

TEODICEA, SOMMO BENE E MORALITÀ IN KANT

Il breve saggio *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*¹ è la prima opera di Kant pubblicata dopo il gravoso impegno della stesura della *Critica del Giudizio*². Apparso nel fascicolo del settembre del 1791 della «Berliner Monaschrift», soddisfa le insistenti richieste di collaborazione da parte del suo direttore Friederich Biester, sempre eluse da Kant³ negli anni 89-90, appunto per il proposito di condurre a termine la *Critica del Giudizio*. Lo scritto sulla teodicea si situa pertanto in una particolare posizione nel cammino speculativo kantiano, essendo risultato delle grandi opere degli anni '80 e apertura teoretica⁴ verso le importanti riflessioni degli anni '90, culminanti nella *Religione nei limiti della semplice ragione* (1793) e nella *Metafisica dei costumi* (1797).

Questo saggio conclude inoltre, nonostante la sua stringatezza, un secolo estremamente attento, fin dalla pubblicazione nel 1710 dei *Saggi di teodicea* di

¹) I. Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (d'ora innanzi VT), a cura di H. Maier, in *Kants sämtliche Werke*, a cura delle Preussische (poi Deutsche) Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ss. (d'ora innanzi citata come AA, seguita dal numero romano del volume e dal numero ordinale della pagina), VIII, pp. 255-271 (trad. it. a cura di G. Riconda, in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Milano 1989, pp. 49-64). La bibliografia specifica sulla teodicea kantiana non è particolarmente vasta; per un'aggiornata discussione cfr. G. Cunico, *Kant e la teodicea*, «Hermeneutica» 9 (1989), pp. 105-162, ora in *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Genova 1992, pp. 133-216, in part. p. 208 nt. 10. Alle opere indicate da Cunico possono essere aggiunte: A. Massolo, *Nota a I. Kant, Sull'insuccesso di ogni tentativo di Teodicea*, «Studi urbinati» (1959), pp. 5-6; F. Tomasoni, *Giobbe modello di fede razionale in Kant*, «Humanitas», a. XLVI, fasc. 2 (1991), pp. 267-269; G. Moretto, *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Napoli 1991; S. Marcucci, *Alcune osservazioni storico-critiche sul rapporto morale-felicità-religione in Kant*, «Studi kantiani» 7 (1994), pp. 103-110; M.A. Pranteda, *Il legno storto. I significati del male in Kant*, Firenze 2002.

²) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (d'ora innanzi KU), a cura di W. Wildenband, in AA, V, pp. 165-486 (trad. it. a cura di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, Bari 1960 ss.).

³) Cfr. H. Maier, *Anmerkungen a VT*, in AA, VIII, pp. 449-550.

⁴) Cfr. Massolo, *Nota cit.*; Massolo suggerisce che il saggio sulla teodicea stia con la *Religione nei limiti della semplice ragione* nello stesso rapporto che la *Critica della ragion pura* ha con l'intero sistema.

Leibniz, al problema della teodicea ⁵; a questa discussione partecipa attivamente anche Kant già nel periodo precritico, come dimostrano le argomentazioni espresse in alcuni saggi come *Teoria del cielo* (1755), *Nova dilucidatio* (1755), *Saggio sull'ottimismo* (1759), *Sogni di un visionario* (1766). L'opera del 1791 assume dunque un particolare rilievo storico-filosofico ed è poi il punto d'arrivo dell'intero sviluppo concettuale kantiano sulla teodicea e, più in generale, sulla teologia razionale. Come è stato notato ⁶, la presa di posizione kantiana nei riguardi della teologia razionale si accompagna sempre all'esame della teodicea, tanto da far ritenere che, nel 1791, Kant riproponga la critica della teologia razionale, svolta però sotto il particolare punto di vista della teodicea ⁷. Questa interpretazione pone, per certi versi, in ombra l'importanza del saggio sulla teodicea, così considerato solo una trattazione più specifica di un problema già discusso e superato da Kant nelle sue opere precedenti. La novità kantiana consiste qui, in realtà, nello spostamento della teodicea dall'ambito teoretico-speculativo a quello morale e nel ripensamento del problema del rapporto tra coscienza morale e coscienza naturale ⁸, così come appare dalla definizione della possibilità di una teodicea. Ciò implica inoltre un pronunciamento, spesso trascurato sul rapporto tra uomo e Dio e sul modo in cui questi può essere presente nel mondo ⁹.

1. Critica della teodicea

Ogni tentativo teoretico di teodicea è anche una lotta per la causa della ragione e per il riconoscimento del suo diritto di esaminare ogni dottrina. La teodicea infatti, come difesa razionale della saggezza di Dio contro le accuse della ragione stessa per ciò che, nel mondo, contrasta la saggezza creatrice, coincide con l'apologia della razionalità dell'uomo; la difesa della ragione è innanzitutto, tutela della ragione da sé stessa, dalla sua tendenza cioè a superare, nella teodicea, i suoi limiti conoscitivi. «Si chiama ciò sostenere la causa di Dio, sebbene in fondo la causa che si sostiene in tal caso potrebbe anche solo essere quella della nostra ragione che nella sua arroganza disconosce qui i suoi confini» ¹⁰. È altresì vero che la teodicea è destinata al fallimento, poiché pretende di dimostrare speculativamente l'accordo tra la saggezza di Dio e il mondo a partire dall'esperien-

⁵) Cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, in part. cap. IV (trad. it. a cura di E. Pocar, Firenze 1973, in part. pp. 191-276); G. Riconda, *Il problema del male nel pensiero di I. Kant*, disp. univ., Torino 1986, e Riconda, *Presentazione a Scritti di filosofia della religione* cit., p. 7; Moretto, *Giustificazione e interrogazione* cit., in part. pp. 13-53.

