

Corso su Kant – Lezione I

La *Critica della Ragion Pura* di Kant come “spauracchio” di alunni e docenti per il linguaggio tecnico e per la scrittura pesante dell'autore. Il proposito è di “disseppellire” il “messaggio” kantiano dalla polvere dei secoli per saggiarne la possibile attualità in rapporto agli interrogativi eterni dell'uomo ed a quelli del nostro tempo: la storia della filosofia, considerata così secondo una più generale storia delle idee, non appare più come una galleria di personaggi strani in cui ciascuno è in lotta con gli altri ed ha ragione ogni volta l'ultimo arrivato, né tanto meno si limita a fare per così dire la toilette ai testi soffocandoli di note erudite che si limitano a chiarire la genesi di una proposizione. Si tratta appunto di cercar di vedere non solo gli alberi, ma la foresta (secondo una nota similitudine di Hegel), ovvero di saggiare la consistenza del pensiero di un autore alla luce degli interrogativi accennati. Si scoprirà allora che a questa luce – appunto la luce di una storia delle idee - le divergenze si assottigliano e risaltano progressivamente le convergenze in paradigmi di pensiero universali. Per scendere in concreto: lo scopo di questi nostri incontri sarà quello di mostrare che la tesi centrale di Kant, articolata anzitutto nella *Critica della Ragion Pura*, è che l'Assoluto, l'Incondizionato, non è oggetto del sapere, ma si disvela all'uomo attraverso la voce della coscienza morale, alla cui radice sta la libertà. E' la via di Agostino d'Ippona (“*Deus intimior intimo meo*” [*Confessioni*, I.III, cap.6, §11] e dell'agostinismo di tutti i secoli col suo primato della via dell'interiorità rispetto a quella della cosiddetta via cosmologica - a cominciare dal monaco agostiniano Martin Lutero che si scagliava contro la ragione metafisica, definendola “prostituta del diavolo”, per continuare con Pascal (“C'est le coeur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est la foi. Dieu sensible au coeur, non à la raison.” [B. 278]), per finire con l'esistenzialismo novecentesco, polemico contro ogni forma di intellettualismo metafisico e in particolare avverso alla pretesa hegeliana di concepire l'Assoluto come risultato della storia e, viceversa, della storia come storia dell'Assoluto, stante l'implicazione dialettica di finito e infinito (cfr. la *Prefazione* alla *Fenomenologia dello Spirito*: “Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente risultato, che alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso”). Vedremo meglio le conseguenze di questa divergenza d'impostazione del rapporto tra l'Assoluto e la storia: intanto torniamo alla *Critica della Ragion Pura*, che ha conosciuto un secolare fraintendimento, guadagnando al suo autore la fama di fautore di un ateismo più o meno larvato.

Così nel famigerato *Index Librorum Prohibitorum* nel 1827 [!] venne inserita la *Critica della Ragion Pura*. Nel giudizio i cattolici concordavano con i laici anticlericali come il Carducci: nei suoi *Giambi ed Epodi*, e in particolare in *Versaglia* (composto nel 1871 per il 79° anniversario della proclamazione della Repubblica Francese) nell'ultima strofa leggiamo: “E il giorno venne: e ignoti, in un desio / di veritade, con opposta fe' / decapitaro, Emmanuel Kant, Iddio, /Massimiliano Robespierre, il Re.” Del Carducci conosciamo la progressiva conversione dal fiero repubblicanesimo anticlericale a più miti sentimenti. I cattolici invece perseverarono nella condanna di Kant. Basti ricordare il Padre gesuita Guido Mattiussi (nativo di una frazione di Reana del Rojale), campione di un intransigente neotomismo e perciò deciso avversario del filosofo di Königsberg, al quale dedicò nel 1907 un volume dal titolo *Il veleno kantiano. Nuova e antica critica della ragione*.

Non è mia intenzione qui di rifare la storia della fortuna o piuttosto dei fraintendimenti di Kant: molta acqua è passata sotto i ponti della cultura laica e cattolica anche italiana. Vedremo a suo luogo come sia inconsistente la polemica contro il presunto “veleno kantiano”.

