

IL SACRO SOTTO LO SGUARDO DELLA RAGIONE. LA RELIGIONE RAZIONALE PURA KANTIANA

Martino Bozza

Abstract

Kant, a man of pure and simple reason, but not simply a rationalist cold. Despite having indicated the limits within which man must maintain his cognitive thirst and despite having defined the lawfulness of acting in the collective sphere, Kant does not believe that he has satisfied the indigence of a reason that necessarily projects man towards the sphere of the supersensible. So we need a reflection that focuses on religion. Thus Kant frames a religion that develops within the limits of pure reason. It seems a contradiction to talk about religion within the limits of reason, but the Kantian intent is clear: one must find a religion that can be considered plausible by every man, a religion that is universal in short; and indeed universality is built only with the transcendental faculty: reason. All Kantian religious discourse is related to morality; it is in fact through the incontrovertible presence of the moral law in itself that man feels himself as a creature that derives and is destined for the supersensible sphere. However, this link with the moral sphere does not make religious inquiry become an existential investigation; in the Kantian writings, however, controversial theoretical questions related to the field of religion emerge. All the reflection on religion develops from an ambivalent position with respect to what transcends reason: on the one hand, the impossibility of judgment; on the other, the irremediable tension towards an intelligible sphere that is rationally disclosed, that is not known, but that, through a hermeneutical approach, can help to reveal the otherness to which man does not know how to give a name

Parole chiave

Moralità	Morality
Religione	Religion
Cristianesimo	Christianity
Ragione pratica	Practical reason

Fede razionale e ragione pratica.

La *Critica della ragion pratica* dischiude un orizzonte intelligibile verso il quale l'uomo si mostra per forza proteso, in primo luogo in virtù dell'indigenza della ragione nel suo uso teoretico - che si mostra insoddisfatta dell'unità sintetica che è possibile raggiungere grazie all'intelletto - in secondo luogo, in conseguenza dell'uso pratico che apre al piano soprasensibile quale inevitabile prosecuzione dell'individuo morale. L'uomo che agisce secondo il richiamo della legge morale si confronta per forza con la fatica di conformare le proprie massime alla voce del dovere. Nonostante questo sforzo, l'agire per il giusto universale è avvertito come un vincolo per la condotta umana; anzi, nell'agire moralmente, l'uomo si riconosce per ciò che è nella sua costituzione profonda: un ente razionale puro. Forse è proprio per questo che non può sottrarsi alla legge. Tuttavia, questa sua costituzione intelligibile non è mai dimostrata: l'uomo è costretto a pensare, non a conoscere, questo mondo intelligibile di cui è parte e a cui si coglie destinato. Proprio questa destinazione ultraterrena è avvertita come inevitabile prosieguo per il raggiungimento della perfezione morale, visto che il mondo fenomenico non consente, per la sua componente sensibile, di raggiungere la completa conformità di volontà e ragione. Quindi, la prospettiva del raggiungimento della perfezione morale dovrà essere ritenuta una plausibile speranza. Ora, la speranza per Kant può esser coltivata solamente tramite una religione: il problema pertanto è capire se davvero si possa passare da una speranza ragionevole ad un credo. L'unica fede di cui Kant fa menzione alla fine della seconda *Critica* viene indicata come fede razionale. Questa, innanzitutto, è tale che non può essere

assolutamente imposta, infatti, dice Kant, non può essere un «comandamento»¹, in quanto ogni «fede comandata è un non-senso»². Tuttavia l'esigenza della ragione di guardare al mondo dei fini intelligibili e di auspicare per l'uomo il raggiungimento del sommo bene, sembrano essere motivi per cui la derivazione di una fede razionale è conclusione necessaria al discorso morale. Tale fede è razionale poiché costituisce il prosiegua necessario di una riflessione condotta dalla ragione nell'uso pratico, inoltre non amplia, sotto il rispetto teoretico, la conoscenza in un ambito ontologico in cui tale ampliamento sarebbe impossibile, ma è una fede tutta finalizzata ad incentivare l'azione morale, e quindi legata indissolubilmente all'interesse pratico dell'uomo. Due, quindi, appaiono i motivi che sostengono la necessità di tale fede razionale. In primo luogo essa riesce ad appagare la ragione, protesa in continui slanci oltre il limite, con l'individuazione generica di asserzioni plausibilmente ragionevoli riguardo alla sfera intelligibile. In secondo luogo, essa diventa una ragione per l'uomo che sperimenta le fatiche dell'azione morale: pensare alla realizzazione totale di sé con il raggiungimento del sommo bene in una prospettiva di beatitudine ritenuta razionale è un grosso aiuto che giova all'intenzione umana protesa nello sforzo dell'agire per il dovere. La fede razionale nasce da un bisogno necessario, il bisogno della ragion pratica di pensare al sommo bene nel mondo intelligibile per il compimento dell'uomo. Tuttavia nella *Critica della ragion pratica* non si parla esplicitamente di una religione cui affidarsi per coltivare questa fede razionale. La prospettiva di un credo viene demandata alla coscienza soggettiva, affinché la fede, se nasce, non sia un'esigenza imposta, un comando, ma rappresenti un'esigenza soggettiva spontanea: «Questa fede non è comandata, ma è derivata dalla stessa intenzione morale come una determinazione libera del nostro giudizio, vantaggiosa al fine morale (comandato), concorde inoltre col bisogno teoretico della ragione di ammettere l'esistenza di questo saggio autore, e porla a base dell'uso della ragione»³. Lungi dall'essere una fede comandata e dal cristallizzarsi in forme esteriori di culto, la fede razionale, seppure nasca e si sviluppi come bisogno soggettivo, riceve comunque necessità trascendentale in quanto diviene inevitabile prosiegua per la moralità dell'uomo, dell'uomo che viene guidato nella sua condotta dalla ragion pratica. È infatti necessità oggettiva promuovere il sommo bene: «Il comandamento di promuovere il sommo bene è fondato oggettivamente (nella ragion pratica)»⁴. D'altra parte, per pensare al raggiungimento del sommo bene diviene necessità trascendentale credere nella reale possibilità della sfera intelligibile e del reggitore di tale mondo come garanzia del cammino di perfezionamento morale. Alla fine, la fede razionale, nell'uomo che si fa guidare dalla ragion pratica, diviene una certezza che non può esser cancellata: «quindi, in quelli che sono ben intenzionati, può bensì spesso vacillare, ma mai finire nell'incredulità»⁵. Se sopravvenisse l'incredulità, ci si troverebbe di fronte all'uomo che non vive più nella tensione verso il progresso morale. Ma l'individuo non può non vivere il problema della propria condotta. Nel percepire la fatica dell'azione morale e, quindi, con la consapevolezza di non poter uniformare la propria volontà alla legge morale nel tempo dell'esistenza, ogni uomo si trova costretto a pensare alla totale realizzazione di sé nella prospettiva di un indefinito dopo. Sembra giusto asserire, con Martinetti, come sia estrapolabile una precisa intenzionalità nel discorso religioso kantiano, quale approfondimento della domanda «cosa posso sperare?»: «La religione non è quindi un altro nome della moralità o un semplice compimento della moralità: essa ha una sfera sua propria alla quale appartengono le speranze e le aspirazioni più alte dell'uomo»⁶. Kant ribadisce quindi la necessità trascendentale di tale credo razionale che, sebbene non sia riconducibile ad una religione positiva, appare contiguo al cristianesimo. Questo accostamento al cristianesimo può essere fatto per varie ragioni. In primo luogo il concetto di sommo bene, concetto irrinunciabile per ragion pratica, viene sviluppato dal cristianesimo in maniera del tutto attinente ai dettami della ragion pratica. Il sommo bene nel cristianesimo è identificato con il Regno di Dio, con la sfera ultraterrena nella quale viene a compiersi la beatitudine dell'uomo nell'orizzonte dell'eternità: «relativamente alla santità che la legge cristiana esige, essa non lascia alla creatura che il progresso all'infinito, ma appunto perciò le dà anche il diritto a sperare una durata all'infinito»⁷. Quindi la prospettiva della speranza, prospettiva che appartiene alla sfera di approfondimento della religione, sembra essere aperta dal cristianesimo in maniera cogente alla ragion pratica, evitando pronunciamenti relativi ad aspettative irraggiungibili ed irrazionali. Oltretutto, la prospettiva del Regno di Dio si dischiude all'uomo nel momento in cui quest'ultimo si rende conto del

¹ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. it. a cura di F.Capra, Laterza, Bari 1997, p.315.

² *Ivi*, p.317.

³ *Ivi*, p.319.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ P. Martinetti, *Kant*, Bocca, Milano 1946, p. 344.

⁷ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 281.

primato della sua costituzione intelligibile e cambia vita. Il cristiano, che cerca di essere degno del Regno di Dio, deve agire rettamente. In secondo luogo, Kant sottolinea in maniera positiva l'autonomia di cui gode il principio della morale cristiana, un principio che non è affatto eteronomo: «Ciò non di meno il principio cristiano della morale stessa non è teologico (quindi eteronomia), ma autonomia della ragion pura pratica per se stessa, perché essa, della cognizione di Dio e della sua volontà, non fa il principio di queste leggi, ma soltanto il principio del pervenire al sommo bene, con la condizione dell'osservanza di questa legge»⁸. Anche il cristianesimo esige che l'azione morale o, sarebbe meglio dire, l'azione caritatevole, venga compiuta di per sé stessa, senza secondi scopi, senza nemmeno pensare al fine ultraterreno del regno di Dio. Dio stesso ed il suo regno sono garanzia per la vita del cristiano, che tuttavia è tenuto ad agire moralmente al di là degli effetti delle sue azioni, anche perché, altrimenti, la coscienza dell'intenzione non sarebbe più pura nell'azione giusta, ma sarebbe condizionata dall'aspettativa di gratificazione. Il cristianesimo pretende uomini "puri di cuore", che non agiscono per secondi fini. Occorre dire, in terzo luogo, come sorga un parallelismo naturale fra il vangelo con i suoi precetti ed il sistema morale esposto da Kant nella seconda *Critica*. Kant ritiene che i precetti morali esposti nei vangeli abbiano un grande valore pratico in quanto riescono a trasmettere il senso di dovere e obbligo che «sono le denominazioni che dobbiamo dare soltanto alla nostra relazione con la legge morale»⁹. Nella nota della *Critica della ragion pratica* relativa al confronto fra la morale degli Stoici e quella del vangelo, il valore dei precetti evangelici emerge dal percorso che il cristianesimo stabilisce per giungere alla santità, condizione questa che non è identificabile in un modo di vivere terreno, non è lo stile di vita del saggio. Si legge infatti: «La morale cristiana siccome stabilisce il suo precetto (come deve essere) con tanta purezza e severità, toglie all'uomo la confidenza, almeno in questa vita, di esserle pienamente adeguato: ma, tuttavia, di nuovo lo rianima, mediante il fatto che, se noi facciamo bene quanto è in nostro potere, possiamo sapere che ciò che non è in nostro potere ci verrà da un'altra parte, sappiamo o no in quale modo»¹⁰. Il vangelo riesce a trasmettere purezza e severità nei suoi precetti, per cui richiede un senso dell'agire incondizionatamente per il dovere che lo avvicina alla morale kantiana. I precetti evangelici sono categorici e devono questa loro categoricità al fatto che sono fondati sul rispetto pratico. Lo stesso comando fondamentale del vangelo: «Ama Dio sopra ogni cosa ed il prossimo tuo come te stesso»¹¹ è una proposizione che Kant riconosce come congiunta al rispetto pratico della legge morale. Infatti l'amore di cui parla è interpretato da Kant come amore pratico: cioè non identificabile con l'amore sensibile. Da un lato infatti sarebbe impossibile provare tale sentimento verso Dio, in quanto l'Essere Supremo non può essere identificato in un oggetto sensibile, dall'altra parte ordinare di amare un altro uomo costituirebbe un comando, ma Kant esclude la liceità della costrizione ad amare: «poiché non è in potere di nessun uomo amare qualcuno semplicemente per precetto»¹². L'amore pratico risulta essere un concetto che, seppur prodotto nel rispetto pratico, per Kant va al di là della possibilità di una reale attuazione continuativa nel corso della vita. L'amore verso Dio, così come è inteso dal cristianesimo, per Kant significa: «eseguire volentieri i suoi comandamenti; amare il prossimo vuol dire mettere in pratica volentieri tutti i doveri verso di esso»¹³. L'amore pratico tuttavia è un ideale degno del massimo rispetto, in quanto rappresenta la perfezione di una volontà santa, che mette in atto tutti i comandi del dovere e, oltretutto, lo fa volentieri. Non è però in potere dell'uomo riuscire in tutto il corso della vita ad adempiere volentieri al comando: questa può essere, anzi deve essere, la sua aspirazione nella prospettiva del miglioramento morale nella santità, condizione che è appunto realizzabile nel mondo intelligibile. L'azione morale per l'uomo consiste nell'ascoltare la voce del dovere, facendo violenza alla propria inclinazione per mettere in atto il giusto incondizionato; e la moralità dell'azione risiede proprio nella coscienza di non fare volentieri ciò che il comando impone. Il vangelo, a partire dal suo primo comandamento e in seguito con tutti suoi precetti, mantiene comunque inalterato il suo valore di ideale cui l'uomo deve ambire: «Quella legge di tutte le leggi presenta dunque, come tutti i precetti morali del Vangelo, l'intenzione morale nella sua intera perfezione come un ideale di santità non raggiungibile da nessuna creatura, e che tuttavia è l'esemplare a cui dobbiamo procurare di avvicinarci e diventare pari in un progresso ininterrotto, ma infinito»¹⁴. Kant ritiene che sia utile per l'uomo fenomenico, che vuol esistere moralmente nel mondo terreno, vivere nel rispetto della legge, piuttosto che nell'amore della

⁸ *Ivi*, p. 283.

⁹ *Ivi*, p. 181.

¹⁰ *Ivi*, p. 281.

¹¹ *Ivi*, p. 181.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, pp. 182 - 183.