⁶) Cunico, *Da Lessing a Kant* cit., p. 193.

⁷) Cfr. A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Bari 1980, p. 158, e Riconda, *Presentazione a Scritti di filosofia della religione* cit., p. 7.

⁸) Cfr. Massolo, *Nota a I. Kant, Sull'insuccesso di ogni tentativo di Teodicea* cit.

⁹) Cfr. E. Weil, *Religione in Kant e Hegel*, in AA.VV., *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Napoli 1981, pp. 221-226; Id., *Morale, storia e politica. Appunti su Kant oggi*, in L. Sichirollo, *Morale e morali*, Roma 1985, pp. 47-58.

¹⁰) VT p. 255 (trad. it. p. 53).

za del mondo stesso: «[...] nessuna teodicea finora ha mantenuto la sua promessa di giustificare la saggezza morale nel governo del mondo contro i dubbi che sono stati elevati nei suoi confronti a partire da quel che l'esperienza ci fa conoscere di questo mondo»¹¹. Sotto l'idea di teodicea sono discussi concetti fra loro eterogenei, essendovi implicati in essa Dio, conoscibile solo come postulato della ragion pratica, e dati empirici. L'arroganza della ragione consiste allora nel voler dedurre da questi ultimi una prova dell'intenzione morale di Dio e, quindi, una giustificazione a posteriori della sua conoscibilità fondata oggettivamente su principi morali intelligibili. Nella dimostrazione di principi intelligibili attraverso l'esperienza, la ragione «arzigogola con le sue argomentazioni»¹², impelagandosi in tali paralogismi e antinomie da inficiare la sua capacità conoscitiva. La ragione, alle prese con una dimostrazione di teodicea, non tiene conto né dell'empiricità esclusiva del mondo né della volontà morale di Dio e smaschera così il proprio vizio di fondo: essa «è assolutamente incapace di intendere il rapporto tra un mondo così sempre ci è dato conoscerlo tramite l'esperienza e la saggezza suprema»¹³.

Kant applica qui i risultati raggiunti nella «Dialettica della critica della ragion pura»¹⁴, caratterizzando dunque il saggio del 1791 come una critica della ragione occupata in problemi di teodicea. L'approdo a uno scetticismo razionale libera la ragione dalla pretesa di una fruttuosa teodicea teoretica e implica il ripensamento di questi problemi, altrimenti irrisolti; la lotta per la ragione significa dunque un ridimensionamento dei suoi propositi teoretici, in vista di una sua piena affermazione metafisica. Ma lo scetticismo della ragione deve essere indagato per capire se essa possa un giorno abbandonare il suo agnosticismo, superare la sua limitatezza e dimostrare l'accordo del male nel mondo, causa di dubbi e obiezioni, con la saggezza di Dio. Kant risponde a questo quesito, rafforzando i confini della ragione: si deve raggiungere «la comprensione della necessaria limitazione delle nostre pretese nei confronti di ciò che è troppo alto per noi»¹⁵; d'altra parte, indica, nel far ciò, le condizioni, non più teoretiche, ma morali, di una teodicea.

Kant constata la realtà razionale della idea di una saggezza artistica nel governo del mondo: ciò conduce alla possibilità di una fisico-teologia, discussa a fondo nella *Critica del Giudizio*¹⁶. La ragion pratica promuove del resto l'idea di Dio come saggezza morale e si impegna a dimostrarne la realtà in relazione al mondo sensibile¹⁷; ma la ragione non conosce il legame tra questi due concetti e quindi, neppure il mondo come governato moralmente. «Non abbiamo nessun

¹¹) VT p. 264 (trad. it. p. 58).

¹²) VT p. 263 (trad. it. p. 60).

¹³) VT p. 263 (trad. it. p. 60).

¹⁴) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (d'ora innanzi RV), a cura di B. Erdmann, in AA, III, pp. 1-552 (trad. it. a cura di P. Chiodi, Torino 1967 ss.). A293-B349, in AA III, p. 234 ss. (trad. it. p. 301 ss.).

¹⁵) VT 263 (trad. it. p. 59).

¹⁶) KU 436 ss. (trad. it. p. 314 ss.).