Si tratta ora di entrare *in medias res*, e di spiegare anzitutto il significato del titolo del capolavoro kantiano, che ha attirato il sarcasmo di Hegel: “Uno dei punti di vista capitali della filosofia critica è, che prima di procedere a conoscere Dio, l’essenza delle cose, ecc., bisogna indagare la facoltà del conoscere per vedere se sia capace di adempiere quel compito [...] Voler conoscere dunque prima che si conosca è assurdo, non meno del saggio proposito di quel tale Scolastico, d’imparare a nuotare prima di arrischiarsi nell’acqua.” (*Lineamenti di filosofia del diritto* [1820], § 333). Sarcasmo ingiustificato: Kant vuole semplicemente porre la questione, che può essere decisa soltanto dalla ragione stessa, della legittimità di un uso puro della ragione, ovvero di un uso della ragione che sia sganciato da ogni riferimento all’esperienza (“puro” dunque è contrapposto ad “empirico”). In altri termini: è legittima, di fronte al tribunale supremo della ragione, la pretesa della metafisica di proporsi come scienza? Vedremo appunto che le condizioni di validità del sapere scientifico, assolute dalla matematica e dalla fisica, non sono soddisfatte dalla metafisica. Ma qui, a conclusione di questa prima conversazione, vorrei sottolineare un corollario che mi sembra di particolare rilievo: il pensiero kantiano fa i conti con la finitezza dell’uomo. Non ci sono condizioni di validità senza i relativi limiti, entro i quali esse possano per così dire funzionare. L’esistenza umana è dominata da tre grandi interrogativi, come leggiamo nella *Dottrina Trascendentale del Metodo*: “1) *Was kann ich wissen?* 2) *Was soll ich tun?* 3) *Was darf ich hoffen?*”. Senonché la risposta non è unitaria: il dominio del sapere ha le sue leggi che sono diverse da quelle del dominio morale e la loro sintesi (la terza domanda) è solo oggetto di speranza: la finitezza dell’uomo è di appartenere a due mondi, quello sensibile (fenomenico) e quello intelligibile (noumenico), il primo dominato dalla necessità, il secondo dalla libertà.

Corso su Kant - Lezione II

In questa seconda conversazione entriamo nell'analisi concreta della prima *Critica* di Kant, affrontando la *pars construens* dell'opera, e cioè l'*Analitica trascendentale*. Ma poiché il termine trascendentale ricorre di continuo non solo nelle partizioni, ma anche all'interno del testo, non è inopportuna una nuova precisazione lessicale, di fronte ad uno dei vocaboli più abusati della cultura non solo filosofica, ma in voga anche presso il senso comune. Capita spesso di sentire usare il termine “trascendentale” come sinonimo di “sublime”, di “profondo”, di “superiore” : (l'esempio delle scuole di yoga e dell'esoterismo in genere). Già Kant s'era reso conto dei fraintendimenti in tale direzione della nozione da lui così assiduamente usata, come testimoniava una delle prime recensioni della sua *Critica*. Così in una nota che si trova verso la fine dei suoi *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza* del 1783 (e dunque di due anni posteriore alla prima edizione della *Critica*) protestava con palese irritazione: “Per amor del cielo, non *superiore*. Le alte torri e i grandi uomini metafisici (che a queste si assomigliano), intorno a cui vi è di solito molto vento, non sono per me. Il mio posto è la fertile bassura (*das fruchtbare Bathos*) dell'esperienza e la parola *trascendentale*, il cui significato in tutti i modi da me spiegato non è stato neppure una volta capito dal recensore (tanto di sfuggita egli ha visto tutto), non significa qualcosa che oltrepassa ogni esperienza, ma qualcosa che certo la precede (*a priori*), ma non è determinato a nulla più che a rendere possibile la conoscenza nell'esperienza”. Kant però è stato lui stesso responsabile, a dire il vero, di non poche oscillazioni nell'uso del vocabolo. E' innegabile comunque che l'uso principale è quello da lui descritto nella precisazione e che troviamo determinato in questo modo nell'*Introduzione* all'opera principale: “Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve esser possibile a priori” [p. 48]. In altre parole il trascendentale è propriamente la riflessione sull'apriori, ovvero – detto ancora in altro modo – la riflessione sulle condizioni di possibilità della scienza. Kant dunque presuppone l'esistenza di vari tipi di scienze e si domanda a quali condizioni esse siano possibili. La *Critica della ragion pura*, quindi, si configura chiaramente come un trattato di metodologia scientifica: ovviamente, con i presupposti gnoseologici e più in generale filosofici della scienza dei tempi di Kant, come avremo modo di osservare.

