vero che nella filosofia kantiana non sia riservato un ruolo di centrale importanza all'ambiente, basta scorrere rapidamente l'indice delle sue opere per capirlo, così come è innegabilmente vero che tale concezione antropocentrica del mondo naturale poggia su presupposti pericolosi che hanno condotto alle crisi ambientali dell'epoca attuale. Sicché subentra la necessità di una nuova interpretazione del rapporto tra l'io e l'ambiente, più profonda e strutturale. Come sottolinea Fritjof Capra nei suoi studi, infatti, le crisi che il mondo moderno di trova a fronteggiare, non solo dunque quella ambientale, sono tutte interconnesse e interdipendenti. In sintesi, tutte queste crisi potrebbero essere riunite in un'unica grande "crisi di percezione". L'uomo contemporaneo ha perso le proprie coordinate, non è più in grado di percepire il suo stare al mondo nel modo corretto. Questa crisi di percezione ci impedisce di individuare le possibili soluzioni ai problemi, sebbene esse di fatto ci siano. Affinché queste possano essere individuate, dunque, serve un radicale cambiamento di percezione, un ripensamento dello stare umano al mondo. Le soluzioni che potranno emergere a seguito di questo cambiamento di sguardo, sottolinea lo studioso, non potranno che essere soluzioni finalizzate allo sviluppo di una società sostenibile, ovvero una società in grado di soddisfare i propri bisogni senza precludere nulla alle generazioni successive. Questo ripensamento dell'uomo moderno comporta ciò che lo studioso definisce un "cambiamento di paradigma", uno *shift paradigm*, ovvero un mutamento di tutti i concetti, i valori e i comportamenti che si sono radicati nella nostra società. nello specifico, per poter risolvere i problemi della

[830] Si tratta, tuttavia, di doveri unicamente indiretti che l'essere umano ha nei confronti, soprattutto, del mondo animale. Non essendo infatti gli animali esseri morali l'uomo non può avere, secondo il filosofo, doveri diretti verso di essi, bensì unicamente "indiretti", ovvero finalizzati non tanto alla relazione diretta con l'animale, quanto piuttosto ai doveri che l'umano ha verso se stesso. La violenza nei confronti del mondo animale, gradualmente, indebolisce infatti la capacità umana di provare compassione, elemento essenziale per lo sviluppo della disposizione al bene e del rapporto morale con i propri simili. Cfr. I. KANT, *La metafisica dei costumi*, p. 304.