¹⁴ *Ivi*, p. 183.

legge: «il grado morale in cui l'uomo si trova, è il rispetto della legge morale»¹⁵. Il rispetto implica infatti l'osservanza della legge per dovere incondizionato. Il rispetto indica il rigore che si richiede all'uomo posto di fronte alla legge morale. Si evitano così atteggiamenti arbitrari ed ingannevoli per cui si potrebbe ambire alla moralità spinti da slanci entusiastici dati dalla propria soggettiva attitudine e si evita anche la fallace credenza di potersi trovare in una condizione di santità grazie ai propri meriti, condizione che invece è raggiungibile solo in una prospettiva temporale di infinità. Stabilire questa differenza tra amore e rispetto non equivale comunque a privare il vangelo del suo valore morale. Anzi, tale dualità, che Kant propone, è una distinzione dovuta: il vangelo, sebbene produca una morale che non è eteronoma e che rientra nel rispetto pratico, è innegabile che presenti una prospettiva escatologica; il vangelo non porta in sé solo un contenuto morale, poiché il suo scopo è la salvezza dell'uomo, perciò, sebbene richieda il rispetto pratico e la salvezza che preannuncia consista in un percorso morale, è esplicita al suo interno la tensione escatologica. È naturale, quindi, che i precetti del vangelo risultino per certi versi degli ideali. Kant tiene a sottolineare che l'ambito per affrontare il discorso sulla finalità escatologica dell'uomo sia la religione: «perché la speranza comincia soltanto con la religione»¹⁶. L'indagine morale, invece, esaurisce il suo valore d'essere nel mondo umano. Tuttavia è inevitabile per la dottrina morale kantiana guardare all'oltre, anche perché è nella direzione dei postulati come garanzia del compimento morale dell'uomo, che si arriva necessariamente a parlare di una fede razionale. Nel cristianesimo sembra così che si possa aprire quella sfera della trascendenza che la ragion pratica ha dischiuso; la narrazione evangelica sembra condurre in maniera razionale verso il compimento dell'uomo intelligibile. La speranza, sotto questo profilo, può esser coltivata in maniera ragionevole, seguendo lo spirito morale categorico dei precetti evangelici. Questa contiguità dell'esito del pensiero religioso kantiano con il cristianesimo è evidenziata da Lacorte:

L'approdo trascendentale di questa filosofia, la riproposizione di una metafisica dell'accordo di intelligibile e sovrintelligibile, è consentito da una teoria della ragione autonoma e immutabile, svincolata e scissa dalla condizione della materia e del senso, una teoria cioè che consente l'estrapolazione dal terreno della condizionatezza e della storicità, e la proiezione su un piano di assolutezza, di valori e principi validi per tutti gli uomini in tutti i luoghi di tutti i tempi. Una volta che la vera natura dell'uomo si sia depurata, dimezzata e ridotta a universale e eterna razionalità, di origine e destinazione divina, il terreno di una legislazione razionale assoluta è disponibile per un nuovo, saldo accordo con le verità rivelate del cristianesimo, e il ripristinato spiritualismo cristiano¹⁷

Un ultimo parallelismo possibile tra gli attributi della legge morale e le caratteristiche dei precetti evangelici, si può cogliere a proposito della nozione di umiltà. La legge morale esige che venga abbandonato, dall'uomo dedito alla vita morale, il principio dell'amor di sé e quella compiacenza che vi è connessa e che è rappresentata nella presunzione: «La ragion pura pratica abbatte completamente la presunzione in quanto tutte le pretese della stima di sé, le quali precedono l'accordo con la legge morale, sono vane e senza alcun diritto»¹⁸. Il rispetto della legge morale esige la rinuncia all'egoismo e al compiacimento di sé stessi, in quanto è necessario per l'adesione all'incondizionatezza del giusto. Anche la dottrina cristiana: «ha posto i confini dell'umiltà alla presunzione»¹⁹. La coscienza del cristiano è una «coscienza di una continua tendenza alla trasgressione», una coscienza che quindi sviluppa «una stima di sé legata con l'umiltà»²⁰. Molto interessante è poi l'interrogativo che Kant solleva nell'ultimo paragrafo della *Dialettica della Critica della ragion pratica*; che è poi l'interrogativo proprio di tutti coloro che si pongono in discussione di fronte alla moralità, oltre che di fronte alla fede: dal momento che la natura ha creato un uomo così imperfetto, che desidera ciò a cui non può giungere e che per giunta non può conoscere, «quindi sembra che in questo caso la natura, (...) ci abbia trattato da matrigna»²¹. In definitiva ci si chiede perché l'uomo sia così limitato e perché si percepisca così bene la consapevolezza di tali limiti. Per risolvere la questione occorre fare ciò che Kant consiglia: pensare ad una natura che avesse fornito l'uomo della capacità di conoscenza al grado massimo. In tale situazione l'uomo avrebbe di fronte a sé

¹⁵ *Ivi*, p. 185.

¹⁶ *Ivi*, p. 287.

¹⁷ C. Lacorte, *Kant. Ancora un episodio dell'alleanza di religione e filosofia*, Angalia, Urbino 1969, p. 92.

¹⁸ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 161.

¹⁹ *Ivi*, p. 189.

²⁰ *Ivi*, p. 281.

²¹ *Ivi*, p. 321.

totalmente disvelata la dimensione intelligibile di Dio e quindi anche la categoricità della legge morale. Certo la pervasività dell'inclinazione sarebbe definitivamente sconfitta e l'istintualità umana resterebbe schiacciata sotto la mole del mondo intelligibile aperto di fronte allo sguardo umano. Ma, se veramente tutto questo fosse stato realizzato, il valore delle azioni morali e, quel che più conta nello sforzo della vita morale - l'intenzione -, non avrebbero più alcun significato. Le azioni non sarebbero più compiute per il dovere, ma «la maggior parte delle azioni conformi alla legge avverrebbero per il timore, soltanto poche per la speranza e nessuna affatto per il dovere»²². L'uomo in tal caso sarebbe sottoposto a necessità e la sua dignità, il suo valore, sarebbero concetti vuoti. L'uomo si ritroverebbe ad agire sempre e solo in conseguenza di forze esterne coercizzanti e così la condotta umana «sarebbe mutata in semplice meccanismo, in cui, come nel teatro delle marionette, il tutto gesticolerebbe bene, ma nelle figure non si troverebbe vita alcuna»²³. Questa non sarebbe più vita, la vita dell'uomo acquista senso invece solo grazie a quello scorcio vuoto e ambiguo del mondo soprasensibile che si lascia intravedere. Il senso del vivere per Kant è nel vivere il bene e quindi consiste nel continuo sforzo e nel rispetto disinteressato della legge morale. Solo con l'ascolto della voce della legge e quindi della coscienza, che permettono la fermezza nell'agire e la sicurezza nell'operare per il giusto universale, l'essere uomo acquista la dignità. È l'umile e decisa adesione incondizionata al richiamo del dovere che rende valore all'esistenza terrena, aprendo l'orizzonte verso del regno del soprasensibile. E l'esser degni di esser felici è forse veramente la prima meta che ogni uomo ricerca. La felicità, se non accompagnata dalla dignità, non vale la pena di esser provata. Il senso ultimo dell'esistenza dell'uomo risiede nella realizzazione di sé e degli altri come fini morali. È allora in quest'ottica che acquista senso il vivere, ed è nella attenta analisi di questa situazione dell'esistenza umana che si comprende la necessità di una fede razionale, di una speranza lecita per il proprio compimento di uomo. Allora è forse meglio essere enti limitati che lottano contro se stessi per il proprio compimento: questo è vivere per l'uomo. Il pensiero verso chi o che cosa ha forgiato l'uomo viene infine così esposto da Kant: «la saggezza impenetrabile, per la quale noi esistiamo, non è men degna di venerazione per quello che ci ha negato che per quello che ci ha concesso»²⁴.

La religione di Kant

La dottrina morale kantiana, nell'analisi dell'uso pratico della ragione, giunge ad ammettere una fede razionale; si dichiara legittima l'aspettativa della speranza di un mondo ultraterreno, luogo per il perfezionamento dell'uomo. La fede razionale riesce soprattutto a sancire l'esistenza dei contenuti delle proposizioni che si riferiscono al mondo ultraterreno e al suo reggitore. La ragione non riesce a cogliere altrimenti la realtà del mondo intelligibile: si deve affidare alla fede pratica. Quando, però, Kant parla di religione si riferisce, in realtà, a qualcosa di ulteriore rispetto alla fede razionale. Una religione infatti si articola in un insieme di contenuti dottrinali e di modalità di comportamento e di culto per approssimarsi a Dio. Kant, nella *Critica della Ragion pratica*, non riconduce la fede razionale, individuata al termine dell'esplicitazione del sistema morale, ad alcuna religione positiva, sebbene ne colga una forte continuità con il Cristianesimo; successivamente, invece, ne ammette la necessità. Con *La religione entro i limiti della semplice ragione* però non viene delineata una religione ben determinata, ma solo quella forma di religione che non esce dai limiti della ragione e che risulta coerente con la fede razionale. Il cambiamento di prospettiva, con il conseguente approfondimento della natura della religione, è dovuto alla considerazione della fragilità della volontà umana: nell'individuazione della sfera intelligibile, meta finale per il perfezionamento morale, l'uomo ha bisogno di aver chiara l'idea del Sommo Bene, affinché la propria volontà possa ricevere un motivo determinante per la condotta morale. Con ciò non è messa in dubbio l'autonomia della legge morale e la sua necessità incondizionata; Kant infatti, nella *Prefazione* alla prima edizione de *La religione entro i limiti della semplice ragione*, scrive: «La morale non ha bisogno di alcun motivo materiale per determinare il libero arbitrio, vale a dire: essa non ha bisogno di nessun fine, né per conoscere che cosa sia il dovere, né per indurre l'uomo a compierlo»²⁵. Tuttavia, l'incondizionatezza della legge si deve confrontare con la fragilità della volontà umana sottoposta al continuo confronto con il male. È questo il motivo che spinge ad esaminare l'ipotesi di una religione. Del resto, la volontà umana ha bisogno di un fine verso cui dirigere la propria azione e ha bisogno della

²² *Ivi*, p. 323.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ I. Kant, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, trad. it. a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Bompiani, Milano 2001, p. 47.

certezza della sua esistenza, perché la fragilità a cui l'uomo è esposto contrasta con la volontà di uniformarsi completamente alla legge morale. Kant è esplicito al riguardo:

Senza alcuna relazione a un fine, in realtà, nell'uomo non può aver luogo nessuna determinazione della volontà (...). Senza questo fine, un arbitrio non aggiunge mentalmente all'azione che vuol compiere nessun oggetto determinato, né oggettivamente né soggettivamente (e l'arbitrio ha o dovrebbe avere sempre un oggetto determinato): un tale arbitrio sa certamente come, ma non in vista di che debba agire, e quindi non può bastare a sé stesso²⁶

Per l'uomo allora è necessario pensare correttamente a questa prospettiva ultraterrena alla quale aspira ma che non può conoscere; inoltre occorre che sappia quale sia la forma razionalmente legittima di approssimazione alla sfera del divino. Questi, dunque, sono i compiti della religione. Kant è perentorio nello stabilire come la morale lasci un interrogativo a cui l'uomo non può esimersi di tentare di rispondere: «Dalla morale, tuttavia, procede un fine, in quanto è impossibile che la ragione resti indifferente davanti alla seguente domanda: Qual è il risultato del nostro agire rettamente?»²⁷. Da questa domanda scaturisce il bisogno di comprendere quale sia la religione autentica che consente di approssimarsi al divino. La religione funge da intermediario tra la trascendenza e l'umanità. E l'uomo si può accostare alla propria perfezione solo elevandosi alla sfera intelligibile. Il concetto di Dio in definitiva permette di «conferire realtà oggettivamente pratica al collegamento – per noi assolutamente imprescindibile - tra la finalità della libertà e la finalità della natura»²⁸. La vita nella moralità dunque si può accordare con l'attesa della prosecuzione della vita umana tramite la religione. Kant, in vista di tale fine, propone una definizione ben precisa della religione: «La religione, considerata dal punto di vista soggettivo, è la conoscenza di tutti i nostri doveri come comandi divini»²⁹. Vivere la propria fede in una religione vuol dire rispondere alla voce dell'imperativo categorico, e quindi aderire alla propria costituzione buona. In altre parole, la religione consente di avere la certezza che agire moralmente significa anche agire nel rispetto del Bene primigenio che l'uomo identifica con l'Essere Supremo. Nella nota che segue la definizione, Kant dà ulteriori delucidazioni che permettono di escludere contenuti che erroneamente potrebbero essere fatti rientrare nel concetto di religione. Innanzitutto, «dal punto di vista teoretico, la conoscenza e la professione di fede non comportano qui nessun sapere di tipo assertorio»³⁰. Si sostiene quindi l'impossibilità di procedere in maniera dimostrativa, scientifica, per le questioni inerenti le attese di speranza ultraterrena. Occorre cioè evitare proposizioni prodotte dalla ragione nell'uso teoretico; in fondo, nessuna religione riesce con i suoi contenuti dottrinali a dimostrare l'esistenza di Dio. Del resto, Kant non esita a dichiarare che: «Dal punto di vista speculativo (...) riguardo alla causa suprema delle cose, tutto ciò che qui si richiede è solo un'ammissione problematica (un'ipotesi)»³¹. Ora, un'ipotesi serve a spiegare, a chiarire, oppure è condizione per un cammino e sarà poi il cammino percorso a giustificarla o meno. L'ipotesi dell'esistenza di Dio è necessaria per tentare di spiegare ciò che la ragione stessa impone all'uomo. Dall'altra parte, l'esistenza della causa suprema è anche punto di partenza per il cammino religioso di ciascun uomo, e il bisogno di sviluppare tale cammino è presente in ciascun animo umano in quanto è prosecuzione della vita morale. Questa ammissione problematica di Dio, sebbene derivi dall'istanza della ragione, conduce tuttavia al di là della ragione. Inevitabilmente, dunque, con la religione si entra in contatto con l'inconoscibile, ambito della sfera intelligibile. Con l'esistenza di Dio si apre così un orizzonte d'essere che la stessa filosofia critica non riesce ad indagare con i suoi soli strumenti conoscitivi. Dio e il mondo intelligibile sono ammissioni problematiche, per questo rappresentano una sfida per la ragione teoretica, un bisogno per la ragion pratica. Non si riesce a conoscere Dio, eppure l'idea di Dio è un bisogno per la ragione teoretica e, allo stesso tempo, il postulato dell'esistenza di Dio è una certezza per la ragion pratica. Ora, se la religione è un bisogno derivato dalla ragion pratica, non c'è motivo di pensare ai contenuti religiosi come modalità di culto richieste dall'Essere Supremo. D'altra parte, una religione non può essere un insieme di pratiche d'azione che, promuovendo modelli comportamentali, svincolino l'uomo dal discernimento razionale della propria condotta. Kant rifiuta

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ivi*, p. 49.