Che il cardine del discorso kantiano sia la comprensione delle condizioni di possibilità dell'esperienza scientifica lo si avverte inequivocabilmente dalle pagine della *Prefazione* alla seconda edizione del 1787, che ruotano attorno al principio che ogni nostro sapere, in quanto dotato dei caratteri dell'universalità e della necessità propri della scienza, non può che essere a priori, e perciò, invece di regolarsi sull'oggetto, lo anticipa costruendolo. Questo principio – che cioè il nostro sapere deriva la sua validità e i suoi limiti dalla possibilità di costruire il proprio oggetto (Giambattista Vico aveva detto “*verum ipsum factum*” - sta alla base della celebre e discussa nozione di “rivoluzione copernicana” coniata appunto da Kant in queste pagine della prefazione. Celebre e discussa, perché a prima vista sembrerebbe che, storicamente, sia avvenuto il contrario: Copernico, cioè, col suo eliocentrismo, avrebbe spodestato il nostro pianeta, e quindi l'uomo, dalla posizione centrale affermata dal sistema aristotelico-tolemaico. Ma se si leggono più attentamente le notazioni di Kant si comprende perché l'affermazione del primato della soggettività costruttrice dell'oggetto di conoscenza (scientifica) sia posto sotto l'egida del celebre astronomo polacco.

Detto questo è abbastanza agevole percorrere con un colpo d'occhio il disegno generale dell'*Analitica trascendentale*, che costituisce la *pars construens* del discorso kantiano sul sapere. Com'è noto, essa si suddivide in due sezioni: l'*Estetica trascendentale* (ovvero la

dottrina trascendentale della sensibilità), e la *Logica trascendentale*, la cui parte propositiva è costituita ancora una volta dall'*Analitica trascendentale*, articolata nelle due sottosezioni dell'*Analitica dei concetti* e nell'*Analitica dei principi*. L'elaborazione della dottrina della sensibilità è stata per Kant di relativa semplicità, incorporando un materiale già delineato nel cosiddetto periodo precritico. E' abbastanza facile comprendere il perché: sulla base della dottrina comunemente ammessa nell'età moderna dell'intuizione sensibile come recettività di un impulso proveniente dall'oggetto esterno, (ciò che Kant codifica com'è noto nel concetto di "fenomeno") il rapporto tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto assume un carattere per così dire "automatico". In altri termini io posso decidere, ad esempio, di chiudere gli occhi o di turarmi il naso: ma, nel momento in cui opto per dare via libera alla vista e all'olfatto, il contatto con l'oggetto sensibile relativo è inevitabile. Un'unica annotazione mi pare degna di rilievo: dopo non poche oscillazioni sulla concezione dello spazio e del tempo Kant optò alla fine per quella newtoniana, che - considerando questi due aspetti come una sorta di contenitori universali dei corpi - a suo avviso era più idonea ad assicurare l'oggettività del sapere scientifico.