contemporaneità deve realizzarsi un passaggio dal paradigma "cartesiano" a quello "olistico" o "ecologico". Se il primo, infatti, ha stabilito la separazione tra la natura e l'io, la concezione del mondo come macchina e una falsa idea di cosa sia "scienza"; il secondo invece riunisce uomo e natura e si occupa di come ciò che lega entrambi sia la vita, con tutte le proprietà e i doveri che ne conseguono. Il paradigma olistico non separa infatti, differentemente da quello cartesiano, le parti dal tutto, bensì lega esse assieme, considerando ogni entità nella sua interazione con l'ambiente che la circonda, naturale e sociale. Questo mutamento di paradigma è stato favorito da una scienza, che abbiamo già avuto modo di citare, che ha preso piede nel corso del secolo scorso: la sistemica. Tale scienza è fondata su una visione olistica, o ecologica, della vita, la quale non considera più le singole parti, bensì pensa ogni cosa come inserita all'interno della grande trama del tutto, che non è poi altro che la "rete della vita", come recita il titolo del testo di Capra[831]. Lo sviluppo di tale scienza è stato favorito dall'interconnessione di numerose discipline, tra le quali la fisica quantistica, la biologia, l'ecologia e la psicologia. Non si tratta più, secondo la grande prospettiva che viene così a crearsi, di guardare alle parti per comprendere il tutto, bensì di guardare al tutto per comprenderne le parti. Così facendo anche le problematiche ambientali, delle quali la filosofia kantiana non si interessa forse anche a accasa del fatto che non aveva avuto modo di osservare gli effetti delle due rivoluzioni industriali, possono trovare un ripensamento. All'interno di questa concezione sistemica della vita, si è infatti sviluppata una corrente di pensiero, stimolata soprattutto dal filosofo norvegese Arne Naess, nota come "ecologia profonda". Quest'ultima, a differenza dell'ecologia "superficiale", quale anche quella kantiana, non concepisce l'uomo come signore della natura, in maniera dunque antropocentrica, bensì lo vede come parte di essa. L'ecologia profonda non separa cioè l'uomo dalla natura, ma lo inserisce all'interno di quella grande rete della vita in cui ogni filo è interconnesso e interdipendente, vedendolo solamente come un filo particolare di essa[832]. Il cambiamento di prospettiva e percezione che dunque si realizza qui, consentendo un maggiore interesse nei confronti delle problematiche ambientali e non solo, è di fatto un cambiamento psicologico, ovvero del modo di pensarsi dell'io umano, o meglio spirituale, nel quale si realizza una dilatazione dell'io e l'uomo percepisce la propria appartenenza all'intero cosmo. Tale cambiamento spirituale non solo potrebbe permettere la risoluzione delle problematiche ambientali odierne, per le quali invece una concezione come quella kantiana risulta inattuale, bensì comporterebbe, all'interno del mutamento di paradigma, un cambiamento dei valori fondativi della società. Non vi sarebbe più spazio per la competizione, l'espansione e la dominazione, ovvero per i cosiddetti valori "autoassertivi", bensì ci si aprirebbe all'adozione di valori "integrativi", quali la conservazione, la cooperazione e l'associazione. Questa riconnessione alla grande trama della vita, dunque, potrebbe permettere la risoluzione non solo delle problematiche ambientali ma anche delle altre questioni gravose per il presente. Si tratta, come sottolinea Capra, di divenire "eco-competenti", comprendere i principi vitali della natura per usarli come modello per la formazione di comunità sostenibili. Si tratta, in definitiva, di apprendere dalla "saggezza della natura", vedendo come negli organismi naturali i principi cardine siano l'interdipendenza, la cooperazione e il flusso ciclico delle risorse[833] e servendoci di essi come modelli per la regolazione del nostro vivere assieme. Con le parole di Capra:

Con la crescita della varietà e della ricchezza delle relazioni umane, si dispiegarono di conseguenza gli aspetti peculiari della natura umana: il linguaggio, l'arte, il pensiero e la cultura. Allo stesso tempo, sviluppammo la capacità del pensiero astratto, di generare un mondo interiore di concetti, oggetti e immagini di noi stessi. Gradualmente, mentre questo mondo interiore diventava sempre più vario e complesso, cominciammo a perdere il contatto con la natura e sviluppammo personalità sempre più frammentate. Nacque così la tensione fra interezza e frammentazione, fra corpo e anima, in cui poeti, filosofi e mistici di ogni epoca hanno identificato l'essenza della condizione umana. La coscienza dell'uomo non ha prodotto soltanto i dipinti della grotta Chauvet, il Bhagavad Gītā, i Concerti Brandeburghesi e la teoria della relatività, ma anche la schiavitù, i roghi delle streghe, l'Olocausto e la bomba atomica su Hiroshima. Siamo la sola fra tutte le specie che uccide

[831] F. CAPRA, *La rete della vita. Perché l'altruismo è alla base dell'evoluzione*, Milano, Bur Rizzoli, 2001.
[832] Cfr. Ivi, p. 17.
[833] Cfr. Ivi, p. 332.