¹⁷) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (d'ora innanzi PV), in AA, V, pp. 1-164, a cura di P. Natorp (trad. it. a cura di F. Capra, riv. da E. Garin, Roma - Bari 1955 ss.).

concetto dell'unità *dell'accordo* di quella saggezza artistica con questa saggezza morale in un mondo sensibile e nemmeno possiamo sperare di possederlo»¹⁸. Ciò sarebbe possibile solo a un soggetto che fosse un essere naturale, ma ligio alla volontà di Dio; che fosse poi un essere morale, imputabile per le sue azioni, considerate anche come effetto del volere divino. Insomma, l'idea di un mondo morale, che difende la saggezza divina, potrebbe essere raggiunta solo da chi riuscisse a pensare tutte le nozioni espresse sotto il concetto di mondo, inteso come sommo bene¹⁹. L'incapacità teoretica della ragione è superata quando l'uomo giunge a conoscere la possibilità di un mondo soprasensibile e come questo fondi il mondo sensibile. «Solo colui che si spinge sino alla conoscenza del mondo soprasensibile, (intelligibile) e a capire il modo in cui sta a fondamento del mondo sensibile»²⁰ giunge a comprendere l'idea del mondo come sommo bene. Ad essa non può giungere nessun uomo che si limiti a un'esistenza naturale, semplicemente empirica. Egli deve allora superare la propria coscienza naturale e riconoscere la propria dignità intelligibile, libera e morale. L'unità dell'esistenza naturale e della soggettività morale, dipendente da un principio intelligibile universale, è l'unico modo per affrontare le questioni poste dalla teodicea. «Solo su questa conoscenza si può fondare la prova della saggezza del creatore del mondo sensibile, poiché quest'ultimo ci presenta soltanto l'apparenza di quello soprasensibile»²¹. La definizione del mondo come sommo bene è il concetto sul quale Kant costruisce la sua teodicea, impostando dapprima il problema della possibilità di una realtà soprasensibile, legata al mondo sensibile, cosicché questo ne sia il riflesso. Kant si dedica a ciò innanzitutto in quelle parti della «Dialettica della critica della ragion pura», dedicate alla soluzione della III antinomia²², dove si impegna nella discussione delle argomentazioni favorevoli e contrarie alla possibilità della libertà nel mondo, opponendole l'una all'altra e ottenendo infine come concepibile l'accordo tra determinismo causale e libertà.

2. *La terza antinomia della ragion pura*

Ciò che differenzia la terza antinomia, chiamata da Kant, insieme alla quarta, dinamica, dalla prima e dalla seconda, definite invece matematiche, è il fatto che si fonda su categorie sottratte alle determinazioni di spazio e di tempo. Sono cioè comprese in essa le categorie di relazione e di modalità che non ammettono, come le categorie di qualità e di quantità, richieste dalla I e II antinomia, sintesi di elementi fra loro omogenei; diviene così pensabile il vincolo tra un effetto sensibile e la sua causa non sensibile. «Se i fenomeni sono presi esattamente per ciò che sono, cioè non per cose in sé, ma per semplici rappresentazioni tra loro connesse in base a leggi empiriche, essi debbono avere a loro volta fondamenti

¹⁸) VT 263 (trad. it. p. 59).

¹⁹) *Ibidem*.

²⁰) *Ibidem*.

²¹) *Ibidem*.

²²) RV A444-B472, AA III, p. 308 ss. (trad. it. p. 382 ss.).

che non sono fenomenici»²³. Benché la conoscenza empirica non sia così ampliata a ciò che è al di là di essa, è però ammessa la possibilità che il mondo empirico non esaurisca tutta la realtà; la ragione si imbatte quindi nella idea di due mondi, sensibile e intelligibile, e nella necessità di capire il loro rapporto: «[...] che la natura *non risulti in contraddizione* come casualità fondata sulla libertà era l'unica cosa che fossimo in grado di dimostrare»²⁴.

Mentre nelle antinomie matematiche, sia la tesi che l'antitesi, rilevando una loro comune origine discutono di concetti fondati sulle forme sensibili dell'esperienza, la III antinomia oppone concetti fra loro assolutamente contraddittori; la tesi della causalità per libertà e l'antitesi dell'assoluta necessità casuale esprimono concetti che si escludono l'un l'altro; la loro contraddittorietà esclusiva è voluta dal tentativo di rendere oggettiva la realtà intelligibile, trascendente all'esperienza, nel mondo empirico. L'unica via attraverso la quale possono essere considerate conciliabili la tesi e l'antitesi deve riconoscere nell'esperienza la necessità di una concatenazione indefinita dei fenomeni naturali, che non sfoci tuttavia nella pretesa di una sua unità, trascendente l'esperienza stessa. In questo modo, la tesi e l'antitesi sono ambedue vere²⁵, ma sotto diversi rispetti: questa ammette una serie causale illimitata e ininterrotta di tutti i fenomeni empirici, compreso l'uomo come essere naturale; quella non esclude che la natura possa dipendere da una causa intelligibile estranea alla successione causale.