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ivi*, p. 353.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

decisamente l'imposizione di modelli prescritti dall'ordinamento religioso, ciò andrebbe a ledere l'autonomia del singolo e così l'esser graditi a Dio consisterebbe solo in una adesione formale a codici di condotta accettati passivamente. La fede razionale che si esplicita in una religione razionale non prescinde dalla ragion pratica. Quindi tutti i pronunciamenti di una religione razionale dovranno essere necessariamente coerenti con la sfera trascendentale della morale, e non certo prodotti da imperativi arbitrari. Kant, poi, è risoluto nell'eliminare dal concetto di religione qualsiasi residuo culturale:

Con questa definizione della religione in generale si evita l'errata rappresentazione secondo cui la religione sarebbe un insieme di doveri speciali riferiti direttamente a Dio. Essa impedisce perciò di ammettere, oltre ai doveri etico-civili (cioè, ai doveri degli uomini verso gli altri uomini), anche un culto cortigiano (al quale l'uomo è senz'altro assai incline), col quale si cercherebbe di riscattare le nostre mancanze ai doveri etico-civili³²

Quindi trasferire i doveri umani in Dio non deve essere considerato come un mero assicurarsi il futuro intelligibile in virtù di una formale adesione ad una religione che prescrive azioni per essere graditi a Dio. Padovani indica un totale razionalismo religioso nella «nessuna importanza da Kant attribuita all'elemento teoretico-dogmatico e sentimentale-affettivo»³³. La certezza che i propri doveri siano comandi divini è invece la condizione che restituisce all'uomo morale la dimensione autentica del suo agire: si trasferiscono i propri doveri in Dio perché Egli è la prospettiva intelligibile dalla quale le norme della morale provengono. La legge viene così riportata all'originario Bene da cui discende e lo stesso agire umano non si esaurisce nella dinamica spazio-temporale. La religione razionale pura pretende di essere la religione che tutti possono accettare, per cui deve essere chiaro che «in una religione universale non ci sono doveri speciali verso Dio: infatti Dio non può ricevere nulla da noi, e noi non possiamo agire né su di Lui né per Lui»³⁴. La purezza di una religione del genere è dovuta al fatto che è richiesta dalla ragion pura pratica. Si è in presenza di religione razionale pura quando si dispone di una modalità di approssimazione a Dio che può essere estesa a tutti gli uomini, ovvero che ha l'attributo dell'universalità. In secondo luogo, una religione razionale pura risponde ad un'esigenza della ragione ed è conforme a questa nei suoi contenuti. Infine, la religione razionale pura ha l'attributo della comunicabilità, in quanto universale. Quindi non possono considerarsi una religione pura quelle modalità di religioni positive che restano legate al sostrato culturale in cui sono sorte e non sono fruibili da tutti gli uomini; i differenti culti che caratterizzano le religioni, come le molteplici culture in cui sorgono le religioni, non sono universali. Per la religione razionale pura non è lecito parlare di obblighi, di doveri particolari compiuti per compiacere Dio. Kant sostiene infatti che la religione sia la conoscenza di tutti i nostri doveri come comandi divini. Quindi, al di fuori della trascendentalità morale che parte dall'uomo, non è possibile avvicinarsi al divino. L'uomo giunge a conoscere i propri doveri grazie alla ragione, ed è sempre con l'uso pratico della ragione che riesce a riconoscere le norme della legge come comandi divini. Così ogni azione compiuta nel rispetto della legge può essere ritenuta a buon diritto un'azione compiuta in conformità al Bene primigenio. In definitiva, il piano intelligibile in cui viene pensata la legge, è identificato da Kant con la sfera ultraterrena di Dio. Una ragione che opera conformemente al suo statuto trascendentale, come avviene nella legge morale, e lo mette in atto, porta a compimento un comando divino. Ora, non deve trarre in inganno il fatto che Kant sottolinei che i doveri degli uomini possono essere considerati comandi divini tramite la religione e, nella citazione precedente, sostenga invece che «noi non possiamo agire né su di Lui né per Lui». Agire «su di Lui» starebbe a significare che l'uomo può incidere con la sua condotta sull'Essere intelligibile; agire «per Lui» significherebbe invece compiere azioni direttamente per Dio, come se l'Essere supremo guardasse l'uomo e si compiacesse. In tal modo si considererebbe la divinità ignorando il salto netto che deve essere pensato tra Dio e uomo. Si aprirebbe anche il paradosso del rapporto causa-effetto tra la sfera intelligibile e la sfera fenomenica, rapporto che è teoreticamente insostenibile. L'uomo non può agire solo perché Dio lo guarda e si compiace: significherebbe agire per il solo sentimento religioso di timore e rispetto verso Dio. Così facendo, la sua azione sarebbe continuativamente condizionata dalla labilità della sua contingenza esistenziale limitata, ovvero da quello stato di incertezza perenne che accompagna l'uomo in quanto essere che vive la doppia realtà di ente sensibile e di ente

³² *Ivi*, p. 353.

³³ U. Padovani, *La religione nei limiti della pura ragione*, in AA. VV., *Immanuel Kant*, a cura di A. Gemelli, Vita e pensiero, Milano 1924, p. 182.

³⁴ *I. Kant, Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., p. 353.

intelligibile. Da parte di Kant, c'è una presa di posizione netta nei confronti dei culti, definiti servili: essi non sono razionali e rischiano di far smarrire il valore morale della religione. Non sembra tuttavia una condanna definitiva quella che Kant sancisce per le religioni considerate statuarie, tale condanna serve per delineare i rischi cui si va incontro quando si smarrisce il contenuto morale della fede. A più riprese, però, Kant illustra la necessità delle istituzioni religiose per diffondere i contenuti della rivelazione nel mondo; anche per le stesse forme culturali vi è piuttosto un avvertimento nei confronti dei credenti: non possono essere quelle le uniche pratiche religiose ritenute valide per essere graditi a Dio. Ugualmente, nei confronti delle forme di culto, quindi del credo difeso dal teologo, c'è una sorta di sfida: occorre che tali modelli di religiosità comunitaria non ledano la dimensione morale-religiosa soggettiva. Si prenda, ad esempio, la preghiera: Kant sostiene che essa debba essere intesa come una sorta di illusione superstiziosa o addirittura come una forma di feticismo, dall'altra parte afferma anche che «in noi può e deve esserci incessantemente lo spirito della preghiera, il quale consiste nel desiderare con tutto il cuore di essere graditi a Dio in ogni nostra azione, accompagnando cioè tutte le nostre azioni con l'intenzione morale di consacrarle al servizio di Dio»³⁵. Il contatto diretto con il divino è impossibile, non è un evento che la ragione può accettare, quindi la preghiera, come altre forme di culto, può essere considerata come atto proficuo per la vita religiosa dell'uomo solo se viene accentuato il suo valore esortativo per la sfera morale dell'uomo. Riguardo alle assemblee comunitarie nelle chiese, Kant afferma che «il frequentare la chiesa, inteso come culto esterno solenne reso a Dio in una chiesa, è una raffigurazione sensibile della comunione dei fedeli»³⁶. Aggiunge inoltre:

Per quanto riguarda l'edificazione che si ha di mira con la frequentazione della chiesa, si può dire che la preghiera pubblica, pur non essendo neanche essa un mezzo della grazia, è tuttavia una cerimonia etica, e lo è sia per l'intonazione corale dell'inno di fede, sia per le orazioni che la bocca del sacerdote rivolge solennemente a Dio a nome di tutta la comunità e che abbracciano tutti gli interessi morali degli uomini. Con questa cerimonia etica, quindi, tali interessi vengono fatti valere come interessi pubblici in cui i desideri del singolo credente devono unirsi con i desideri di tutti in vista di un unico fine (l'avvento del regno di Dio)³⁷

Quando però la frequentazione delle chiese pretende di essere il mezzo per instaurare un contatto diretto con il trascendente subentra l'insostenibilità razionale: «È invece un'illusione pretendere che la frequentazione della chiesa sia in sé un mezzo della grazia, come se così servissimo direttamente Dio, e come se Dio avesse accordato grazie speciali alla celebrazione di questa solennità»³⁸. L'esperienza della moralità è il fulcro della vita dell'uomo; anche nella religione la possibilità di adempiere alla norma della legge è il fattore determinante per accedere alla santità. Dire questo significa dire che l'uomo è costretto a farsi violenza nel profondo del suo animo, è costretto a sforzarsi di essere buono nella sua intenzione. Verso la religione rivelata non c'è atteggiamento di considerazione riduttiva, Kant si dimostra attento osservatore dei riti e delle credenze delle religioni, ma non pretende di dissolvere il valore esclusivamente religioso che tali credo donano alle persone, egli delinea semplicemente la liceità razionale di tali pratiche religiose.

Il sentimento religioso

L'azione morale deve, invece, essere frutto di una libera scelta. Kant in proposito è netto: «Se si volesse fare del rispetto timoroso verso Dio un dovere speciale, ciò significherebbe che non si è ancora capito che non si tratta di un atto religioso particolare, bensì del sentimento religioso presente in ogni atto conforme al dovere»³⁹. Non esistono doveri speciali particolarmente graditi a Dio; Kant indica un sentimento religioso sempre presente in ogni azione compiuta nel rispetto pratico, che - però - non può essere la motivazione che fa dell'agire umano un agire morale. Il concetto di sentimento religioso è importante per chiarire la difficoltà della volontà umana nell'essere indirizzata all'azione giusta dalla sola ragione, vista la fragilità della condizione fenomenica in cui l'uomo vive. Lo stesso Trattato sulla religione viene scritto nel tentativo di delucidare la modalità di approssimazione alla sfera intelligibile razionalmente legittima.

³⁵ *Ivi*, p. 443.

³⁶ *Ivi*, p. 451.

³⁷ *Ivi*, p. 447.

³⁸ *Ivi*, p. 453.

³⁹ *Ivi*, p. 353.

Tale approssimazione si sviluppa a partire dalla considerazione della volontà umana: senza un fine definito, essa non riesce ad avere un motivo determinante sufficiente a dirigerne l'azione continuativamente al giusto universale. L'uomo infatti non è solo un ente intelligibile, ma si coglie come appartenente, ad un tempo, al piano intelligibile e a quello fenomenico. Dunque, nel momento della scelta, dell'uso della libertà, la ragione non è l'unica condizione che risulta determinante nella decisione. L'universalità della legge morale, pur mantenendo la sua incondizionatezza, non riesce a motivare per intero la volontà sensibile umana; è necessario per l'uomo che sia sempre presente un fine verso il quale passa orientare la propria azione. La morale deontologica descritta da Kant non permette, però, di pensare all'azione compiuta in vista di qualche obiettivo. A questo riguardo il sentimento religioso interviene: esso infatti costituisce la coscienza propria di ciascun individuo di appartenere ad una sfera ultraterrena. Oltre all'autonomia della ragione, che mostra la giustezza del conformarsi al dovere, è necessario, per l'uomo che compie l'azione morale, acquisire consapevolezza che l'azione non termina nella sfera fenomenica, ma che invece si apre in direzione della sfera intelligibile. La moralità stessa conduce l'uomo a pensarsi come compiuto nella prosecuzione intelligibile della sua esistenza. L'uso regolativo della ragione, perciò, ha nel sentimento religioso un valido mezzo, in quanto esso sollecita la coscienza a compiere l'azione giusta. Nell'uso regolativo il sentimento religioso diviene un motivo determinante lecito, purché non oltrepassi i limiti imposti dalla ragione. Kant sostiene che il sentimento religioso sia presente in ogni atto conforme al dovere. Con questa affermazione la legge non è privata affatto della sua incondizionatezza, come se l'imperativo categorico non bastasse da sé a garantire la necessità dell'adesione al dovere, ma mantiene immutata tale necessità. È piuttosto l'uomo che, a causa della sua caducità, dà prova di aver bisogno del sentimento religioso. La volontà da sola infatti, non riesce a mettere in atto completamente la norma; a questo punto può trovare un valido sostegno nel sentimento religioso, visto che orienta la volontà stessa. Il sentimento religioso appare inspiegabilmente; la ragione disvela conoscitivamente i principi della legge che possono essere messi in pratica dall'uomo, il sentimento invece discende direttamente dal soprasensibile. È presente inspiegabilmente e esce dalle dinamiche causali del mondo fenomenico. Kant scrive:

Si prenda invece il soprasensibile (il principio soggettivo della moralità in noi, racchiuso in quella inconcepibile proprietà che è la libertà), per esempio il sentimento religioso puro: ebbene, al di fuori della sua legge (e questo è già sufficiente), noi non intendiamo nulla intorno al suo possibile rapporto di causa ed effetto con l'uomo. In altri termini, noi non riusciamo a spiegarci perché siano imputabili agli uomini le loro azioni come eventi del mondo sensibile procedenti dalla natura morale dell'uomo: e non riusciamo a spiegarcelo in quanto si tratta, appunto, di azioni libere, mentre tutti i fondamenti di spiegazione degli eventi sensibili li si può ricavare unicamente dal mondo sensibile stesso⁴⁰

Il sentimento religioso ha la stessa logica della libertà: sfugge all'uomo ma è indispensabile per il completamento dell'azione morale. Affinché la norma morale sia proficua, occorre che intervenga il sentimento che sollecita l'uomo ad agire al di là del momento conoscitivo, in cui si desume ciò che è giusto fare tramite la ragione. È questo lo slancio extra-razionale che si estrapola dal discorso kantiano: dopo aver conosciuto i propri doveri, l'uomo ha bisogno del salto: occorre che li consideri comandi divini, perché possa elevarsi alla sfera intelligibile; con questa svolta si passa dal conoscere della ragione allo sperare del sentimento. Certo, il sentimento religioso non può essere l'unico motivo che porta a vivere la moralità, anzi esso non possiede la necessità autonoma della legge morale. Il sentimento religioso deriva dalla indigenza stessa della ragione, che tuttavia è chiamata a prospettare per l'uomo il suo autentico compimento nel mondo intelligibile governato da un Essere Supremo. In questo ordine di idee il sentimento religioso è un movente in più per favorire la messa in atto del giusto universale, purché non divenga l'unico stimolo per compiere l'azione morale. La ragion pratica rimane in definitiva l'unico strumento che permette l'adesione alla legge, essa infatti consente di accedere al piano intelligibile; il sentimento religioso è piuttosto complementare per la moralità. Per Kant, il rischio a cui si va incontro, coltivando una religione esclusivamente sotto la guida del sentimento religioso, è quello di una sorta di illusione religiosa. Tale illusione consiste in quello che viene definito da Kant un falso culto reso a Dio. Si cade in questa ingannevole modalità di approssimazione a Dio quando «la nostra opinione attribuisce invece a questo comportamento il valore del fine stesso, ovvero, in altri termini, attribuisce al semplice stato d'animo, capace di accogliere dei sentimenti di devozione verso Dio (capace, cioè, di devozione), il

⁴⁰ *Ivi*, p. 389.

valore dei sentimenti stessi»⁴¹. Per Kant quindi il sentimento religioso non costituisce un fine in sé, ma è piuttosto «un mezzo per elevare la nostra facoltà di rappresentazione sensibile alla sfera intelligibile delle idee relative al fine»⁴². L'uomo cade nell'illusione religiosa quando si ferma al sentimento religioso, ovvero quando non lo utilizza come mezzo per muovere la propria volontà, ma come cardine della propria vita religiosa. Così facendo, l'uomo si ridurrebbe a vivere un credo che confida esclusivamente nel sentimento. Ma quando il sentimento religioso diventa il traguardo della vita religiosa si cade nella mera devozione.