i propri simili per motivi di religione, di libero mercato, di patriottismo e di altre idee astratte. […] Il potere del pensiero astratto ci ha condotto a considerare l'ambiente naturale - la trama della vita - come se consistesse di parti separate, che diversi gruppi di interesse possono sfruttare. Inoltre, abbiamo esteso questa visione frammentata alla società umana, dividendola in differenti nazioni, razze, gruppi politici e religiosi. Il fatto di credere che tutte queste parti - in noi stessi, nel nostro ambiente e nella nostra società - siano realmente separate ci ha alienato dalla Natura e dai nostri simili, e ci ha quindi sviliti. Per riconquistare la nostra piena natura umana, dobbiamo riconquistare l'esperienza della connessione con l'intera trama della vita. Questo riconnettersi, *religio* in latino, è la vera essenza dell'ecologia profonda.[834]

Sembra dunque, nel mondo contemporaneo, necessario un ripensamento tra l'io e il suo prossimo, tra gli stati, ma anche tra l'uomo e la natura. Ecco che la filosofia morale kantiana si pone oggi più che mai attuale per quanto riguarda il ripensamento dei primi due tipi di rapporti. L'uomo deve tornare a fondare il proprio rapporto con il prossimo non più nel servirsene come mezzo, bensì nel rapportarsi a lui come un fine in sé, rispettando la persona e la dignità umana altrui. Ciò vale anche per gli stati, per i quali non dovranno più valere come principi l'espansione e la guerra, bensì la cooperazione, la non violenza e il diritto, realizzando così una repubblica mondiale. La via per il regno di Dio sulla terra professata dal chiliasmo kantiano, ma più in generale da tutta la sua filosofia, sembra oggi apparire più che mai attuale per rianimare le speranze dell'umanità e risolvere le problematiche del tempo presente. Contro l'isolamento dell'uomo moderno, Kant aveva già formulato una possibile via per la convivenza armonica dei singoli individui all'interno di un ideale regno di fini in sé, in cui si sia diffusa l'autentica religione nei principi della legge morale e in cui regni la pace perpetua tra gli stati. Tale ideale può illuminare il nostro sguardo e il nostro orizzonte ancora oggi di speranza. Esso non è una fantastica illusione, poiché fondato a partire dalle strutture a priori dell'umano, specialmente sulla propria ragion pura pratica. Come nella grande parabola dei talenti cristiana però, solo sviluppando il talento offerto a ognuno della disposizione al bene esso potrà in futuro fruttare, non certo seppellendolo o gettandolo via. Solo così all'uomo sarà data la possibilità di costruire il proprio regno di Dio sulla terra. Per quanto riguarda la terza forma di relazione, invece, la prospettiva kantiana non sembra essere utile per risolvere i problemi dell'attualità, sicché lo sguardo dovrà essere posto sulle scienze più recenti, quali appunto la sistemica. Con la quale comunque Kant condivide il principio della cooperazione, non pensando a singoli individui isolati ma a soggetti che, ascoltando e seguendo la voce della legge morale, possano generare un'unione universale secondo i principi della pace e del cosmopolitismo. Questo è il modo in cui l'io deve ripensare la propria relazione con l'ambiente, così da recuperare l'Eden perduto, rispettando non solo il proprio simile, bensì anche il giardino naturale nel quale cammina. Ecco che allora la lettura delle opere kantiane, se ripensata nell'ottica dei bisogni del tempo presente e integrata con prospettive più contemporanee, può ancora assumere un valore, ovvero quello di stimolare la ragione a non cedere alla disperazione, ma di credere ancora nell'uomo e nel bene.

[834] Ivi, p. 325.

Bibliografia

Letteratura primaria:

I. I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, introduzione e note di M. Foucault, trad. it. di M. Bertani e G. Garelli, Torino, Einaudi, 2021.
II. I. KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Milano, Bompiani, 2004.
III. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Bari, Laterza, 1997.
IV. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Milano, Bur Rizzoli, 1995.
V. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Bari, Laterza, 1997.
VI. I. KANT, *Il male radicale*, a cura di R.C. Ballanti, Milano, Garzanti, 2014.
VII. I. KANT, *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, a cura di M. Venturini e G. Morpurgo Tagliabue, Milano, Bur, 2018.
VIII. I. KANT, *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Bari, Laterza, 1983.
IX. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. Poggi, Bari. Laterza, 2004.
X. I. KANT, *Opus postumum. Passaggio dai principini metafisici della scienza della natura alla fisica*, a cura di V. Mathieu, Milano, Mimesi, 2024.
XI. I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Bari, Laterza, 2009.