Ben altro e più complesso il problema della conoscenza intellettuale, caratterizzato dalla spontaneità, e quindi dalla possibilità di un rapporto scorretto o addirittura illusorio con l'oggetto. E' il problema che affiora nella famosa lettera di Kant del 21 febbraio 1772 all'amico Marcus Herz (ch'era stato il *respondens* per la dissertazione di Kant del 1770 con la quale egli conseguì l'ordinariato): "Su quale fondamento poggia la relazione di ciò che in noi si chiama rappresentazione con l'oggetto?". Il problema, com'è noto, ha affaticato Kant per un decennio e ormai sappiamo qual è la soluzione trovata dal filosofo: quella "rivoluzione copernicana" di cui abbiamo poco fa letto il significato. A sua volta tale "rivoluzione" si articola nel faticoso cammino della "deduzione trascendentale delle categorie", ovvero della giustificazione ("deduzione" è termine tecnico della giurisprudenza) della pretesa delle categorie di riferirsi a priori agli oggetti della conoscenza. Kant, nella seconda edizione della *Critica*, alla fine di tale cammino, ne riassume così il senso, che sarà poi richiamato nella *Prefazione* con la già ricordata metafora della "rivoluzione copernicana": "Non è per nulla più strano che le leggi dei fenomeni della natura debbano accordarsi con l'intelletto e la sua forma a priori, cioè colla sua facoltà di unificare il molteplice in generale, di quel che non sia che i fenomeni stessi abbiano ad accordarsi con la forma a priori dell'intuizione sensibile. Giacché le leggi esistono non nei fenomeni, ma solo relativamente al soggetto al quale i fenomeni ineriscono, in quanto esso ha un intelletto; cos' come i fenomeni non esistono in sé, ma solo relativamente a quel soggetto medesimo, in quanto esso è dotato di sensi [...] I fenomeni sono solo rappresentazioni di cose [...] e come semplici rappresentazioni i fenomeni non sottostanno ad altra legge di unificazione da quella che loro prescrive la facoltà unificatrice". La deduzione trascendentale trova poi il suo compimento nella dottrina dello schematismo trascendentale, che attraverso l'immaginazione crea un ponte tra le facoltà eterogenee della sensibilità e dell'intelletto "temporalizzando" le categorie (ad esempio la sostanza viene concepita come permanenza). Kant può quindi riassumere la soluzione del problema nel principio seguente: "Il principio supremo di tutti i giudizi sintetici è dunque: ciascun oggetto sottostà alle condizioni necessarie dell'unità sintetica del molteplice dell'intuizione in una esperienza possibile. In tal guisa sono possibili i giudizi sintetici a priori, se noi riferiamo le condizioni formali dell'intuizione a priori, la sintesi dell'immaginazione e la sua unità necessaria in una appercezione trascendentale, a una possibile conoscenza empirica in generale, e diciamo: le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono a un tempo condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza, ed hanno perciò valore oggettivo in un giudizio sintetico a priori".

Corso su Kant – Lezione III

Kant stesso, nelle pagine conclusive dell'*Analitica trascendentale*, paragona l'uso corretto dell'intelletto delineato in questa sezione alla “terra della verità”, che tuttavia costituisce un' “isola” dai confini ristretti, a paragone del “vasto oceano tempestoso” rappresentato dall' “impero proprio dell'apparenza” (*Schein*, “illusione”). Questo “oceano tempestoso” è l'oggetto della *Dialettica trascendentale*, ovvero della seconda, ampia sezione della *Dottrina trascendentale degli elementi*. Un'illusione che, com'è costretto ad ammettere il filosofo nelle pagine introduttive della *Dialettica*, si può bensì smascherare con le armi della ragione critica, ma che risorge continuamente nel soggetto pensante, allo stesso modo che l'astronomo, pur sapendo benissimo che il diametro della luna non è soggetto a mutazioni, tuttavia non può evitare che la luna gli appaia più grande al suo sorgere all'orizzonte. Appunto, chi esercita la critica della ragione è consapevole (per usare i termini di Kant) che dell'intelletto non si può fare mai se non un “uso empirico” – limitato cioè ai fenomeni quali oggetti di un'esperienza possibile – ma in nessun caso un “uso trascendentale”, riferito cioè alle cose non come appaiono, ma come sono in sé. E tuttavia la ragione umana, che ricerca per ogni condizionato la serie delle sue condizioni, non può rinunciare all' “idea” che tale serie costituisca una totalità “incondizionata”. E' vero, l'incondizionato è solo un'idea, non s'incontra mai nell'esperienza, ma l'esigenza della totalità, dell'assoluto, postula la possibilità di un uso “regolativo” di tale idea, indispensabile per progredire nella conoscenza dei fenomeni, per estendere la ricerca. Lo sfondo platonico e agostiniano del pensiero di Kant (S. Agostino, *Confessioni*, L.I, Cap.1, §1: “*Fecisti nos ad te, [Domine] et cor nostrum est inquietum donec requiescat in te*”).