Il concetto di causa libera permette lo sviluppo metafisico della filosofia kantiana poiché sostiene l'idea di un essere intelligibile che, estraneo al mondo, impegna in esso la propria libertà. La sfida più rischiosa ma, senza dubbio, più feconda, che la III antinomia porta con sé, è quindi comprendere Dio, a partire proprio dalla nozione di libertà. Ciò porterà Kant a dimostrare la conoscibilità di Dio per l'uomo, basandosi proprio su queste pagine della *Critica della ragione pura*, in particolare sui luoghi in cui Kant estende l'idea di libertà, da una causa esterna alla natura, a una causa, l'uomo, che è un essere naturale. Più determinatamente, il concetto di causa libera può essere esteso anche a cause libere determinate che vivono empiricamente: «[...] nulla vieta di far iniziare spontaneamente all'interno del mondo, diverse serie causali e di attribuire alle sostanze loro proprie la facoltà di agire in base a libertà»²⁶.

Posta allora una causa intelligibile del mondo, benché a esso esterna, Kant individua nell'uomo un essere che è, nello stesso tempo, effetto di una causa libera e soggetto, esso stesso, di libertà; considerando come l'uomo esercita la sua libertà, sarà allora evidente il suo rapporto con la causa libera, esterna al mondo, con Dio, e il legame di questi con il mondo stesso. Si definisce così il principio della moralità umana, rintracciabile appunto nella possibilità della libertà trascendentale. «La libertà è senza dubbio la *ratio essendi* della legge morale, ma la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà»²⁷. Solo dopo questa acquisizio-

²³) RV A537-B565, AA III, p. 343 (trad. it. p. 443).

²⁴) RV A558-B586, AA III, p. 377 (trad. it. p. 456).

²⁵) RV A532-B560, AA III, p. 363 (trad. it. p. 440).

²⁶) RV A456-B478, AA III, p. 312 (trad. it. p. 380).

²⁷) PV 4 (trad. it. p. 4).

ne si possono cogliere l'idea del sommo bene, come fine supremo della moralità, e la sua eventuale concretizzazione nel mondo.

3. *Il concetto di sommo bene*

La ragione pratica deve soddisfare tutte le condizioni dell'oggetto della volontà, costretta unicamente dalla legge morale. Richiede cioè un concetto di incondizionato, che valga anche per i fenomeni sensibili, e, inoltre, la sua necessaria dipendenza della ragion pura, pena, nel caso contrario, la perdita dell'autonomia della volontà e della moralità. La ragione giunge così a una duplice determinazione dell'incondizionato: esso deve dapprima esaurire la possibilità di un oggetto morale superiore, definendosi come oggetto morale più compiuto; è necessario poi che non sia irriducibilmente estraneo e distruttore della ragione, ma che rappresenti un concetto della stessa ragione.

Come ragion pratica, essa cerca per il praticamente condizionato (che è ciò che si fonda sulle inclinazioni e sul bisogno naturale), anche l'incondizionato, e invero non come principio determinante delle volontà, ma, quando anche questo venga dato (nella legge morale), quale totalità incondizionata dell'oggetto della ragion pura pratica, col nome di SOMMO BENE.²⁸

Kant procede poi a una più precisa definizione del bene, individuando nella virtù, intesa come ubbidienza della volontà alla legge morale, il maggior bene possibile; l'adempimento di questa condizione comporta per l'uomo la pretesa di felicità. La virtù realizza l'oggetto della volontà umana, a patto che sia soddisfatta la sua dignità razionale. «La *virtù* (come merito di essere felici) è la condizione suprema di tutto ciò che ci può sembrare soltanto desiderabile, quindi di ogni nostra ricerca della felicità»²⁹.

La virtù non accontenta però tutte le aspirazioni dell'uomo: considerata come ossequio alla legge morale, tralascia i suoi aneliti sensibili, non risolti dal merito alla felicità. La perfezione morale dell'uomo non implica la sua necessaria felicità: alla benemerenzia morale, deve accompagnare il conseguimento di un suo oggetto. Ciò è possibile se, oltre che virtuoso, esso riesce a essere felice, includendo la felicità nell'oggetto morale da raggiungere. Si delinea allora il sommo bene, unità di felicità e di moralità, come compiuto, incondizionato oggetto morale della volontà.

Ora, in quanto virtù e felicità costituiscono insieme in una persona il possesso del sommo bene, per questo anche la felicità, distribuita esattamente in proporzione alla moralità (come valore della persona e suo merito di essere felice), costituisce il *sommo bene*.³⁰

²⁸) PV 108 (trad. it. p. 132).

²⁹) PV 110 (trad. it. p. 135).

³⁰) *Ibidem*.

Il sommo bene rimanda alla fondamentale determinazione unitaria del soggetto. Esso infatti, come unità di felicità e di moralità, richiede che la sensibilità, promotrice della felicità come proprio oggetto, e la ragione, si leghino nell'uomo come soggetto morale. Si compie così la richiesta, mostrata dalla terza antinomia, che la realtà intelligibile si attui nel mondo sensibile, ordinandolo casualmente. Ma si realizza anche l'esigenza, espressa nel saggio sulla teodicea³¹, dell'unità, nel soggetto, della coscienza naturale e della coscienza morale, prima meta verso la soluzione delle questioni di teodicea, traguardo da conseguire, infine, mercé le ulteriori implicazioni dell'idea del sommo bene. Per ora, si riconosce che la vita dell'uomo, grazie alla virtù si esplica nel duplice modo della sensibilità, praticamente indirizzata, e della moralità. «La felicità è la condizione di un essere razionale nel mondo a cui, in tutto il corso della vita, *tutto avviene secondo il suo desiderio e la sua volontà*, e si fonda sull'accordo della natura col fine totale di esso, e così pure col motivo essenziale della sua volontà»³².