La religione razionale pura e le altre forme religiose.

Riconoscere l'imperativo categorico come comando divino significa riconoscere la costituzione profonda dell'uomo. Infatti la disposizione originaria al bene che struttura l'umanità è il principio da cui essa deriva ed è principio che avvicina l'uomo all'Essere Supremo. Quindi i doveri umani sono comandi divini perché la ragion pratica dà all'uomo la consapevolezza che, rispondendo con l'intenzione e con i fatti alla legge, vive autenticamente l'essere che egli è: ossia l'essere formato nel bene e che si compie con l'adesione al bene da cui è costituito. La religione razionale non ha bisogno di altri contenuti: con essa si parte sempre dall'uomo per arrivare a Dio. Non c'è nessun contrasto tra ragione e fede: seguendo la ragion pratica si mette in atto l'autentica volontà divina. È chiaro che la religione razionale kantiana è la prosecuzione di una fede razionale che trova la contiguità tra uomo e Dio solo nella dimensione umana. La filosofia critica cerca l'universalità nella religione: si deve pensare quale possa essere l'attesa escatologica che ogni uomo, tramite la propria ragione, può ritenere lecita. Kant, facendo affidamento sulla ragione, privata di qualsiasi influsso del sentimento e dell'emotività, individua il trascendentale che risponde alle attese intelligibili di ciascun uomo. Solo nella consapevolezza che seguendo il richiamo del dovere si agisce nel rispetto dell'Essere Supremo, appare razionalmente legittimo coltivare una religione. Kant scrive a questo proposito: «La legislazione morale pura, grazie alla quale la volontà di Dio è scritta originariamente nel nostro cuore, non costituisce soltanto la condizione imprescindibile di ogni vera religione in generale, ma è anche l'elemento costitutivo della stessa religione vera»⁴³. È dunque sul terreno della morale che occorre porsi per spiegare il percorso soteriologico dell'uomo. È l'uomo inteso come soggetto morale che riesce a costruire il suo futuro ultrasensibile: la volontà umana, nella tensione continua tra la scelta compiuta in vista di un fine e l'azione compiuta per il dovere, decide la sorte di ogni uomo. La salvezza è legata all'adesione alla disposizione originaria al bene. Ancora, per ribadire questa posizione, Kant prende in considerazione il vangelo: «Pertanto rendono a Dio la vera venerazione, quella che egli stesso esige, non coloro che dicono: Signore, Signore!, ma coloro che fanno la volontà di Dio»⁴⁴. Il riferimento evangelico fa ben comprendere l'intenzione kantiana: dallo stesso cristianesimo, inteso come religione positiva, vengono estrapolati quei contenuti che evidenziano il valore dell'azione compiuta nel rispetto morale, considerata come atto gradito a Dio. La religione è prosecuzione di un credo razionale, per cui «per noi l'importante non è tanto sapere che cosa Dio sia in sé stesso (nella sua natura), quanto piuttosto che cosa egli sia per noi in quanto esseri morali»⁴⁵. Questo è il nucleo della religione razionale pura: ci si approssima a Dio grazie alla moralità di ciascun uomo. Esplicitare in cosa consista una religione entro i limiti della ragione è infatti, in primo luogo, un'impresa metodologica, ovvero si fa affidamento solo sulla facoltà che contraddistingue l'uomo e, per di più, si usa tale facoltà in un territorio in cui essa stessa vacilla o si trova ad essere poco efficace. Tuttavia l'indagine deve essere portata a termine perché la religione razionale pura è necessaria quale prosieguo della vita morale dell'uomo. Quindi, come la moralità ha un valore universale perché deriva dalla medesima ragion pratica condivisa dall'umanità, così, allo stesso modo, la religione ha una validità universale necessaria in quanto è la prosecuzione della vita nella moralità. Ora, è bene ribadire che la religione di cui parla Kant, non si concede slanci extra-razionalistici: essa piuttosto indica la modalità razionalmente lecita di approssimazione alla sfera del divino. Tuttavia, con questo non si riduce affatto il mistero che sta dietro l'uomo: il Dio assolutamente altro nella sua costituzione intelligibile, risulta condizione imprescindibile per spiegare il mondo dell'uomo, anche se rimane inconoscibile. Con l'indagine compiuta attraverso la religione razionale non si disvela tutto; anzi rimane forte il senso dell'ulteriorità irriducibile che è la condizione del mondo umano.

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ivi*, p. 387.

⁴³ *Ivi*, p. 249.

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ *Ivi*, p. 327.

Kant nell'*Annotazione Generale* del terzo capitolo de *La religione entro i limiti della semplice ragione* afferma: «Ogni indagine sulla natura intima di una fede religiosa urta sempre inevitabilmente contro un mistero, cioè contro qualcosa di sacro che può esser reso noto a ognuno, ma non può esser conosciuto pubblicamente, vale a dire: non è comunicabile in modo universale»⁴⁶. La religione razionale pura chiarisce quali siano le legittime attese di speranza per l'uomo morale e indica il percorso salvifico che, a buon diritto, ciascun individuo può ritenere sensato; ma non chiarisce tutto in maniera esplicita. Qui emerge una certa novità rispetto al rigido criticismo, qualcosa di non universalizzabile è lasciato alla comprensione del singolo soggetto. In fondo, buona parte del mondo umano rimane avvolto nel mistero; la stessa libertà, che è la facoltà presente nell'uomo e che lo rende consapevole della sua appartenenza alla sfera intelligibile, in realtà, però, cela il suo perché profondo, come Kant stesso evidenzia: «Così la libertà che è una proprietà rivelata all'uomo dal fatto che il suo arbitrio è determinabile mediante la legge morale incondizionata, non è affatto un mistero, perché la sua conoscenza può essere comunicata a tutti; il fondamento per noi imperscrutabile di questa proprietà, invece, è un mistero, perché non ci è dato di conoscerlo»⁴⁷. Ora, occorre dire che la libertà può essere conosciuta dall'uomo e appunto per questo è una facoltà razionale; mentre il mistero con il quale si deve confrontare ogni ricerca religiosa rimane oscuro: non essendo comunicabile in modo universale appare quasi non razionale. Tuttavia anche per la libertà, che l'uomo ha consapevolezza di possedere, è impossibile conoscere il motivo della sua presenza nella vita dell'umanità. La facoltà che emancipa l'uomo dal mondo sensibile, resta avvolta nell'indefinitezza del suo perché profondo. Ci si trova di fronte ad un'ulteriore ammissione dei limiti della ragione; una religione entro i limiti della semplice ragione non potrà mai disvelare nulla perché manca del momento conoscitivo: la religione rimane un'esigenza necessaria la cui condizione profonda è avvolta nel mistero. Ribadita l'indefinitezza di fondo che permane in tale questione, che sembra superare la chiarezza che le questioni conoscitive approfondite dal criticismo portano in dote, Kant non dimentica affatto che ci sono tante modalità di credo positivo attraverso le quali l'uomo si approssima a Dio, ma scopo della filosofia critica è, come si è detto, quello di trovare una religione che risponda ai suoi requisiti, perché solo come tale può essere accettata da tutti. Così le diverse fedi positive vengono sottoposte al vaglio razionale, poiché è solo con la facoltà che contraddistingue l'uomo che si può giungere all'universalità. Kant delinea le differenze che separano la religione razionale dalle altre religioni. Innanzitutto

non c'è che un'unica religione (vera), ma possono esistere diversi tipi di fede. Si può aggiungere che, pur nella molteplicità delle chiese basate ciascuna su un diverso tipo di fede, è tuttavia possibile incontrare l'unica e sempre identica religione vera. È perciò più corretto (e, in realtà, è anche uso più corrente) dire che un uomo è di questa o quella fede (ebraica, musulmana, cristiana, cattolica, luterana) piuttosto che dire: è di quella religione⁴⁸

La fede è legata all'individualità di ogni uomo e all'ambiente culturale in cui si sviluppa; la religione invece è altro: è la modalità attraverso la quale si coltiva il sentire che va oltre, verso la sfera intelligibile. La ricerca kantiana non si rivolge alle fedi, ma alla modalità con la quale esse devono essere razionalmente coltivate, appunto alla religione. Infatti il rischio delle differenti fedi è quello di rimanere ancora troppo legate alle istituzioni statuarie, mentre la religione che Kant individua è quella valida per tutti gli uomini: «Per religione l'uomo comune intende sempre la propria fede ecclesiale, la quale cade sotto i suoi sensi, mentre la religione è nascosta nell'interiorità dell'uomo e fa capo alle intenzioni morali»⁴⁹; la sicurezza della validità trascendentale della religione riposa sulla moralità. La prima grande differenza tra la religione razionale pura e le altre forme religiose si coglie nel loro fondamento: l'una è la prosecuzione di una fede razionale pura, mentre le altre si sviluppano da una fede che procede da una rivelazione o da una ispirazione divina. La fede rivelata tuttavia non può ambire, per Kant, a dar luogo ad una religione universale; la rivelazione infatti è legata alla storia e la religione che ne scaturisce è strutturata sui contenuti della rivelazione. Non è quindi possibile che tali fedi abbiano validità universale: esse sembra non possano prescindere dalla dimensione antropologica in cui avviene la rivelazione. Kant scrive in merito: «Quando una chiesa si fonda su una fede rivelata, essa è allora priva del contrassegno più importante della sua verità, cioè della legittima pretesa dell'universalità; la fede rivelata, infatti, in quanto

⁴⁶ *Ivi*, p. 323.

⁴⁷ *Ivi*, p. 325.

⁴⁸ *Ivi*, p. 257.

⁴⁹ *Ibidem*.

fede storica, non è in grado di essere universalmente comunicata e condivisa in modo convincente»⁵⁰. È chiaro che ogni uomo si approssima alla religione tramite la fede legata alla cultura in cui vive; Kant però ritiene che questa esperienza possa costituire solo l'inizio del cammino pratico-escatologico dell'uomo. È poi l'unica religione vera, quella che sorge dalla trascendentalità della fede razionale che deriva dalla ragion pratica, la forma di approssimazione al divino a cui occorre affidarsi. Ancora con le parole di Kant: «La fede in qualcosa che dobbiamo considerare come sacro mistero, può essere di due tipi: o una fede divinamente ispirata, oppure una fede razionale pura. Se una necessità estrema non ci costringerà ad abbracciare il primo tipo di fede, noi ci atterremo alla massima di seguire la fede razionale pura»⁵¹. Il fragile statuto di verità della rivelazione può essere accolto solo come atto di fede; ma per via razionale non è possibile accettare una rivelazione storica; il salto sarebbe impossibile. Non è razionale pensare al divino che si manifesta nel mondo umano attraverso le stesse coordinate del mondo fenomenico, non ci sarebbe più differenza tra la sfera sensibile e quella intelligibile. Kant, soprattutto nelle note del *Terzo Capitolo* del trattato sulla religione, si sofferma ad esporre le peculiarità che distinguono le varie forme religiose, non tralasciando mai il vincolo dell'origine etnologica. Un limite evidente della fede che si fonda sulla rivelazione consiste nel rigido ordinamento normativo che viene imposto ai fedeli. In molti casi vengono stilati modelli comportamentali e dottrine culturali cui gli uomini devono attenersi acriticamente. Adeguandosi agli ordinamenti statuari, la volontà libera dell'uomo verrebbe costretta nella sua scelta: si troverebbe di fronte all'incapacità di accettare comandi diversi da quelli della legge morale. Kant scrive:

Se però ammettiamo delle leggi statuarie divine e facciamo consistere la religione nell'osservanza di esse, allora è possibile avere cognizione di queste leggi non mediante la nostra semplice ragione, bensì soltanto mediante rivelazione. (...) La legislazione statuarie (che presuppone una rivelazione) può esser considerata soltanto come una legislazione accidentale che non ha raggiunto e non può raggiungere tutti gli uomini, e perciò non si può ritenerla obbligatoria per l'uomo in generale⁵²

La religione razionale pura proviene da quella fede che, «per riuscire gradita a Dio, presuppone come necessaria un'intenzione moralmente buona»⁵³. Questa è l'unica fede che conduce alla santità; affidarsi a una fede culturale, invece, significa disperdere la propria disposizione religiosa dietro forme esteriori di condotta. Kant è chiaro e scrive: «La fede culturale s'illude di rendersi gradita a Dio con azioni (del culto) che, sebbene onerose e penose, non hanno tuttavia per sé nessun valore morale; si tratta quindi di azioni che, imposte unicamente dal timore o dalla speranza, può compiere anche un uomo malvagio»⁵⁴. Kant distingue in modo netto la religione pura razionale, che chiama religione naturale, dalla religione rivelata: «La religione in cui mi occorre prima sapere che qualcosa è un comando divino perché io possa poi riconoscerlo come mio dovere, è la religione rivelata (o che necessita di una rivelazione). Quello invece in cui devo prima sapere che qualcosa è mio dovere per poterlo poi riconoscere come un comando divino, è la religione naturale»⁵⁵. La specificazione di naturale, per tale religione, sta a significare la spontaneità con cui può essere accolta da ciascun uomo; ma indica anche la sicurezza che si sta coltivando un credo in conformità ai limiti imposti dalla ragione. La religione naturale, prima di compiere il salto verso Dio, quindi prima di riuscire a conoscere i comandi divini, opera in maniera maieutica nei confronti dell'uomo. L'uomo deve cercare in sé stesso la guida per la rettitudine morale, come del resto sempre in sé stesso deve individuare la presenza del divino. Kant, tuttavia, non si impegna a dar battaglia alla religione rivelata; una disputa serrata tra religione rivelata e religione naturale è in realtà «contrasto che può dunque accendersi unicamente tra le opposte istanze del razionalista puro e del soprannaturalista nelle cose di fede»⁵⁶. Sarebbe questa una disputa ideologica, quindi sicuramente poco conforme con l'indagine critica. Kant, più che contro la religione rivelata, si schiera contro i rigidi sistemi morali che derivano da tale religione. Vi è infatti solo la sospensione dello statuto di verità di questioni inspiegabili come la rivelazione e i miracoli. Kant rifiuta le norme comportamentali che vanno a sostituire la libera scelta

⁵⁰ *Ivi*, p. 259.