La dialettica trascendentale smaschera le illusioni che nascono dall'uso non meramente regolativo, bensì costitutivo (che pretende cioè di determinare la struttura di un oggetto) delle “idee” della ragione, ovvero dei tre temi tradizionali della metafisica: uomo, mondo, Dio. Nascono così i raziocinii erronei: 1) i paralogismi della psicologia razionale che scambia l' “io penso” (mera funzione logica che garantisce l'unità della coscienza nella costruzione dell'oggetto d'esperienza) per la sostanza spirituale pensante, pretendendo di definirne gli attributi; 2) le antinomie della cosmologia razionale, che formula tesi contraddittorie circa la struttura e l'origine dell'universo considerato come totalità dei fenomeni (sono tesi contraddittorie perché è contraddittorio il concetto stesso di totalità fenomenica); 3) le pretese dimostrazioni dell'esistenza di Dio quale ideale della ragion pura, ovvero realtà suprema e incondizionata che contiene tutte le perfezioni possibili: Dio insomma quale oggetto di una “teologia trascendentale”.

Ci soffermeremo qui sulla “demolizione”, per così dire, delle prove metafisiche dell'esistenza di Dio, anche perché si tratta del motivo centrale della “scomunica” cattolica di Kant, come abbiamo visto, e – all'opposto – della sua celebrazione da parte laica e anticlericale (Sofia Vanni Rovighi ricorda l'opinione diffusa secondo cui dopo Kant non sarebbe più possibile dimostrare l'esistenza di Dio). Nella *Critica della Ragion Pura* queste prove vengono ridotte a tre: 1) la prova ontologica, che muove dal semplice concetto di Dio quale ente dotato di tutte le perfezioni per concludere alla sua esistenza; 2) la prova cosmologica, che parte invece dall'esperienza indeterminata di qualcosa di esistente; 3) la prova fisico-teologica, che muove anch'essa dall'esperienza, però non più indeterminata, ma dell'ordine presente nel mondo sensibile. Vediamole brevemente. La prova ontologica presuppone soltanto la presenza di una nozione facilmente acquisibile dalla riflessione comune, quella cioè di un ente dotato di tutte le perfezioni. Ora questa nozione sarebbe in sé

contraddittoria se escludesse dalle perfezioni la maggiore di esse, vale a dire l'esistenza. Dunque la nozione di un essere perfettissimo implica necessariamente la sua esistenza. Kant ha buon gioco nel far rilevare che l'esistenza non è una semplice nozione, sia pure la maggiore: detto col linguaggio tecnico della *Critica*, l'esistenza non è un predicato che si possa attribuire ad un ente, ma “semplicemente la posizione di una cosa o di certe determinazioni in se stesse”. Dunque, annota Kant, “il reale non viene a contenere niente più del semplice possibile”. E per illustrare questa asserzione egli propone il celebre quanto famigerato esempio dei cento talleri: “cento talleri reali non contengono più di cento talleri possibili”. Famigerato, ho detto, perché da Hegel in poi si è acquistato la nomea di trivializzazione del discorso filosofico sulla prova ontologica, nel ricordo della risposta fulminante che Anselmo d'Aosta diede al monaco Gaunilone, il quale adduceva l'esempio dell'isola dei beati per dimostrare che non basta pensare ad una cosa per assicurarci ch'essa effettivamente esista. Anselmo ebbe a sua volta buon gioco nell'obbiettare che l'esempio non era all'altezza della prova da lui addotta nel *Proslogion* a favore dell'esistenza necessaria di Dio, considerato l'*id quo maius cogitari nequit*. Per tornare a Kant, la sua intenzione è chiara: non si tratta di equiparare l'idea di Dio a quella di cento talleri, ma di far rilevare che l'esistenza non è una nozione che aggiunga qualcosa in più al concetto di un ente.

La prova cosmologica, come abbiamo detto, parte invece dall'esperienza, sia pure di carattere indeterminato, e si svolge in due tappe. La premessa è che se qualcosa esiste, esiste anche un essere necessario come sua causa: ma io almeno esisto, dunque esiste un ente necessario come causa della mia esistenza (prima tappa). La seconda tappa consiste nell'accertamento che solo all'essere dotato di tutte le perfezioni compete l'esistenza necessaria. Kant a questo punto si sente in diritto di rilevare che la prova cosmologica non è altro che il rovesciamento di quella ontologica: mentre quest'ultima dal concetto di essere perfettissimo deduce la sua esistenza necessaria, la prova cosmologica conferisce all'esistente necessario gli attributi dell'essere perfettissimo. Le obiezioni del criticismo a questo tipo di prova fanno leva, per quanto riguarda la prima tappa, sull'uso trascendente e perciò illegittimo del concetto di causalità oltre l'ambito fenomenico dell'esperienza possibile, in cui vige sempre e soltanto un rapporto condizionato tra causa ed effetto. Naturalmente per la seconda tappa della prova cosmologica valgono le riserve già espresse a proposito della prova ontologica.