Si nota poi un nuovo frutto della filosofia morale kantiana: la richiesta di finalità della realtà,

Infatti *la vita sensibile* relativamente alla coscienza intellegibile della sua esistenza (libertà) ha l'unità assoluta di un fenomeno che, in quanto contiene semplicemente manifestazioni dell'intenzione che riguarda la legge morale, non deve essere giudicato secondo la necessità naturale, che conviene ad esso come fenomeno, ma secondo la spontaneità assoluta della libertà.³³

L'uomo deve cioè soddisfare, per essere perfetto soggetto morale, anche i propri impulsi sensibili, inclusi, come felicità esatta, nel concetto di sommo bene. La realtà sensibile riceve valore dalla stessa razionalità umana: ammessa nel sommo bene, essa è raggiungibile, poiché la ragione non obbliga se non a ciò che è nella capacità dell'uomo³⁴. La ragione si riflette dunque nel mondo sensibile, dandogli valore in relazione al compimento morale dell'uomo. Il mondo diventa così oggetto di azione pratica e si dispone ordinatamente secondo la sua corrispondenza all'idea di sommo bene. Poiché inoltre Kant ha posto l'accento sulla necessità della piena completezza del bene, tutta la realtà sensibile si definisce nel concetto morale di felicità, giungendo Kant ad affermare, con ciò, il mondo come totalità etica³⁵.

Il pronunciamento di Kant sulla possibilità del sommo bene ha, attraverso la dottrina dei postulanti pratici, soprattutto quello dell'esistenza di Dio³⁶ una rilevanza eccezionale nella sua filosofia. «La legge morale mediante il concetto di

³¹) VT 263 (trad. it. p. 59).

³²) PV 124 (trad. it. p. 151).

³³) PV 95 (trad. it. p. 121).

³⁴) PV 1 10 (trad. it. p. 137).

³⁵) Cfr. K. Düsing, *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, «Kant-Studien» 62 (1971), pp. 5-42 (trad. it. ridotta in G. Tognini [a cura di], *Introduzione alla morale di Kant*, Roma 1993, pp. 115-140).

³⁶) PV 124 (trad. it. p. 150 ss.).

sommo bene conduce alla *religione*, cioè alla conoscenza di tutti i doveri come comandamenti divini»³⁷. L'esistenza di Dio è ammessa come garanzia dell'unità, nel sommo bene, della felicità e della moralità: questa stessa unità richiede che Dio sia definito come persona morale, che, in quanto libera, può operare come causa nei riguardi della natura, tanto da costringere questa a rispettare le esigenze morali della ragione: «[...] la causa suprema della natura, in quanto deve essere presupposta per il sommo bene, è un essere che mediante *l'intelletto e la volontà* è la causa della natura»³⁸. Dio unisce così la felicità, realizzazione sensibile dell'uomo, alla moralità, espressione invece della libertà del soggetto ed è garante dell'agire finalizzato dell'uomo nella realtà, senza però che intervenga a porre leggi estranee all'uomo; d'altro canto, Dio è definito dalla stessa ragion pratica ed è ammesso solo nei limiti richiesti dalle esigenze morali dell'uomo. «Questa necessità morale è *soggettiva*, cioè un bisogno»³⁹.

Dio è così vincolato all'uomo e, poiché risponde della sua azione finalizzata, è in qualche modo conciliato con il mondo stesso. «La legge morale mi comanda di fare del sommo bene possibile in un mondo l'oggetto ultimo della mia condotta»⁴⁰ e questo precetto deve essere considerato come «comandamento dell'essere supremo»⁴¹.

Il postulato kantiano dell'esistenza di Dio non si oppone alle mete conquistate con la determinazione del concetto di sommo bene; anzi, se questo ultimo ha come necessario sbocco filosofico la definizione del mondo come totalità etica e se Dio stesso permette il raggiungimento del sommo bene, allora Dio è unito, grazie alla ragion pratica, al mondo etico, di cui, per certi versi, consente la possibilità.

Soltanto da una volontà moralmente perfetta (santa e buona) e, nello stesso tempo, anche onnipotente, possiamo sperare il sommo bene, che la legge morale ci fa un dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi, e quindi possiamo sperare di giungervi mediante l'accordo con questa volontà.⁴²

Kant introduce così le condizioni per discutere il problema della teodicea; si tratta infatti di capire come Dio, da un lato, renda possibile un mondo come totalità etica e, dall'altro, come concili la sua perfezione morale con la possibilità del male nel mondo. Poiché inoltre questo concetto di Dio è stato definito dalla ragione pratica è necessario comprendere il ruolo del soggetto morale nella teodicea. Tutti questi problemi, messi a tema nelle pagine finali della *Critica del Giudizio*⁴³, dedicate al rapporto fra teleologia e teologia, fanno perno ancora sulla delucidazione del concetto di sommo bene.