Altri classici citati:

I. T.W ADORNO, *Dialettica negativa*, trad. it. di C.A. Donolo, Torino, Einaudi, 1970.
II. AGOSTINO D'IPPONA, *Le Confessioni*, introduzione e traduzione di G. Vigini, Milano, San Paolo edizioni, 2015.
III. G.W.F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2008.
IV. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi e F. Volpi. Milano, Longanesi, 2005.
V. E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, a cura di J.G. Gaarlandt, trad. it. di C. Passanti, Milano, Adelphi, 1996.
VI. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, a cura di A. Altobrando, Napoli, Orthotes, 2017.
VII. K. JASPERS, *Il male radicale in Kant*, a cura di R.C. Ballanti, Brescia Morcelliana, 2011.
VIII. K. JASPERS, *Metafisica*, a cura di U. Galimberti, Milano, Mursia, 1972.
IX. S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, a cura di C. Fabro, Milano, Rusconi, 1983.
X. S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia*, a cura di C. Fabro, Milano, SE, 2007.
XI. B. PASCAL, *Frammenti*, a cura di E. Balmas, Milano, Bur Rizzoli, 1994.
XII. S. WEIL, *Attesa di Dio*, trad. it. a cura di M.C. Sala, con un saggio di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 2008.
XIII. S. WEIL, *Lettera a un religioso*, a cura di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1996.

Letteratura secondaria:

I. N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero, Torino, Utet, 2005.

II. I. ADINOLFI, G. GOISIS (a cura di), I *volti moderni di Gesù. Arte filosofia storia*, Macerata, Quodlibet, 2013.
III. I. ADINOLFI, G. BRIANESE, *Il Paradiso sulla terra. La religione di Dostoevskij e Tolstoj*, Genova, Il melangolo, 2024.
IV. G. AGAMBEN, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.
V. A. ALESSI, *Filosofia della religione*, Las, Roma, 1991.
VI. G. ANCONA, *Regno di Dio*, Assisi, Cittadella Editrice, 2012.
VII. R.C. BALLANTI, M. VANNINI, *Il muro del paradiso. Dialoghi sulla religione per il terzo millennio*, Firenze, Lorenzo de'Medici Press, 2017.
VIII. F. BATTAGLIA, *Il sistema antropologico. La posizione dell'uomo nella filosofia critica di Kant*, Pisa, Edizioni Plus, 2010.
IX. S. BORUTTI, L. VANZAGO, *Dubitare, riflettere, argomentare. Percorsi di filosofia teoretica*, Roma, Carocci editore, 2018.
X. G. BUCARO, *Filosofia della religione. Forme e figure*, Roma, Città Nuova Editrice, 1986.
XI. F. CAPRA, *La rete della vita. Perché l'altruismo è alla base dell'evoluzione*, Milano, Bur Rizzoli, 2001.
XII. A. CARACCIOLO, *Studi kantiani*, Napoli, ESI, 1995.
XIII. A. CASTALDINI, *Immanuel. Dio al cospetto di Kant*, Genova, Il melangolo, in corso di pubblicazione.
XIV. M. CLAVEL, *Da Kant a Nietzsche. Il senso religioso della filosofia contemporanea*, Introduzione, traduzione e note di P. Nepi, Roma, Città Nuova Editrice, 1982.
XV. L. CORTELLA, *Storia della metafisica. Dalle origini greche a Hegel*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2020.
XVI. G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, Pisa, Edizioni ETS, 2002.
XVII. G. CUNICO, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, Milano, Mimesis, 2018.
XVIII. G. CUNICO, *Oltre Saturno. Dialoghi per il tempo plurale*, Reggio Emilia, Diabasis, 2006.
XIX. R. ESPOSITO, C*ommunitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 2006.
XX. L. FONNESU (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Bologna, Il Mulino, 2008.
XXI. G. GAETA, *In attesa del Regno. Il cristianesimo alla svolta dei tempi* , Macerata, Quodlibet, 2022.
XXII. P. GRASSI (a cura di), *Filosofia della religione. Storia e problemi*, Brescia, Queriniana, 1988.
XXIII. O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, trad. it. di S. Carboncini, P. Rubini e P. Rumore, Vignate, Il Mulino, 2010.
XXIV. M. IVALDO, *Sul male: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Pisa, ETS, 2021.
XXV. A. LANG, *Introduzione alla filosofia della religione*, trad. it. di M.P. Caracciolo e A. Caracciolo, Brescia, Morcelliana, 1959.
XXVI. *La Bibbia*, a cura di B. Maggioni e G. Vivaldelli, nuova traduzione 2008 della Conferenza Episcopale Italiana, Milano, Ancora, 2012.
XXVII. R. LAZZARINI, *Il male nel pensiero moderno. Le due vie della liberazione*, Napoli, Libreria editrice Francesco Perella S.A., 1936.
XXVIII. K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, trad. it. di G. Colli, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2000.
XXIX. R. LUDWIG, *Critica della ragion pratica di Immanuel Kant. Guida e commento*, trad. it. di R. Zeni, Milano, Garzanti, 1998.
XXX. I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Genova, Marietti, 1986.
XXXI. P. MARTINETTI, *Kant*, Milano, Fratelli Bocca, 1946.
XXXII. G.L. PALTRINIERI, *La natura come giustificazione: Kant e la fallacia naturalistica di George Edward Moore*, Venezia, Il cardo, 1997.