Della terza e ultima prova, quella fisico-teologica, Kant parla con rispetto: “Essa è la più antica, la più chiara e la più adatta alla comune ragione umana. Essa ravviva lo studio della natura, come da esso ella medesima ha la sua esistenza, e ne riceve sempre nuova forza. Essa porta fini e scopi dove la nostra osservazione da sé non li avrebbe scoperti, e amplia le nostre conoscenze della natura col filo conduttore di una particolar unità, il cui principio è fuori della natura. Ma queste conoscenze reagiscono sulla loro causa, cioè sull'idea che ha dato loro occasione, e accrescono la fede in un sommo Creatore fino a una convinzione irresistibile”. Ecco come tale prova, assai in voga nell'età moderna, specialmente nella cultura anglosassone e in quella tedesca, viene da Kant stesso riassunta: “ 1) Nel mondo vi sono da per tutto segni evidenti di un ordinamento secondo uno scopo determinato, attuato con grande sapienza e in un tutto di indescrivibile molteplicità di contenuto, nonché di illimitata grandezza di estensione. 2) Alle cose del mondo questo ordinamento finale è affatto estraneo, e aderisce ad esse solo in modo contingente; cioè la natura delle diverse cose non avrebbe potuto da se stessa, con mezzi così vari fra loro coordinati, accordarsi per uno scopo finale determinato, se essi non fossero propriamente scelti e disposti a ciò da un principio razionale ordinatore secondo idee che fossero a fondamento di esso. 3) Esiste dunque una causa sublime e saggia (o più cause), che dev'essere la causa del mondo non semplicemente come una natura

onnipotente operante ciecamente per la sua produttività, ma come intelligenza per la sua libertà. 4) L'unità di questa causa si può desumere dall'unità della relazione reciproca delle parti del mondo, come pezzi di un'opera d'arte, in ciò su cui domina la nostra osservazione con certezza, ma più in là, secondo tutti i principi dell'analogia, con verisimiglianza". La critica di Kant si sviluppa secondo due momenti: il primo è costituito dall'insufficienza del procedimento analogico con cui dalla nostra esperienza di artefatti umani (orologi, macchine in generale) concludiamo all'esistenza di un sommo artefice dell'universo, dotato di un evidente finalismo generale; il secondo rileva che dal finalismo universale si "potrebbe al più dimostrare un architetto del mondo, che sarebbe molto limitato dalla capacità della materia da lui elaborata, ma non un creatore del mondo, allacui idea tutto è sottoposto: la qual cosa è ben lontana dal bastare al grande scopo a cui si mira, di dimostrare un essere originario sufficiente a tutto". In altre parole, la prova fisico-teleologica incorre nello stesso vizio della prova cosmologica per inferire dall'esperienza l'esistenza di un essere perfettissimo e, quindi, in ultima analisi, ricade nella fallacia dell'argomento ontologico.

Corso su Kant – Lezione IV

La critica di Kant alle prove circa l'esistenza di Dio ha una validità definitiva? Hanno ragione i laici a celebrare questa “demolizione” della metafisica e gli ambienti cattolici a parlare di un “veleno kantiano”? A me sembra che tale critica sia a sua volta criticabile, ma che nondimeno conservi la sua giustificazione e anzi un posto di grande rilievo nella storia delle idee (prospettiva entro cui si situa il presente tentativo di comprensione del significato globale della filosofia kantiana, muovendo dall'orizzonte della prima *Critica*).