⁵¹ *Ivi*, p. 323.

⁵² *Ivi*, p. 249.

⁵³ *Ivi*, p. 275.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, p. 355.

⁵⁶ *Ibidem*.

dell'uomo; è forse questo il limite più grande delle religioni positive: in esse l'organizzazione dottrinale limita la facoltà della libera scelta che è l'unica facoltà a disposizione dell'uomo per aver certezza della propria destinazione ultraterrena. Kant è fermamente convinto dell'inutilità del culto e della preghiera, poiché le ritiene forme vuote che umiliano l'uomo e lo allontanano dai veri doveri religiosi che consistono nel compiere azioni morali. In merito è categorico:

La preghiera intesa come culto divino interiore e formalistico, e perciò come mezzo della grazia, è un'illusione superstiziosa (un feticismo). In questo senso, infatti, essa è semplicemente l'espressione dei nostri desideri fatta a un Essere che non ha nessun bisogno di vedere espresso il sentimento religioso del soggetto desiderante. Con questo tipo di preghiera, dunque, non si fa propriamente nulla e non si compie nessuno dei doveri che ci obbligano in quanto comandi di Dio: con essa, insomma, non si presta realmente nessun servizio a Dio⁵⁷

Il fatto di irretire i cuori è il limite a cui vanno incontro le religioni che si organizzano in maniera statuaria, con esse si assiste ad una sorta di livellamento delle coscienze: basta fare ciò che è precettato per aspirare alla santità. Questo non può esser accettato da Kant: l'uomo non può nascondere la propria intenzione dietro l'osservanza formale del culto. La santità si costruisce con lo sforzo di agire per il dovere e in conformità ai comandi dell'Essere Supremo. L'uomo buono, agendo moralmente e con la consapevolezza di mettere in atto comandi divini, opera in modo conforme alla volontà di Dio: «Allora non c'è nessun dubbio che la legislazione fondata sulla volontà di Dio debba essere una legislazione semplicemente morale»⁵⁸. Tornando alla differenza tra religione naturale e religione rivelata, occorre dire che Kant non estremizza la differenza; anzi, chiarito il rischio a cui vanno incontro le religioni rivelate, sostiene che alla fine vi possa essere una sovrapposizione tra religione rivelata e religione naturale, quando la prima porta in sé dei contenuti morali universalmente condivisibili. Scrive infatti: «Pertanto, una religione naturale può essere anche rivelata, se è costituita in modo tale che gli uomini avrebbero potuto e dovuto giungervi da sé stessi col semplice uso della loro ragione»⁵⁹. Ora, questa affermazione è molto importante, visto che Kant definisce la religione razionale pura proprio sulla base di una religione rivelata: il cristianesimo. Per chiarire il rapporto tra religione rivelata e religione naturale sembra illuminante un passo della *Prefazione* alla seconda edizione de *La religione nei limiti della semplice ragione* che propone la metafora dei cerchi concentrici quale chiave di lettura:

La rivelazione può senz'altro abbracciare entro sé anche la religione razionale pura; quest'ultima, invece, non può inglobare in sé l'aspetto storico della rivelazione. Di conseguenza, è possibile considerare la rivelazione come una sfera più vasta della fede, la quale contiene in sé la religione razionale pura come sfera più ristretta (non come due cerchi esterni l'uno all'altro, bensì come due cerchi concentrici). Il filosofo, in quanto maestro della ragion pura (che procede per semplici principi a priori), deve necessariamente mantenersi entro i limiti della sfera più ristretta, e qui fare dunque astrazione da ogni esperienza⁶⁰

La religione rivelata non è totalmente privata della sua attendibilità, contiene anzi la religione razionale, la quale, essendo ambito di approfondimento più ristretto, proprio dei filosofi, deve essere colta nella sua universalità al di là delle differenti configurazioni storiche e dei diversi linguaggi in cui la rivelazione può venire ad esprimersi. Tuttavia l'immagine dei due cerchi concentrici offre una chiave di lettura per cui, nonostante due siano gli ambiti di approfondimento, è possibile una conciliazione e una concordia negli esiti, perché unico è l'oggetto d'indagine. Da una parte c'è il filosofo che si misura con la limitatezza impostagli dalla infallibile ragione, dall'altra parte c'è il teologo che cerca di evitare che ragione e rivelazione siano in antitesi. Il cerchio interno della religione razionale pura è spogliato di tutto ciò che si riferisce al culto della religione statuaria, è così più piccolo, in quanto non prende in considerazione l'insieme delle modalità di culto. Ma sta all'interno perché cerca ciò che unisce i diversi credo religiosi. Emerge piuttosto il bisogno di complementarità tra i due cerchi, in quanto se da una parte il cerchio interno riesce a frenare l'indigenza della ragione, dall'altra parte il cerchio esterno aiuta ad

⁵⁷ *Ivi*, p. 443.

⁵⁸ *Ivi*, p. 249.

⁵⁹ *Ivi*, p. 357.

⁶⁰ *Ivi*, p. 65.

approssimarsi all'inconoscibile, a dare un nome a ciò che la ragione sente ma non conosce. La considerazione di Fabris spiega così l'immagine offerta da Kant:

Con questo risultato, di cui l'immagine dei due cerchi concentrici dà una felice ed immediata esemplificazione, Kant si presenta davvero nella storia del pensiero come il primo filosofo della religione in senso proprio. Egli non intende infatti riassorbire i fenomeni religiosi, nella loro molteplicità e ricchezza, entro una costituzione meramente razionale, ma vuole piuttosto determinare l'ambito in cui l'approccio filosofico può risultare chiarificatore, lasciando tuttavia spazio anche per ciò che fuoriesce dai limiti d'indagine della semplice ragione. Il suo scopo non è quello di ridurre la sfera degli atteggiamenti religiosi ad un sistema di filosofia, sacrificando come inessenziale ciò che non vi può rientrare, bensì è quello di articolare con gli strumenti filosofici a sua disposizione lo specifico oggetto (in questo caso la religione) a cui si dedica, consapevole che filosofare è far esperienza di un'alterità che risulta, in quanto tale, inassimilabile⁶¹

Il cristianesimo come unica vera religione nei limiti della semplice ragione.

Nell'orizzonte delle religioni positive che Kant conosce, solo il cristianesimo riesce ad avere le caratteristiche morali universali per essere la religione razionale pura auspicata da una ragione che non oltrepassi i propri limiti. Tuttavia occorre subito premettere come il cristianesimo razionale di Kant prescindendo da molti contenuti dottrinali delle varie confessioni positive cristiane. Sarà materia di questo paragrafo cercare di delineare i motivi del cristianesimo razionale kantiano; così si metterà in evidenza la portata razionale e morale dei precetti evangelici quale autentico contenuto del cristianesimo, accettato da Kant e impiegato per esplicitare la religione razionale pura. Si tenterà inoltre di approfondire una lettura ermeneutica del cristianesimo che può essere attribuita a Kant, visti i numerosi riferimenti ai testi sacri e considerata la contiguità di buona parte della sua dottrina morale e religiosa con i nuclei concettuali del cristianesimo. Innanzitutto il cristianesimo può essere considerato in una duplice maniera: sia come una religione naturale, sia come una religione erudita. La prima è una religione «di cui ognuno può convincersi mediante la propria ragione»⁶², la seconda è una religione «di cui gli altri possono esser convinti solo con l'erudizione (alla quale e mediante la quale vanno guidati)»⁶³. Da un lato, quindi, c'è il messaggio puro del cristianesimo, il messaggio morale che la ragione può desumere anche senza narrazioni storiche e sul quale si fonda la trascendentalità di tale religione. È una religione che trasmette un ideale di umanità santa che è già contenuto nell'animo umano. Dall'altro lato, c'è la Scrittura, con la dottrina trasmessa attraverso i ministri del culto; è questa la religione che si istituzionalizza in forme di osservanza culturale e che fa dell'evento soprannaturale della rivelazione il motivo principale del proprio credo. Kant è risoluto nell'evidenziare la consistenza erudita della religione cristiana: «La fede cristiana, in quanto fede erudita, poggia sulla storia, e, nella misura in cui si fonda (oggettivamente) sull'erudizione, essa non è in sé una fede libera, sorta dal riconoscimento di argomenti teoretici sufficienti a dimostrare la verità»⁶⁴. Il cristianesimo procede da una rivelazione e fa di avvenimenti inspiegabili come i miracoli un incentivo per la fede. Oltretutto l'organizzazione sotto forma di chiesa, impone obblighi culturali ai fedeli e quindi doveri ordinati che sospendono l'autonomia della coscienza religiosa dell'uomo. Al di là della sua forma statuaria, Kant coglie nel cristianesimo il messaggio salvifico rivolto all'uomo come un messaggio di estrema limpidezza morale⁶⁵. In tale direzione il cristianesimo acquisisce la consistenza di religione naturale. La dottrina del cristianesimo tuttavia è contenuta all'interno di testi sacri, visto che si è comunque sempre di fronte a una religione erudita. Kant estrapola dalle narrazioni storiche della Bibbia quei contenuti morali che possono essere ritenuti validi universalmente: «Sceglieremo dunque un libro di questo tipo fra i tanti che trattano della religione e della virtù sotto l'egida di una rivelazione, e ce ne serviremo per trovarvi esempi di quel procedimento in sé utile che consiste nel mettere in evidenza i tratti

⁶¹ A. Fabris, "Come cerchi concentrici": significati e implicazioni di una metafora kantiana, in AA. VV., *Kant e la filosofia della religione*, a cura di N. Pirillo, Morcelliana, Brescia 1996, p. 220.

⁶² I. Kant, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., p. 357.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ivi*, p. 375.

⁶⁵ Cfr. B. Quelquejeu, *La pensée catholique devrait enfin écouter Kant*, in «Informations Catholiques Internationales», 1974, n. 459, p. 79.

di una religione razionale pura, perciò di una religione universale, presenti in un libro sacro»⁶⁶. Chiaramente i libri di riferimento sono quelli del Nuovo Testamento «in quanto fonte della dottrina cristiana»⁶⁷, visto che dalle narrazioni evangeliche si estrapola il messaggio salvifico morale che la religione razionale pura può far proprio. Il protagonista del Nuovo Testamento è quel personaggio che Kant chiama il Maestro: da questa figura e, soprattutto, dai suoi insegnamenti deriva tutta la dottrina cristiana. Kant opta per la sospensione del giudizio riguardo allo statuto di realtà di tale figura; ciò che risulta coerente con l'indagine è piuttosto il contenuto degli insegnamenti evangelici; la moralità razionale riscontrabile nella dottrina cristiana rende universale tale religione. Kant in merito scrive: «Ora, la storia (o almeno un'opinione universale sostanzialmente incontestabile) ci parla di un Maestro che avrebbe predicato una religione pura accessibile a tutti (naturale) e dotata di grande forza persuasiva, le cui dottrine possono essere esaminate da noi in quanto le abbiamo già in noi stessi»⁶⁸. In questo consiste il primato del cristianesimo: la predicazione del Maestro non fa altro, in realtà, che ricordare all'uomo quanto è già contenuto nel suo animo, ovvero la sua costituzione originariamente buona. La liceità razionale dei precetti morali consiste per Kant nell'incondizionatezza morale che essi richiedono all'uomo che vuole aspirare alla santità. Il messaggio dato dal cristianesimo è così un messaggio morale, che fa da pungolo per l'uomo assopito nel torpore del proprio amor di sé e rinnova lo stimolo per la coscienza ad agire moralmente. Kant coglie la continuità della sua religione razionale pura con il cristianesimo e si sofferma ad esporre i contenuti della religione cristiana che sono in realtà quelli della religione razionale pura. Innanzitutto i precetti del Maestro del Vangelo non sono comandi formali relativi al culto; in tutte le disposizioni dei Vangeli è rintracciabile un forte contenuto morale. Kant dà una esauriente esposizione dei contenuti morali che è possibile trovare nel Vangelo di Matteo:

In primo luogo, egli afferma che solo l'intenzione morale pura può rendere l'uomo gradito a Dio, non l'osservanza di doveri ecclesiali esterni, civili o statuari che siano (Matteo, 5,20-48). E così, davanti a Dio, il peccato nel pensiero ha lo stesso valore dell'atto peccaminoso (5,28) e, in generale, la santità è la meta cui l'uomo deve tendere (5,48). Per esempio: odiare col cuore equivale a uccidere (5,22); il torto fatto al prossimo può essere riparato solo dando soddisfazione al prossimo stesso, non con azioni cultuali (5,24)⁶⁹

Siamo di fronte ai contenuti di una religione razionale pura. Tutto il percorso soteriologico umano si compie nella disposizione del cuore a fare il bene. La grandezza morale dell'uomo si decide nel momento dell'intenzione: questa è la conclusione a cui giunge l'indagine morale, ma questo è anche l'esito del messaggio evangelico. Si richiedono uomini puri di cuore; proprio la figura del Maestro riesce, per Kant, ad essere esemplificativa di come l'uomo dovrebbe porsi di fronte alle rigide leggi di una religione statuaria: occorre mettersi in antitesi con l'adempimento formale ai doveri imposti. La legge morale, quindi l'aspettativa di santità, richiede un impegno ben più probante che il semplice adeguamento a doveri statuari: «Del resto, con le espressioni porta stretta e via angusta, egli allude alla falsa interpretazione della legge che gli uomini si concedono per trascurare il loro vero dovere morale e per credersi assolti da questa colpa con il semplice adempimento al dovere ecclesiale (7,13)»⁷⁰. Il Maestro del Vangelo è oltretutto un personaggio che appare nel contesto storico di un popolo assolutamente legato alla legge statuaria, e la sua grande valenza simbolica sta nel suo misurarsi con la contingenza in cui si trova, proponendo un'esperienza di vita e un'esperienza religiosa in netta antitesi con la teocrazia ebraica. La figura di Cristo, per Kant, dissolve la tradizione ebraica, evidenziando i limiti di una religione che si basa, a suo giudizio, solo sul culto formale. In questa lettura simbolica l'ebraismo appare come l'ostacolo per la vita religiosa pura dell'uomo. In questo conteso, in cui vi è una religione che ha elaborato in maniera legalistica il culto e quindi ha prodotto una condizione di servaggio dell'uomo a semplici comandi positivi, il Maestro si pone come il pungolo delle coscienze umane: diventa l'esempio da seguire per una sorta di rivoluzione dei cuori che è richiesta agli uomini per vivere autenticamente la propria dimensione religiosa. Ora, adempiere alla propria disposizione al bene e vivere a pieno la propria religiosità, significa andare incontro a difficoltà maggiori del semplice rispetto formale dei codici statuari. L'esempio offerto dal Maestro non viene accettato dal suo popolo in quanto propone un percorso salvifico per l'uomo che è costellato di

⁶⁶ I. Kant, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., p. 359.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ivi*, p. 363.