³⁷) PV 122 (trad. it. p. 148).

³⁸) PV 124 (trad. it. p. 152).

³⁹) *Ibidem*.

⁴⁰) PV 129 (trad. it. p. 157).

⁴¹) *Ibidem*.

⁴²) *Ibidem*.

⁴³) KU 436 ss. (trad. it. p. 314 ss.).

4. *L'uomo come fine supremo della creazione*

Il sommo bene ha permesso la comprensione finalistica della natura, rendendo esplicita la possibilità espressa nella III antinomia, di una causa libera e intenzionale nel mondo. Questa è, inoltre, proprio perché basata su un principio intelligibile, totalmente incondizionata, quanto alla sua possibilità. «Ma una cosa che deve esistere necessariamente, in virtù della sua natura oggettiva, come lo scopo finale d'una causa intelligente, dev'essere tale che, nell'ordine dei fini, non dipenda da nessun'altra condizione che non sia semplicemente la sua idea»⁴⁴. La stessa III antinomia, indicando nella libertà il principio intelligibile, rinvia al soggetto morale come unico ente possessore di una casualità finalistica:

L'essere di questa specie è l'uomo, ma considerato come noumeno; è l'unico essere della natura in cui possiamo riconoscere, come suo carattere proprio, una facoltà soprasensibile, (la libertà) ed anche la legge della casualità e l'oggetto di questa che egli si può proporre come fine supremo (il sommo bene nel mondo).⁴⁵

L'uomo è soggetto di una legislazione a priori che contempla, come proprio oggetto, anche la natura; ma egli è, appunto, come intelligibilmente incondizionato, anche il fine supremo del mondo: «*Scopo finale* è quello che non ne richiede alcun altro come condizione della sua possibilità»⁴⁶. È istituita, in questo modo, una gerarchia di fini, alla cui sommità svetta l'uomo, come essere morale, a cui è sottomessa finalisticamente la natura sensibile: «Nell'uomo in quanto soggetto dalla moralità, si può trovare questa legislazione incondizionata relativamente ai fini che rende lui solo capace di essere scopo finale, cui la natura sia teleologicamente subordinata»⁴⁷.

Giunto fin qui, Kant chiarisce in seguito l'intreccio concettuale che intercorre tra l'idea di una teleologia, il sommo bene e la possibilità di una teologia. Il primo atto è la distinzione tra una fisico-teologia e una teologia morale: quella come tentativo di giungere, dai fini empirici della natura, alla sua causa prima, precede la teologia morale; se è infatti un'esigenza dell'uomo procedere teleologicamente dai fini naturali a una causa del mondo, è però necessario conoscere come prima cosa i fini insiti nella natura. L'ordine naturale, la concatenazione dei fenomeni e la loro reciproca implicazione, è conosciuta sempre attraverso l'esperienza; condizionati dalla spazialità e dalla temporalità, i fini naturali non possono certamente condurre alla conoscenza di un principio incondizionato. «Ora io dico che la fisico-teologia, per quanto sia spinta lontano, non ci può rivelare nulla di uno *scopo finale* della natura»⁴⁸.

Al contrario, «una *teologia naturale* (etico-teologia) sarebbe il tentativo di concludere dal fine morale (che può essere conosciuto a priori) degli esseri na-

⁴⁴) KU 435 (trad. it. p. 312).

⁴⁵) *Ibidem*.

⁴⁶) KU 434 (trad. it. p. 311).

⁴⁷) KU 435 (trad. it. p. 313).

⁴⁸) KU 436 (trad. it. p. 314).

turali ragionevoli, alla causa medesima e alle sue proprietà»⁴⁹. Se quindi la teleologia fisica può, quasi come una propedeutica, fornire alla teologia la consapevolezza di una natura finalizzata, essa cede di fronte alla necessità di un fine incondizionato e intelligibile, fondato nella libertà e nella moralità dell'uomo: «[...] una buona volontà, ecco dunque la sola cosa che può dare alla sua (dell'uomo) esistenza un valore assoluto, e rispetto alla quale l'esistenza del mondo può avere uno *scopo finale*»⁵⁰. Poiché il fine ultimo della natura è l'uomo «sottoposto a leggi morali»⁵¹ questi assume una duplice determinazione: è sia scopo ultimo della natura, che soggetto capace di designare un fine supremo: il sommo bene⁵². Quest'ultima facoltà gli permette, ordinando finalisticamente la natura sotto di sé, di introdurre la natura in uno scopo morale, additandola come un bene.