Veniamo subito al primo punto, e cioè alla consistenza teoretica delle argomentazioni kantiane. 1) Per quanto riguarda la cosiddetta prova ontologica, chi si appella alla tradizione speculativa greca e medievale nell'ambito di una prospettiva realistica, ovvero all'originario riferimento del conoscere all'essere, appreso anzitutto nell'esperienza sensibile, guarda certo con diffidenza ad un punto di partenza concettuale e concorda con le riserve del pensatore di Königsberg: il salto dall'idea di Dio alla sua esistenza è per così dire un “salto mortale” della ragione. Ma non è meno vero che da S. Agostino in poi tutta una vigorosa tradizione di pensiero, passando per Cartesio su su fino a Rosmini e allo “spiritualismo cristiano” (definito anche come esistenzialismo cattolico) affermatosi nel Novecento, ha sostenuto la validità della prova canonizzata da Anselmo d'Aosta nel *Proslogion*: è l'argomento difficilmente confutabile dell'originaria apertura dell'uomo alla trascendenza di Dio, che imprime per così dire il proprio sigillo nella sua creatura (tema del *cor inquietum*). 2) La critica alla prova cosmologica è quella che solleva le maggiori riserve nel pensiero metafisico classico che s'ispira (come già detto) all'eredità del realismo greco e medievale. La vigorosa ripresa (a partire dal tardo Ottocento con l'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII, del 1879) di tale tradizione - e precipuamente del tomismo - presente anche nell'approccio analitico angloamericano (la cosiddetta *analytic turn philosophy*) che muove dalle ricerche iniziate nel Novecento da Ludwig Wittgenstein - contesta anzitutto la nozione di causalità impiegata da Kant. Non solo si tratta di una causalità di tipo deterministico – implicante cioè una relazione biunivoca tra un effetto e la sua causa – ma tale nozione non riguarda l'essere degli oggetti (che come tale è solo supposto, ma non conosciuto: è la cosa in sé, ovvero il noumeno in senso negativo), bensì il loro effetto sul soggetto conoscente in quanto meri fenomeni. Il principio di causalità classico prende invece in esame il divenire dell'essere sensibile – ciò che costituisce l'oggetto immediato dell'esperienza umana – e, accertandone la radicale insufficienza (infatti ogni divenire è passaggio dal non essere all'essere e viceversa, e quindi attesta una deficienza d'essere), inferisce la sua dipendenza dall'essere indiveniente. Quanto poi alla seconda tappa della prova cosmologica la critica di Kant, che fa leva sul preteso ricorso all'argomento ontologico (esistenza necessaria è quella dell'essere perfettissimo) i metafisici odierni fanno notare che l'inferenza corretta dall'essere diveniente all'essere originario non è ancora l'affermazione dell'*ens realissimus* dotato di tutte le perfezioni: gli attributi di Dio vanno dimostrati, poiché non abbiamo l'intuizione diretta dell'essenza divina. 3) Infine la critica alla prova fisico-teologica. Anche in questo caso le obiezioni kantiane colgono solo in parte il bersaglio, nella misura in cui denunciano la debolezza di un'inferenza semplicemente analogica del finalismo dell'universo e rilevano che tale finalismo conclude solo all'esistenza di un ordinatore, ma non di un creatore dell'universo stesso. Ma la metafisica dell'essere batte una via diversa da quella della fisicoteologia in voga nel Settecento: anzitutto il punto di partenza non è l'assunzione di un finalismo universale – dal momento che è facilmente constatabile l'esistenza di numerosi fenomeni disteleologici, esempio per tutti i

terremoti – ma del finalismo intrinseco osservabile nell'attività di alcuni enti, un finalismo che conduce alla conservazione del loro essere, pur senza costituire il risultato di un'azione intenzionale, cosciente.