⁶⁹ *Ivi*, p. 365.

⁷⁰ *Ivi*, p. 367.

difficoltà. Allo stesso tempo, però, la predicazione evangelica risveglia le coscienze degli uomini, assopite da una troppo comoda vita religiosa. Kant riprende spesso il concetto evangelico di rivoluzione dei cuori in quanto ritiene che sia appropriato per descrivere ciò che è richiesto al cristiano nel suo percorso escatologico, ma, allo stesso tempo, il concetto risulta appropriato anche per l'uomo che vuol vivere la fede razionale: occorre infatti sforzarsi di produrre azioni con la bontà dell'intenzione per cercare di giungere alla santità. Kant dice in maniera illuminante: «In tal senso, allora, ogni cristiano dovrebbe essere un ebreo il cui Messia è arrivato»⁷¹. Un cambiamento drastico è richiesto all'uomo che aspira alla santità; Kant infatti parla di sforzo, di violenza contro la propria costituzione sensibile quando si compie l'azione nel rispetto pratico. È lo stesso cambiamento d'animo richiesto ai cristiani che fanno proprie, autenticamente, le parole del Messia. Un altro punto importante, in cui si stabilisce la contiguità del cristianesimo con la religione razionale pura, è l'attenzione rivolta dal Maestro del Vangelo alla realizzazione concreta delle intenzioni buone. Kant, d'altronde, nel sancire il primato dell'uso pratico della ragione, evidenzia la concretezza degli uomini quale dimensione trascendentale privilegiata della vita umana. Quindi diventa assolutamente fondamentale trasporre la buona intenzione nella buona azione concreta. Nel Vangelo è presente proprio questa attenzione alla concretezza della realizzazione pragmatica del proposito buono: «Inoltre, però, il Maestro divino esige che le intenzioni morali autentiche debbano dimostrarsi anche come atti (7,16), e condanna la subdola speranza di coloro che credono di supplire alla loro mancanza di buone azioni invocando e magnificando il Legislatore supremo, nella persona del suo inviato, per carpirne il favore (7,21)»⁷². L'attenzione per l'azione non può quindi essere mascherata in alcun modo dietro invocazioni o forme di preghiera. Kant ritiene che le azioni morali siano «compiute con gioia, non per costrizione o per servilismo (6,16)»⁷³. Se le azioni morali fossero compiute per mezzo di una fede servile, si perderebbe il senso della fede razionale. Il rischio è infatti quello di fare del timore di Dio l'unico movente che spinge e motiva l'azione, e questo appunto sarebbe un grosso limite per una religione che parte da una moralità consapevolmente autonoma. Occorre quindi che il cristiano eviti di rivolgersi in maniera remissiva alla sfera del divino, snaturando la sua stessa essenza religiosa. Kant sottolinea energicamente questo aspetto, descrivendo la possibile presenza di un eccessivo sentimento di pietà religiosa nel cammino del cristiano. La pietà religiosa è così definita: «La pietà religiosa contiene due determinazioni dell'intenzione morale in rapporto a Dio: essa è 1) timore di Dio, quando si obbedisce ai comandi divini per dovere imposto (per dovere suddito), cioè per rispetto della legge; è invece 2) amore di Dio, quando si obbedisce per propria libera scelta e per il compiacimento verso la legge (per dovere filiale)»⁷⁴. Ora, la pietà religiosa si fonda nell'implicito presupposto dell'Essere supremo, quale oggetto proprio del sentimento pietistico e quindi garanzia per la liceità di tale sentimento. Infatti sia che si agisca per amore di Dio sia che si agisca per timore di Dio, l'uomo è causalmente messo in atto da un oggetto sulla cui esistenza lo statuto di verità non gode di sicurezza teoretica. «La pietà implica, oltre alla moralità, il concetto di un Essere soprasensibile, il quale sia in possesso delle proprietà necessarie per realizzare quel Bene supremo che, pur essendo la meta della moralità, trascende tuttavia ogni facoltà umana»⁷⁵. Quindi l'azione dell'uomo di fede che è spinto dal sentimento della pietà a livello teoretico è insostenibile, poiché deve la sua causazione esclusivamente ad un sentimento che si prova verso l'Essere supremo, e provare sentimenti verso un oggetto intelligibile è di per sé contraddittorio. Ma anche nel rispetto pratico l'azione dell'uomo di fede prodotta sotto l'egida della pietà va a violare la caratteristica della moralità umana, perché l'azione non è compiuta per sé stessa seguendo il richiamo incondizionato della legge, ma in funzione di un'Entità superiore. Kant non rifiuta del tutto la pietà; ritiene però che essa debba essere solo il completamento dell'unico vero motivo dell'azione morale e anche religiosa: la virtù. Con le sue parole:

Mentre la dottrina della virtù sussiste per sé stessa (anche senza il concetto di Dio), la dottrina della pietà implica invece il concetto di un oggetto che, in relazione alla nostra moralità, noi ci rappresentiamo come la causa che soccorre la nostra impotenza in vista del fine morale ultimo. La dottrina della pietà non può dunque costituire, di per sé, il fine ultimo dell'impegno morale, ma può soltanto fungere da mezzo per rafforzare ciò che in sé rende migliori gli uomini, cioè l'intenzione virtuosa: tale dottrina infatti promette e assicura all'intenzione virtuosa (in quanto aspirazione al Bene e alla santità) il raggiungimento di quel fine ultimo che

⁷¹ *Ivi*, p. 379.

⁷² *Ivi*, p. 367.

⁷³ *Ivi*, p. 362.

⁷⁴ *Ivi*, p. 417.

⁷⁵ *Ivi*, p. 417.

essa non è in grado di attingere da sola⁷⁶

La pietà è un movente in più per mettere in pratica i contenuti morali del cristianesimo. Sembra piuttosto che parlare di pietà significhi specificare un motivo ulteriore per le azioni religiose umane. Solo dopo che ha acquisito la consapevolezza che la salvezza procede, in primo luogo, dalle sue intenzioni, il singolo può far propria l'ulteriore spinta alla santità data dal sentimento della pietà. In fondo questa è un sentimento morale estremo; il timore come, del resto, anche l'amore di Dio, infatti, possono essere provati da individui che hanno coscienza certa e inamovibile dell'idea dell'essere supremo. Non sembra possibile ammettere per l'intera umanità la liceità razionale di tali sentimenti estremi: la ragione riesce solo ad ammettere una fede pratica che si affida ai postulati. Kant arriva così ad esporre le due regole generali fondamentali del Vangelo:

1) La prima è una regola universale che abbraccia tutti i rapporti morali, interni ed esterni, degli uomini, e dice: Fa' il tuo dovere avendo come unico movente il suo valore immediato, cioè ama Dio (il Legislatore di tutti i doveri) al di sopra di ogni cosa. 2) La seconda è una regola particolare che riguarda i rapporti esterni fra gli uomini considerandoli come dovere universale, e dice: Ama ciascuno come te stesso, cioè fagli del bene per benevolenza immediata, non per motivi egoistici⁷⁷

Anche nella *Critica della ragion pratica* è presente un approfondimento razionale sui due precetti fondamentali. Nella seconda *Critica* Kant sottolinea la differenza fra i comandamenti evangelici, che fanno leva sull'amore pratico, e i comandi della legge pratica che rimangono al grado del rispetto pratico. Nel trattato sulla religione i due comandamenti, pur rimanendo dei precetti relativi al perseguimento della santità, tuttavia sono dei precetti «cui dobbiamo aspirare»⁷⁸, poiché l'uomo mira alla santità. La terminologia usata da Kant ne *La religione entro i limiti della semplice ragione* sembra comunque puntare su un migliore approfondimento del concetto di amore pratico. Se infatti nel secondo scritto critico l'amore pratico viene identificato con un ideale, qui invece l'idealità dell'amore acquisisce il carattere dell'immediatezza; ovvero l'irraggiungibilità della santità, condizione nella quale il concetto di amore pratico è caratteristica reale, è paragonata all'immediatezza con cui la legge morale dovrebbe essere attuata dall'uomo. Una volta che l'immediatezza della messa in atto della legge diviene modalità d'azione, ecco l'amore. Infatti Kant scrive che amare Dio significa fare il proprio dovere, «avendo come unico movente il suo valore immediato»⁷⁹, così come amare il prossimo come se stessi vuol dire fargli «del bene per benevolenza immediata, non per motivi egoistici»⁸⁰. Quindi l'amore risiede nell'istante intenzionale, ma rimane appunto ideale perché una repentinità talmente consolidata nell'intenzione sarebbe caratteristica di volontà sante, ma questo è un traguardo al quale è lecito solo ambire. Il banco di prova su cui veramente si misura il contenuto morale del cristianesimo consiste nel valutare quanto la prospettiva escatologica vada ad incidere sull'attuazione concreta di una vita morale. Ovvero, occorre chiarire se l'intenzione caritatevole o morale che sia, venga compiuta in attesa della destinazione ultraterrena, o venga compiuta solo nel rispetto del dovere. È qui che si gioca la dignità del cristianesimo come religione razionale pura. Kant si avvale ancora una volta dei contenuti del Vangelo per dimostrare come i precetti pretendano innanzitutto il massimo impegno dell'uomo nell'adempiere autenticamente a sé stesso, ovvero alla sua originaria disposizione al bene. Il cristianesimo, nella sua prospettiva, è una dottrina religiosa che stimola l'uomo ad essere un protagonista attivo della sua condotta piuttosto che un contemplativo. Si legge infatti: «Il Maestro divino toglie dunque ogni speranza a coloro che credono di poter aspettare a braccia conserte, in modo del tutto passivo, questo Bene morale come un dono caduto dal cielo»⁸¹. Chiarito dunque il vincolo della condotta morale quale richiesta esplicita del cristianesimo, resta da vedere quale sia la prospettiva salvifica ultraterrena promessa all'uomo e quanto possa incidere l'obiettivo di tale ricompensa nella produzione di azioni conformi alla legge morale. In primo luogo, Kant affronta il

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ *Ivi*, p. 367.

⁷⁸ *Ivi*, p. 369.

⁷⁹ *Ivi*, p. 307.

⁸⁰ *Ivi*, p. 367.

⁸¹ *Ivi*, p. 369.

problema sostenendo che «il Maestro promette una ricompensa in un mondo futuro (5,11-12)»⁸², ma chiarisce anche che tale ricompensa non sarà uguale per tutti: «Si tratterà di una ricompensa proporzionata alle diverse intenzioni che hanno guidato la condotta morale, per cui coloro che hanno fatto il loro dovere in vista della ricompensa (o anche per evitare un castigo) saranno ricompensati in modo diverso rispetto a quegli uomini migliori che l'hanno invece fatto semplicemente in vista del dovere stesso»⁸³. Segue un'altra delucidazione con riferimento al Vangelo di Matteo: «Il giudice del mondo dichiara veri eletti del suo regno coloro che hanno soccorso i bisognosi senza lasciarsi minimamente sfiorare dal pensiero di una ricompensa, e che inoltre non credono, per così dire, di obbligare il cielo a ricompensarli solo perché hanno agito appunto senza badare a una possibile ricompensa»⁸⁴. Il nucleo fondamentale del Vangelo è quello della moralità, per cui si deve compiere l'azione giusta solo per il dovere, solo per adempiere in maniera completa a ciò che si è. Si deve realizzare il divino che è in ciascun uomo, ovvero il bene originario da cui l'umanità deriva. Ancora con le parole di Kant:

È chiaro pertanto che, parlando di ricompensa in un mondo futuro, il maestro del Vangelo ha inteso farne non il movente delle nostre azioni, ma soltanto l'oggetto della più pura adorazione e del più grande compiacimento morale, l'oggetto degno di una ragione che valuti il destino degli uomini nel suo complesso: ha inteso farne la rappresentazione edificante della perfezione della bontà e della saggezza di Dio nel guidare il genere umano⁸⁵