L'idea del mondo come totalità finalistica ed etica è legata alla possibilità di pensare Dio come garante di un sommo bene che sia anche supremo fine naturale, che altri non è se non l'uomo come essere morale. Grazie a ciò, Dio si presenta alla ragion pratica come un essere onnisciente, onnipotente, buono e giusto, cioè saggio. «La teleologia *morale* colma la lacuna della teleologia fisica e viene a fondare una *teologia*»⁵³: la condizione è la definizione dell'uomo come fine ultimo e sommo bene del mondo. Poiché egli promuove però il raggiungimento di un sommo bene, unità della felicità e della moralità, lo stesso compimento dell'uomo è da considerarsi scopo supremo del mondo creato. La ragion pratica è così l'ultimo giudice del bene nel mondo ed è, allora, l'unica autorità da cui possono muovere le obiezioni di teodicea e il tentativo della loro soluzione: debbono comunque esser tenute presenti le idee svolte nella *Critica del Giudizio*, eredi delle argomentazioni della *Critica della ragion pura* e della *Critica della ragion pratica*, in particolare la determinazione, da parte del soggetto, del sommo bene, che include il mondo come bene⁵⁴, fatto così oggetto della libertà dell'uomo; egli con il fine di compiere il sommo bene, instaura un rapporto causale, ma libero, con il mondo, perché questo rifletta la sua dignità intelligibile e la sua aspirazione al bene: «La legge morale mi comanda di fare del sommo bene possibile nel mondo l'oggetto ultimo di tutta la mia condotta»⁵⁵.

Kant sa bene che il precetto di conseguire il maggior bene possibile nel mondo rompe l'apriorismo trascendentale della moralità, dando all'uomo un referente oggettuale da investire della propria determinazione finalistica: «[...] fai del maggior bene possibile nel mondo il tuo fine ultimo è una proposizione sintetica a priori, introdotta dalla morale stessa, e per mezzo della quale, tuttavia, la ragion pratica si estende al di là della legge morale»⁵⁶; l'obbligazione morale si

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ KU 442 (trad. it. p. 320).

⁵¹ KU 445 (trad. it. p. 324).

⁵² Cfr. Düsing, *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischen Philosophie* cit.

⁵³ KU 444 (trad. it. p. 323).

⁵⁴ Cfr. Düsing, *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischen Philosophie* cit.

⁵⁵ PV 129 (trad. it. p. 157).

⁵⁶ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in AA, VI, a cura di G. Wobbermin, pp. 1-202 (trad. it. a cura di G. Durante, in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, pp. 65-215); d'ora innanzi GV. GV 7 (trad. it. p. 70).

rivela così fonte «di determinazione di un libero arbitrio nell'esperienza»⁵⁷. Proprio l'esperienza procura alla moralità «come causalità nel mondo, una realtà oggettiva, benché soltanto pratica»⁵⁸; gli effetti della moralità possono essere individuati nel mondo, sottintendendo Kant che questi stessi effetti possono essere giudicati in base alla loro corrispondenza al fine morale.

A questo punto occorre fare un passo indietro e considerare con attenzione alcune importanti precisazioni di Kant: egli, dopo aver definito nella «Dialettica della critica della ragion pura pratica»⁵⁹, il sommo bene come il fine supremo della volontà morale, riconosce all'uomo la capacità di realizzare nel mondo il maggior bene possibile⁶⁰. Si coglie che Kant differenzia la formalità del fine morale e la traduzione pratica di questo stesso fine. La radice di ciò è da ricercare, da un lato, nel necessario accordo, per l'attuazione del sommo bene, della volontà con la legge morale, dall'altro, nell'impossibilità per l'uomo di ottenere ciò, durante la sua vita empirica. Se cioè «la *conformità completa* delle intenzioni con la legge morale è la condizione suprema del sommo bene»⁶¹, questa è «la *santità*, una perfezione di cui non è capace nessun essere razionale nel mondo sensibile, in nessun momento della sua esistenza»⁶². C'è una fondamentale discordanza tra l'intenzione pratica e la moralità compiuta, che consentirà a Kant di definire nel primo capitolo della *Religione nei limiti della semplice ragione*⁶³ il motivo intelligibile del male nel mondo. In queste pagine della *Critica della ragion pratica*, invece, Kant si limita a sottolineare l'accordo tra volontà e legge morale, raggiungibile solo, attraverso un «*progresso* che va all'infinito»⁶⁴, non estinguibile pertanto nella vita terrena, ma realizzabile con il postulato dell'immortalità dell'anima⁶⁵.

Questo stesso accordo tra intenzione e moralità, apparso impossibile per l'attuazione del sommo bene, perché la perfetta moralità non è di questo mondo, deve anche essere indagato quanto al raggiungimento della felicità, che fa comunque parte del sommo bene.

La felicità è la condizione di un essere razionale nel mondo, a cui, in tutto il corso della vita, tutto avviene secondo il suo desiderio e la sua volontà, e si fonda sull'accordo della natura col fine totale di esso, e così pure col motivo determinante essenziale della sua volontà.⁶⁶

Ma la legge morale prescrive solo il conseguimento della moralità, non contempla un accordo tra moralità e felicità. Sarebbe ammissibile ciò, a patto che

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ PV 110 ss. (trad. it. p. 135 ss.).

⁶⁰ PV 131 ss. (trad. it. p. 157 ss.).

⁶¹ PV 122 (trad. it. p. 148 ss.).

⁶² *Ibidem*.

⁶³ GV pp. 17-54 (trad. it. pp. 71-104).

⁶⁴ PV 122 (trad. it. p. 149).

⁶⁵ PV 122 ss. (trad. it. p. 148 ss.).