S'è qua e là accennato che le critiche kantiane alle prove dell'esistenza di Dio hanno per sfondo non la metafisica *tout court*, ma la metafisica dell'età moderna, che assume come modello la scienza fisico-matematica di tipo meccanicistico che da Galileo in poi ha conosciuto un cammino trionfale fino ad Ottocento inoltrato (nel *Saggiatore* [1623] Galileo, in polemica col gesuita Orazio Grassi che addita l'autorità degli antichi, così scrive: “La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.” Cfr. gli esempi della concezione cartesiana del mondo come pura estensione in movimento, l'*Ethica more geometrico demonstrata* di Spinoza, la filosofia leibniziano-wolffiana con le sue dottrine dell'armonia prestabilita e dell'universo concepito come il migliore dei mondi possibili, infallibilmente dedotto dalla mente divina). Queste critiche dunque stanno o cadono con la validità di un tipo di sapere scientifico sulla cui base era modellata la metafisica dei tempi di Kant. Ma appunto per questo la reazione del filosofo di Königsberg appare dotata di un significato di tutto rilievo nella storia delle idee: è il tentativo di conciliare il valore di un sapere scientifico ritenuto indiscusso e rigoroso con l'aspirazione umana all'Assoluto, attraverso il riconoscimento del carattere relativo (fenomenico) di tale sapere: in tal modo è aperta la via alla libertà quale luogo di manifestazione dell'Assoluto. L'esplorazione sistematica del mondo morale che poggia sulla libertà quale fondamento del dovere (il celebre “tu devi dunque puoi, cioè sei libero”) sarà compiuta con la *Critica della Ragion Pratica* del 1788, ma Kant è ormai pienamente consapevole del fatto che la legge morale radicata nel cuore dell'uomo, in virtù della volontà libera che permette il dovere, costituisce l'unica e autentica strada maestra per attingere l'Incondizionato. Nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, e dunque nel 1787, compare la celebre affermazione: “*Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen* (“Io dunque ho dovuto togliere di mezzo il sapere per far posto alla fede”). E poco più oltre Kant dice esplicitamente: “Soltanto dalla critica possono essere tagliati alla radice il materialismo, il fatalismo, l'ateismo, l'incredulità dei liberi pensatori, il fanatismo, la superstizione, che possono diventare perniciosi a tutti, e infine anche l'idealismo e lo scetticismo”.

Metafisica dunque della libertà, non del sapere: una metafisica che respinge ogni pretesa comprensione scientifica dell'Assoluto ed è radicata nella legge morale, accessibile ad ogni uomo. La via kantiana al Trascendente si radica, come abbiamo già rilevato agli inizi, nella ininterrotta tradizione religiosa agostiniana, che a sua volta attinge ad un indiscussa radice biblica. Cfr. *Deuteronomio* 30, 11-14: “Questo comando che oggi ti ordino non è troppo alto per te, né troppo lontano da te. Non è nel cielo, perché tu dica: «Chi salirà per noi in cielo, per prendercelo e farcelo udire, affinché possiamo eseguirlo?». Non è di là dal mare, perché tu dica: «Chi attraverserà per noi il mare, per prendercelo e farcelo udire, affinché possiamo eseguirlo?». Anzi, questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica”. Del resto anche il Concilio Vaticano II, nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* del 7 gennaio 1965 dedica il § 16 alla *Dignità della coscienza morale* ed esordisce con le affermazioni seguenti: “Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire e la cui voce, che lo chiama sempre ad amare e a fare il bene e a fuggire il male, quando occorre, chiaramente dice alle orecchie

del cuore: fa' questo, fuggi quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio nel suo cuore: obbedire ad essa è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria".

Ma - dicevamo sempre all'inizio – la divaricazione kantiana tra sapere scientifico e accesso all'Assoluto ha delle conseguenze rilevanti anche per una comprensione della storia: mentre il criticismo, sottolineando la finitezza della scienza, sottrae l'Incondizionato ad ogni intraprendenza umana, il modello hegeliano dell'implicazione dialettica tra finito e infinito giustifica la pretesa di riconoscere e glorificare negli eventi storici la manifestazione autorevole dell'Assoluto. Tale implicazione dialettica, più o meno cosciente, sta alla base di ogni progetto totalitario che divinizza - sia pur in numerose varianti tuttora riconoscibili nel panorama mondiale - lo Stato e i suoi reggitori quale fonte suprema di ogni valore. Viceversa la sintesi kantiana tra l'Assoluto e la storia, tra moralità e felicità, è affidata semplicemente ad una speranza ("*Was darf ich hoffen?*"), non alla certezza del sapere. Nella concezione kantiana dunque l'esistenza umana, nella sua finitezza terrena, si dipana tra i due poli che, pur divergenti, mai hanno cessato di attrarre l'ammirazione del filosofo (come egli confessa al termine della *Critica della Ragion Pratica*): "il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me" (*Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*). Questa frase è stata incisa quale epigrafe sulla tomba di Kant a Königsberg, ad esprimere in sintesi il messaggio ultimo del pensatore.