E' chiara così la contiguità della sfera ultraterrena cristiana con il concetto di Sommo Bene esposto da Kant nella seconda *Critica*. In fondo, se Dio è pensato come uno "Scrutatore di cuori", la peculiarità dell'approssimarsi alla sfera dell'intelligibile deve essere, per l'uomo, il procedere entro sé stesso, all'interno di quella struttura profonda nella quale può trovare il divino. Appunto in questo percorso verso il mistero che è celato in ogni uomo l'imperativo è quello dell'autenticità: occorre essere interamente uomini per scorgere il bene entro di sé, ed è proprio questa autenticità profonda, invisibile allo sguardo umano, ciò che plausibilmente si può pensare che Dio possa scorgere. Lacorte ritiene vi sia una forte contiguità fra il pensiero kantiano e il cristianesimo: «Le nuove frontiere dell'alleanza di teologia e filosofia razionalistica sono istituite dalla kantiana teoria dell'uomo ridotto a natura razionale universale. Così, l'ecumenismo della ragione ripropone l'ecumenismo della religione: la natura è ragione e la ragione è cristiana»⁸⁶. Il cristianesimo è la religione razionale pura proprio perché esclude l'adesione formale al culto. Il Maestro infatti chiede una "rivoluzione dei cuori" e soprattutto una purezza d'animo nell'agire, per cui la vita ultraterrena è solo una conseguenza ed un incentivo alla condotta morale, mai un movente predominante. Si evidenzia da sé infatti come la purezza dell'intenzione e una moralità teleologica si escludano a vicenda, anche se il fine da raggiungere è il regno celeste. Tale obiettivo infatti, se posto alla base della produzione delle azioni, condizionerebbe comunque la deontologia di una morale che invece è mossa dal solo dovere trascendentale. Dalla *Critica della ragion pratica* è possibile far emergere una lettura ermeneutica del cristianesimo quale religione positiva che porta in sé un messaggio che sostanzialmente si adatta bene alle esigenze morali del credo razionale cui necessariamente rimanda la ragion pratica. Ne *La religione entro i limiti della semplice ragione* i riferimenti ai testi sacri e ai precetti del Maestro del Vangelo sono presenti con un'alta frequenza e sono utilizzati proprio in maniera ermeneutica come strumenti esplicativi per chiarire ciò che si deve intendere per religione razionale pura. Inoltre, Kant si impegna nell'analisi dei contenuti dottrinali del cristianesimo e dell'interpretazione simbolica della figura del Maestro divino e delle Sacre Scritture. Anzi, come sostiene Barth⁸⁷, sembra proprio che dalla terminologia delle confessioni positive del cristianesimo Kant riesca a trovare un aiuto per parlare in maniera ermeneutica di concetti che non è possibile racchiudere in definizioni schematiche. In certi casi sembra che i contenuti del cristianesimo, ma anche la lettura simbolica delle Scritture, siano maggiormente esplicativi, per chiarire la religione razionale pura, di quanto non si riesca a fare con procedimenti esclusivamente razionali. Quindi, la chiave di lettura ermeneutica costituisce una modalità

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ivi*, p. 369.

⁸⁴ *Ivi*, p. 371.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ C. Lacorte, *Kant. Ancora un episodio dell'alleanza di religione e metafisica*, cit., p. 91.

⁸⁷ Cfr. K. Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo*, trad. it. a cura di I. Mancini, Jaca Book, Milano 1980, p. 323.

per dare chiarezza all'intera opera religiosa kantiana. Inoltre l'ipotesi di Mancini⁸⁸ circa il forte debito paolino che è possibile trovare ne *La religione entro i limiti della semplice ragione*, soprattutto in relazione al problema del male, rende testimonianza di tutta l'attenzione che Kant sembra riporre nella considerazione e nell'interpretazione del cristianesimo nei suoi contenuti morali e razionali. In effetti, scorrendo le pagine del testo del 1794, è facile notare i tanti riferimenti impliciti ed espliciti al discepolo di Tarso. Eccone alcuni. Innanzitutto il riferimento a S. Paolo è sicuramente evidente nell'approfondimento del male radicale, in quanto per Kant è lecito descrivere la presenza del male non affidandosi alla causalità sensibile, ma con il riferimento ad un'inspiegabile presenza negativa come motivo della continua messa alla prova della fragilità umana. Kant scrive: «Non ci si può dunque stupire se un Apostolo rappresenta questo nemico invisibile, corruttore dei principi morali e conoscibile solo mediante i suoi effetti su di noi, come uno Spirito cattivo esistente fuori di noi: «Non dobbiamo combattere contro la carne e il sangue (cioè contro le inclinazioni naturali), bensì contro i Principati e Potestà, contro Spiriti maligni»⁸⁹. Vi è poi un uso abbondante delle stesse espressioni paoline: «Anche in questo caso, infatti, si potrebbe esser tratti in inganno perché, come si dice, Satana si traveste spesso da angelo di luce»⁹⁰. La denominazione di Satana come «angelo di luce», come è noto, si trova nella seconda Lettera ai Corinzi 11,14. Anche nella delineazione della condotta richiesta all'uomo di fede Kant usa l'epistolario paolino con citazioni dirette. Rispetto alla vita nuova che si propone di condurre l'uomo che risponde ai comandi di una condotta morale si trova infatti scritto: «Il guadagno più alto che egli può raggiungere è quello di diventare libero, «di essere liberato dalla schiavitù del peccato per vivere nella giustizia»⁹¹. Con la citazione, che Kant fa propria, dalla lettera ai Romani 6,17-18 viene evidenziata la concretezza in cui consiste l'esperienza di fede e la vita religiosa: occorre «vivere nella giustizia» per essere liberi, per godere della propria costituzione intelligibile. Ma ancora, nell'evidenziazione di come l'impresa salvifica umana sia un'azione collettiva, Kant attinge dalla Lettera a Tito 2,14 per sottolineare l'esigenza di una comunità etica di uomini che non attende tanto all'espletamento di mansioni culturali, ma che piuttosto si faccia promotrice di «opere buone». Kant infatti dice: «Per il momento, invece, abbiamo a che fare con una costituzione la cui legislazione è puramente interiore, con una repubblica retta dalle leggi della virtù, cioè abbiamo a che fare con un popolo di Dio «dedito alle opere buone»⁹². Attributo fondamentale attorno al quale si articola la religione razionale pura è poi quello dell'universalità; ebbene, il cristianesimo razionale kantiano è trascendentalmente valido per tutti. Anche per tale concetto si può evidenziare la contiguità con Paolo: in fondo lo scopo stesso della predicazione e dell'attività epistolare paolina è proprio quello di far conoscere e comprendere il cristianesimo ai popoli stranieri. E Kant appunto fa uso dell'affermazione paolina «Dio è tutto in tutti» in ben due casi: in primo luogo quando afferma l'universalità della religione razionale pura: «In tal modo, è necessario che alla fine la religione razionale pura domini su tutte le altre religioni «affinché Dio sia tutto in tutti»⁹³; in secondo luogo quando indica la necessità di una chiesa universale che sia comunità etica di tutti gli uomini: «La forma stessa della chiesa si dissolve, e allora il luogotenente di Dio in terra, insieme a tutti gli uomini che egli ha elevato fino a Dio per farne cittadini del cielo, costituiscono un'unica classe: e così Dio è tutto in tutti»⁹⁴. Importante poi sottolineare come la prospettiva salvifica cui è destinato l'uomo quando segue la propria interiorità e la propria ragione non possa essere preclusa a nessuno; Kant ritiene che sia compito proprio della religione portare il messaggio di salvezza a tutti, e ancora sembra rifarsi a Paolo, con citazioni dalla prima lettera ai Corinzi 1,26-27, nell'affermare che nessuno è escluso dal proprio compito di uomo in cammino verso la perfezione morale: «D'altra parte però è giusto e ragionevole ammettere che non solo i «sapienti secondo la carne», i dotti o gli uomini riflessivi, saranno chiamati a questa illuminazione riguardo alla loro salvezza, ma anche «ciò che è stolto nel mondo»: tutto il genere umano deve essere capace di questa fede»⁹⁵. Ma l'utilizzo ermeneutico del nuovo Testamento non si esaurisce con S. Paolo, innumerevoli sono le citazioni tratte dai Vangeli, oltre che da altri libri neotestamentari. Viene a palesarsi così la conoscenza approfondita che Kant ha di questi testi, e l'attenzione che dedica nell'individuare il filo razionale simbolico che regge le narrazioni neotestamentarie. Un esempio è chiarificante; ci si riferisce ad una nota relativa all'aspettativa del giudizio divino che l'uomo deve attendersi. Kant, facendo uso di riferimenti biblici, sottolinea come

⁸⁸ Cfr. I. Mancini, *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi 1975., pp. 138 - 139.

⁸⁹ I. Kant, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., p. 155.

⁹⁰ *Ivi*, p. 217.

⁹¹ *Ivi*, p. 225.

⁹² *Ivi*, p. 239.

⁹³ *Ivi*, p. 287.

⁹⁴ *Ivi*, p. 319.

⁹⁵ *Ivi*, p. 413.

il giudizio sia compiuto da un Dio che è redentore. L'uomo che pone la sua interiorità lontano dai suoi insegnamenti, ma in realtà bisognerebbe dire lontano dai comandi della legge morale a cui può giungere con la propria ragion pratica, si pone in antitesi con la sua struttura profonda buona. Così il suo giudizio non può che essere negativo. Chiare sono le parole di Kant:

Ora, se si ammette che, pur essendo tutti gli uomini colpevoli di peccato, ad alcuni di essi può tuttavia esser riconosciuto qualche merito, allora si ha la decisione del giudice per amore. In mancanza di tale giudice, invece, si darebbe unicamente un giudizio di riprovazione, cui seguirebbe inevitabilmente un giudizio di condanna (perché in tal caso l'uomo cadrebbe nelle mani del giudice secondo giustizia). In tal senso, dunque, mi pare che sia possibile conciliare le due proposizioni a prima vista contraddittorie: "Il figlio verrà a giudicare i vivi e i morti" e "Dio non lo ha mandato nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui" (Giovanni 3,17), e metterle entrambe in accordo con il passo che dice: "Chi non crede nel Figlio è già giudicato" (Giovanni, 3,18) dove si intende il giudizio emesso da quello spirito di cui nella Scrittura si dice: "Egli giudicherà il mondo secondo il peccato e secondo la giustizia"⁹⁶

Con questa affermazione Kant ribadisce il legame autentico fra cristianesimo e religione razionale pura. Dire infatti "chi crede nel Figlio è già giudicato" vuol significare la condanna a cui ciascun uomo decide liberamente di andare incontro, qualora non sceglie di aderire completamente alla sorgiva dimensione buona della sua umanità; dimensione che è appunto simbolicamente riassunta nella figura del Figlio. La disposizione al bene nel suo concretarsi in azioni deve però procedere tramite intenzioni benevole; proprio in questa rettitudine della coscienza risiede il nucleo della moralità. Allora Dio nella sua assoluta differenza qualitativa dagli uomini può essere pensato come colui che riesce a fare ciò che gli uomini non possono: osservare l'intenzione. Il Dio cristiano è "Scrutatore di cuori", come dicono il Vangelo di Luca e gli Atti; Kant utilizza tale terminologia per indicare il Dio che comprende i moventi più profondi che animano l'azione e ricompensa in base ad essi gli uomini. Questo è il Dio cristiano, ma anche l'unico Dio che la religione razionale pura può ammettere. Kant chiarisce: «Occorre perciò che egli sia anche uno scrutatore di cuori, per penetrare nella più riposta intimità delle intenzioni di ogni uomo e affinché ciascuno (come è necessario accada in ogni comunità) venga retribuito secondo il merito delle proprie opere»⁹⁷. La lettura ermeneutica del cristianesimo riesce a trasmettere tutto il valore morale che Kant individua nelle narrazioni neotestamentarie. La religione razionale pura è debitrice di ciò che il cristianesimo indica per il perseguimento della finalità escatologica. Kant infatti evidenzia come la prospettiva della salvezza non si riduca ad una mera aspettativa ultraterrena, al contrario la via salvifica dell'uomo si costruisce a partire dalla vita fenomenica con la scelta continua della condotta morale. Questo, in definitiva, è il contenuto generale che fa del cristianesimo la religione razionale pura. Kant, una volta conclusa l'analisi dei contenuti razionali del cristianesimo, riassume il senso del vivere l'attesa escatologica con queste semplici ma illuminanti parole. «Il senso razionale consiste precisamente in ciò: Per gli uomini non c'è assolutamente salvezza se non con l'accettazione intima, nella loro intenzione, di principi morali genuini»⁹⁸. In riferimento all'approccio ermeneutico per l'interpretazione della *Religione nei limiti della semplice ragione*, Ricoeur, in un suo saggio⁹⁹, sostiene che proprio quest'opera, rispetto alle tre Critiche, possa essere considerata come un'ermeneutica filosofica della religione. Non si riesce infatti a trovare una trascendentalità forte e specifica per la religione; piuttosto la religione risulterebbe un fenomeno storico-positivo da interpretare nel significato che acquisisce per la ragione anche se non si esaurisce entro i limiti della sola ragione. Ricoeur ritiene che quest'opera possa essere definita come un "saggio di giustificazione filosofica della speranza", ma la "giustificazione" resta di tipo ermeneutico, non critico-trascendentale: «Si tratta di un'ermeneutica e non di una critica perché l'incrociarsi dei segni del male e dei segni della rigenerazione è esso stesso un fenomeno storico di secondo grado, che collega la storicità culturale delle religioni positive e la storicità esistenziale della propensione al male»¹⁰⁰. Ora, rimane l'interrogativo se l'opera kantiana debba essere considerata un'opera critica o un'opera ermeneutica; la riflessione di Ricoeur suggerisce una lettura della religione kantiana in cui si palesa l'intento di chiarificare la tensione tra immanenza e trascendenza, che si stabilisce quando la filosofia

⁹⁶ *Ivi*, p. 343.

⁹⁷ *Ivi*, p. 239.

⁹⁸ *Ivi*, p. 209.