XXXIII. G.L. PALTRINIERI, *L'uomo nel mondo: libertà e cosa in sé nel pensiero di Immanuel Kant*, Roma, Carocci, 2001.
XXXIV. A. PIRNI, *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione, politica in collegamento sistematico*, Genova, Il melangolo, 2001.
XXXV. G.F. POLI, *La figura di Gesù nel giovane Hegel*, Milano, Ancora, 1997.
XXXVI. V. POSSENTI, *Dio e il male*, Torino, Società editrice internazionale, 1995.
XXXVII. M.A. PRANTEDA, *Il legno storto. I significati del male in Kant*, Firenze, L.S. Olschki, 2002.
XXXVIII. P. RICOEUR, *Kant, il male radicale e la religione*, a cura di I. Bertoletti, Brescia, Morcelliana, 2023.
XXXIX. G. RICONDA, *Invito al pensiero di Immanuel Kant*, Milano, Mursia, 1987.
XL. A. RIGOBELLO (a cura di), *Il "regno dei fini" in Kant*, Napoli, L'officina tipografica, 1996.
XLI. A. RIGOBELLO, *Kant. Che cosa posso sperare*, Roma, Edizioni Studium, 1983.
XLII. A. RIGOBELLO, *Ricerche sul "regno dei fini" kantiano*, Roma, Bulzoni editore, 1974.
XLIII. G. RINALDI, P. DE BENEDETTI (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia, Morcelliana, 1961.
XLIV. S. SEMPLICI, *Dalla teodicea al male radicale. Kant e la dottrina illuminista della giustizia di Dio*, Padova, Cedam, 1990.
XLV. A.D. SERTILLANGES, *Il problema del male. La storia*, trad. it. di B. Montagna, Brescia, Morcelliana, 1951.
XLVI. L. TOLSTOJ, *Il regno di Dio è in voi. Il testo fondamentale della dottrina della non violenza*, trad. it. di S. Behr, Firenze, Goware, 2023.
XLVII. M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, Firenze, Le Lettere, 2015.
XLVIII. M. VANNINI (a cura di), *Vangelo di Giovanni*, Milano, Garzanti, 2016.
XLIX. S. ZUCAL (a cura di), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, 1993.