⁹⁹ Cfr. P. Ricoeur, *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant*, in AA.VV., *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Etudes réunies par Jean-Pierre Jossua et Nicolas-Jean Sed, Paris 1992, pp. 27 - 28.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

pretende con il solo strumento della ragione di indagare la religione. È qui che si apre il paradosso: da un lato la religione sembra riconducibile ai limiti della semplice ragione, divenendo suo oggetto di analisi, dall'altro lato essa va a porsi come l'oltre posto al di là dei confini della ragione, che non è spiegabile, ma che è il contenuto proprio delle religioni positive. Questa tensione tra immanenza e trascendenza assume i caratteri della tensione tra l'ammissibile e l'inammissibile: la ragione è posta di fronte ai contenuti morali delle religioni, ma si trova anche a dover giudicare le credenze ultraterrene. Sicuramente la linea della trascendentalità, quindi il metodo critico, viene mantenuta quando Kant riesce ad estrapolare il contenuto morale che caratterizza la religione razionale pura ed in tale intento la considerazione razionale del cristianesimo è sicuramente un utile aiuto. Non si riesce a trovare la trascendentalità, invece, per tutte le questioni extra-fenomeniche. Quando ci si confronta con i contenuti positivi delle religioni, ben più proficuo risulta l'approccio ermeneutico, perché con esso si cerca di interpretare, in definitiva di sviluppare quel veicolo simbolico che si limita alla considerazione dei segni senza poter pronunciarsi sul contenuto veritativo di oggetti che escono dal controllo della ragione. C'è questa ambivalenza in Kant: in certi frangenti si assiste ad affermazioni che sembrano esulare dall'uso della sola ragione, ma che sono poi seguite dalla sospensione del giudizio sulla portata veritativa di proposizioni che varcano i limiti della ragione. Basti pensare al fondamentale contributo che viene dalle Scritture. Se infatti si considera la storia del popolo ebraico, Kant individua nel suo assetto teocratico il modello di religione da non seguire, ma proprio tale contesto serve per far risaltare la venuta del Maestro; infatti dice Kant: «Ogni cristiano dovrebbe essere un ebreo il cui Messia è venuto»¹⁰¹. Il modello statuario ebraico rappresenta per la lettura kantiana il modello da non seguire, quella forma di religione alla quale l'uomo può aderire con poco sforzo, ma che non risponde alla reale dimensione religiosa dell'uomo che si fonda sulla moralità. La predicazione del Maestro del Vangelo va così ad essere il necessario stimolo che serve per riportare l'uomo al suo autentico cammino religioso. In definitiva, in una prospettiva provvidenzialistica, il Maestro del Vangelo non avrebbe potuto fare a meno di inserirsi in un sostrato religioso come quello ebraico per creare scalpore, per evidenziare la distanza tra una religione statuarica e la religione razionale pura. Tuttavia ciò che rimane celato in una ricerca come quella kantiana, che procede con la sola ragione, è riuscire a fare il salto, a credere nel senso proprio del termine, in definitiva a vivere un vero e proprio atto di fede. Per certi versi è paradossale proporre un'esperienza religiosa che fa astrazione della dottrina religiosa positiva, ma che ne accetta i contenuti razionali. Kant trova proficuo ed esaustivo il messaggio del cristianesimo e del suo Maestro, come del resto ritiene sia fortemente esemplificativa la venuta di tale Maestro nel contesto della religione statuarica del popolo ebraico per spiegare quanto ogni uomo debba cambiare interiormente la propria condotta di vita per esser gradito a Dio. Ora ciò che non si riesce a comprendere bene è lo spessore veritativo di questi avvenimenti narrati dalle Scritture e contenuti nelle dottrine delle confessioni cristiane. Kant sospende il giudizio sul valore di realtà dei fatti narrati nelle Scritture e ne estrapola solo i contenuti razionali. Questo è il punto: rifiuta una fede kerigmatica, ma trae le caratteristiche fondamentali della religione razionale pura da un credo religioso che ha nella rivelazione e nel kerigma le sue basi. La stessa interpretazione simbolica delle Scritture sembra necessariamente rimandare ad altro: sebbene Kant non voglia approfondire in merito alla realtà storica dei fatti raccontati dalla Bibbia, una lettura in chiave morale non spiega tutto. Nella Scrittura si trovano dei segni che aiutano l'uomo a vivere la propria dimensione terrena in conformità alla sua condizione ontologica, ma che inevitabilmente rimandano ad altro. I segni mediano quella continuità, che sembra non esserci, tra immanente e trascendente. Kant si limita ad attestare la liceità e la validità razionale di questi segni per un uso pratico, ma il rinvio al piano intelligibile è innegabile. Come spiegare infatti tanti simboli così aderenti a ciò che devono indicare? Basti pensare alla persona del Maestro ed alla sua venuta nel popolo ebraico sottoposto alla teocrazia. Kant non può spiegare quale logica stia dietro l'ascesa del cristianesimo, ma lo indica come la vera religione razionale pura nei suoi contenuti morali. Tutto il paradosso si gioca nei due diversi valori d'essere che hanno il cristianesimo razionale, che per Kant è la religione razionale pura, ed il cristianesimo come religione positiva. Le confessioni cristiane sono consapevoli del messaggio morale del Vangelo, ma fanno risiedere la validità della predicazione di Cristo nella rivelazione come evento kerigmatico. La religione razionale pura rifiuta invece tutto ciò che è sovranaturale e non spiegabile mediante la ragione; in ciò si evidenzia l'intento ermeneutico: la rivelazione ed il cammino salvifico dell'uomo nel cristianesimo è preso in considerazione, ma solo nei contenuti pratici; la presenza di Dio sulla terra, sia in una singola persona, sia in un'ottica provvidenziale, non è argomento affrontabile mediante la semplice ragione. Kant è poi fermamente convinto che tutto l'apporto che il cristianesimo dona, sotto il profilo morale, alla religione razionale pura, non dipenda affatto necessariamente dalla narrazione biblica; i contenuti razionali che il cristianesimo dischiude avrebbero potuto essere accessibili

¹⁰¹ I. Kant, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., p. 379.

all'uomo con l'uso della semplice ragione. Kant scrive a tale proposito: «Per fare dell'uomo moralmente gradito a Dio il modello per la nostra condotta, dunque, non c'è affatto bisogno di esempi empirici: tale idea si trova già come tale nella nostra ragione»¹⁰². In questo consiste la frattura decisiva: il cristianesimo razionale kantiano ritiene la rivelazione solo un contributo per disvelare il modello di umanità presente già nell'animo umano e desumibile tramite la ragione, secondo Kant si può giungere infatti a tale idea di umanità perfetta anche senza conoscere i contenuti evangelici. Per le confessioni cristiane positive, al contrario, la venuta di Cristo sconvolge la storia sicuramente dal punto di vista morale, in quanto dona un nuovo modo di relazionarsi al mondo e all'alterità circostante. Ma la rivelazione non esaurisce il suo messaggio salvifico nella condotta morale, al contrario trasmette la consapevolezza che la trascendenza si è palesata nel mondo umano. Questa è la distanza irriducibile rispetto alla religione razionale pura. In definitiva gran parte dell'esito razionalista degli studi religiosi kantiani sta nella consistenza che viene attribuita al protagonista del cristianesimo: il Maestro del Vangelo. Per Kant questi è uno stimolante pungolo per la ragion pratica, ma non una essenziale presenza per la salvezza morale dell'uomo. Al contrario il Cristianesimo, che comunque per Kant costituisce la base per redigere la religione razionale pura, vede solo nella mediazione del Cristo la possibilità per la redenzione dell'uomo.

Bibliografia.

Principali opere di Immanuel Kant con riferimenti alla tematica della religione

I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, trad. it e cura di R. Ciafardone, *Dissertazione sulla forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, Edizione di Storia e Letteratura, Roma 2002

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. e cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, Tea, Milano 1999.

I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten Konnen*, trad. it. e cura di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, Laterza, Bari 1996.

I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, trad. it. e cura di A. M. Marietti, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rizzoli, Milano 1995.

I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. it. e cura di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1997.

I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, trad. it e cura di A. Bosi, *Critica del giudizio*, UTET, Torino 1993

I. Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Verruche in der Theodicee*, trad. it. e cura di G. Riconda, *Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea*, in *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989, pp. 51-65.

I. Kant, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, trad. it. e cura di V. Cicero e M. Roncoroni, *La religione nei limiti della semplice ragione*, Bompiani, Milano 2001.

I. Kant, *Opus postumum*, trad. it. e cura di V. Mathieu, Zanichelli, Bologna 1963.

Letteratura critica inerente alla tematica della religione kantiana.

AA.VV., *Kant a due secoli dalla Critica*, a cura di G. Micheli e G. Santinello, La Scuola, Brescia 1984

AA.VV., *Kant e la filosofia della religione*, a cura di N. Pirillo, Morcelliana, Brescia 1996

F. Alquiè, *La critique kantienne de la métaphysique*, P.U.F., Paris 1968

¹⁰² I. Kant, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., p. 163.

Nuovo Giornale di Filosofia della Religione

N. 15 Gennaio – Aprile 2021

ISSN 2532-1676

- K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, EVZ-Verlag, Zurich 1949; trad. it. a cura di I. Mancini, *La teologia protestante nel XIX secolo*, Jaca Book, Milano 1980
- J.L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, Paris 1968
- P. Carabellese, *La filosofia di Kant*, Vallecchi, Firenze 1927
- E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918; trad. it., *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1977
- V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Alcan, Paris 1905
- C. Dentice D'Accadia, *Il razionalismo religioso di Kant*, Laterza, Bari 1920
- G. Di Salvo, *Cristianesimo e fede razionale in Kant*, Unicopli, Milano 1981
- P.C. Drago, *La mistica kantiana*, Principato, Messina 1929
- P. Faggiotto, *La metafisica kantiana dell'analogia: ricerche e discussioni*, Verifiche, Trento 1996
- P. Festugière, *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, Vrin, Paris 1931
- M. Heidegger, *Kant und da Problem der Metaphysik*, Cohen, Bonn 1928; trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, Silva, Milano 1963
- M. Heidegger, *Kants These über das Sein in Existenz und Ordnung*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1963; trad. it. di C. Lacorte, in "Studi Urbinati", 42, 1968, pp. 4-68
- F. J. Herrero, *Religión e historia en Kant*, Gredos, Madrid 1975
- O. Höffe, *Immanuel Kant*, Munchen 1983 ; trad. it. *Immanuel Kant*, Il Mulino, Bologna 1986
- C. Lacorte, *Kant. Ancora un episodio della alleanza di religione e filosofia*, Argalia editore, Urbino 1969
- A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, Lacaite editore, Manduria 1969
- A. Lambertino, *Il rigorismo etico in Kant*, Maccari, Parma 1970
- G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Colin, Paris 1970
- I. Mancini, *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi 1975
- P. Martinetti, *La religione in Kant*, in *Ragione e fede*, Einaudi, Torino 1942
- P. Martinetti, *Kant*, F.lli Bocca, Milano 1946
- V. Mathieu, *La filosofia trascendentale e l' "Opus postumum" di Kant*, Edizioni di Filosofia, Torino 1958
- V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale : linee per una nuova lettura di Kant*, ISU, Milano 1988
- F. Mengoni, *Fede e religione in Kant : 1775-1798*, Verifiche, Trento 2005
- A. Pastore, *L'acrisia di Kant circa il primato della ragion pratica*, Tipografia agostiniana, Roma 1937
- A. Pastore, *La critica di Kant*, Padova 1940
- U. Pellegrino, *L'ultimo Kant. Saggio critico sull'Opus postumum*, Marzorati, Milano 1957
- A. Pirni, *Il regno dei fini in Kant : morale, religione e politica in collegamento sistematico*, Il Melangolo, Genova 2000
- B.M.G. Reardon, *Kant as philosophical theologian*, Macmillan, Basingstoke 1988
- O. Reboul, *Kant et le problème du mal*, Les Presses de l'Université, Montréal 1971

- A. Renda, *Il criticismo. Fondamenti etico-religiosi*, Sandron, Palermo 1927
- P. Ricoeur, *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant*, in AA.VV. *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Etudes réunis par Jean-Pierre Jossua et Nicolas-Jean Sed, Paris 1992
- A. Rigobello, *Kant. Che cosa posso sperare?*, Studium, Roma 1983
- P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, Argalia editore, Urbino 1963
- G. Santinello, *Conoscere e pensare nella filosofia di Kant*, Liviana, Padova 1963
- G. Santinello, *Metafisica e critica in Kant*, Patron, Bologna 1965
- C. Sentroul, *La philosophie religieuse de Kant*, Bruxelles, 1912
- P. Quattrocchi, *Comunità religiosa e società civile nel pensiero di Kant*, Le Monnier, Firenze 1975
- D. Venturelli, *Etica e fede filosofica: studi sulla filosofia di Kant*, Morano, Napoli 1989
- E. Weil, *Problèmes kantians*, Vrin, Paris 1963

Articoli inerenti alla tematica della religione kantiana

- M. Campo, *Il problema della totalità e Kant*, in “Rivista di filosofia neoscolastica” 49 (1957), pp. 10-24
- P. Carmicheal, *Kant and Jesus*, in “Philosophy and Phenomenological Research”, 33 (1972), pp. 412-416
- H. Du Manoir, *La philosophie religieuse de Kant*, in “Nouvelle Revue théologique” (1935), pp. 21-34
- E. Fackenheim, *Kant and the Radical Evil*, in “University of Toronto Quarterly”, XXIII (1954), pp. 339-353
- G. Lehman, *Analisi del problema dell'Opus postumum in Kant*, in “Il Pensiero” 6 (1961), pp. 117-136
- R. Mondolfo, *Religione e filosofia in Aristotele, San Tommaso e Kant*, in “Giornale critico della filosofia Italiana” (1929), nn. 3, 5
- L. Pelloux, *Il problema del male nella dottrina di Kant*, in “Rivista Di filosofia Neoscolastica” (1934), pp. 402-422
- L. Pelloux, *Una rivalutazione dell'esperienza religiosa kantiana*, in “Rivista Di filosofia Neoscolastica” (1942), pp. 310-334
- O. Reboul, *Kant et la religion*, in “Revue d'histoire et de philosophie religieuses”, 50 (1970), pp. 135-153
- A. Sabetti, *Attualità e cristianesimo del problema metafisico kantiano*, in “Logos” (1940), pp. 220-250
- W.J. Sullivan, *Kant on the existence of Good in the Opus postumum*, in “Modern schoolman” XLVIII (1971), pp. 117-133
- G. Tonelli, *La polemica kantiana contro la teologia cosmologica (1775-1756)*, in “Filosofia” (1958), pp. 633-689
- R. Vancourt, *Kant et la solution rationaliste du problème des religions*, in “Mélanges de science religieuse”, XXII (1965), pp. 153-192
- A. Vasa, *Il problema religioso nel pensiero kantiano*, in “Rivista critica di storia della filosofia” (1954), pp. 344-366
- E. Wolff, *Kant et l'immortalité de l'âme*, in “Archives de philosophie” 34 (1971), pp. 451-474

Nuovo Giornale di Filosofia della Religione

N. 15 Gennaio – Aprile 2021

ISSN 2532-1676

S. Zac, *Religion naturelle et religions révélées selon Kant*, in “Revue de Métaphysique et de Moral ”, LXXIII (1968), pp. 105-126

S. Zac, *Kant, les stoiciens et le christianisme*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, 77 (1972), pp. 137-165