⁶⁶ PV 124 (trad. it. p. 151).

l'uomo fosse autore del mondo e della legge morale; poiché egli è bensì soggetto morale, ma non è «tuttavia nello stesso tempo causa del mondo e della natura stessa»⁶⁷, la legge morale è in contrasto con i desideri umani. L'uomo non può pertanto conseguire nel contempo una unità dell'empiricità e della moralità, perché la natura non fa a lui riferimento come causa suprema. «Non può produrre continuamente con le proprie forze l'accordo di questa natura con i principi pratici»⁶⁸. Stando così le cose, la felicità «non può affatto venir raggiunta (per quanto dipenda dal nostro potere)»⁶⁹; la morale può allora indicare all'uomo la strada per raggiungere la felicità, come cioè essere, grazie alla moralità degni di essa: «[...] perciò la morale non è propriamente la dottrina che ci insegna come dobbiamo *farci felici*, ma come dobbiamo diventar *degni* della felicità»⁷⁰.

Ammettendo che la felicità non sia raggiungibile per l'uomo, Kant dichiara anche che non c'è corrispondenza tra un comportamento moralmente ineccepibile e la mancanza di dolori e di affanni, la cui causa è ora rintracciabile nella stessa condizione di creatura dell'uomo. «Non si deve mai trattare la *morale* in sé come *dottrina della felicità*, cioè come una dottrina che c'insegna a diventar partecipi della felicità»⁷¹. Rimane però nell'uomo la necessità razionale di figurarsi un sommo bene da conseguire, la cui possibilità rimanda al concetto di Dio: «Deve postulare *l'esistenza di Dio* come appartenente necessariamente alla possibilità del sommo bene»⁷².

Inoltre, è dell'uomo, proprio per l'irrealizzabilità per lui del sommo bene, indicare un bene da conseguire, che subisce il confronto e il giudizio con il concetto di sommo bene. «A un essere razionale, ma finito è possibile soltanto il progresso all'infinito dai gradi inferiori ai superiori della perfezione morale»⁷³. L'uomo ha pertanto l'idea di Dio come giudice della sua inadeguatezza al compito indicato dalla legge morale; egli ha certamente, mercé la sua ragion pratica, avvicinato da Dio al mondo, ma in modo tale che fosse testimone della sua limitatezza e della sua colpa. «Se si cerca il *fine ultimo di Dio* nella creazione del mondo, non si deve nominare *Infelicità* degli esseri razionali in questo mondo, ma il sommo bene»⁷⁴. Questa situazione è però sostanzialmente irrimediabile: la sua necessità risiede nella stessa dignità razionale dell'uomo, che lo spinge al soddisfacimento, nel sommo bene, della sua esigenza di totalità, frustrata però dall'incapacità di porre un'unità definitiva di intelligibilità e di empiria. «Poiché essa, mentre nondimeno viene richiesta come praticamente necessaria, può esser trovata soltanto in un *progresso* che va *all'infinito* verso quella conformità completa»⁷⁵. L'uomo raggiunge pertanto una duplice consapevolezza: di essere, da un lato, fine ultimo e sommo bene del mondo, avendo come fine la realizzazio-

⁶⁷) *Ibidem*.

⁶⁸) *Ibidem*.

⁶⁹) PV 128 (trad. it. p. 156).

⁷⁰) PV 130 (trad. it. p. 157).

⁷¹) *Ibidem*.

⁷²) PV 124 (trad. it. p. 151).

⁷³) PV 122 (trad. it. p. 149).

⁷⁴) PV 130 (trad. it. p. 158).

⁷⁵) PV 122 (trad. it. p. 148).

ne di ciò nel mondo; dall'altro di non essere in grado di compiere una volta per sempre questo dovere. «Nel problema pratico della ragione pura, cioè nel lavoro necessario per il sommo bene, una tale connessione è postulata come necessaria: noi *dobbiamo* cercar di promuovere il sommo bene»⁷⁶. In realtà, proprio questo l'uomo rimprovera a Dio nelle accuse di teodicea: di aver riconosciuto fino in fondo l'uomo come sommo bene del mondo, non dandogli però i modi di imporsi come tale, in modo definitivo. Questa limitazione appare chiara quando si consideri che il fine della creazione impone di trascurare il problema della felicità dell'uomo, trasformandola in dignità morale:

Non si deve nominare la *felicità* degli esseri razionali in questo mondo ma il sommo bene, che a quel desiderio di questi esseri aggiunge ancora una condizione, ossia quella di essere degni della felicità, cioè la moralità degli stessi esseri razionali, la quale soltanto contiene la norma secondo cui essi possono sperare di diventar partecipi della felicità per mano di un autore saggio.⁷⁷

La messa in stato d'accusa di Dio è destinata ad avere una sola soddisfacente risposta: il raggiungimento della felicità passa attraverso la soggettività morale dell'uomo, destinato pertanto a riproporre sempre le aporie della sua ragione pratica.

5. Conclusioni

Il percorso tra le opere kantiane, volto a considerare modi dell'accordo tra coscienza naturale e coscienza morale e il loro nesso con l'idea di Dio, ha individuato nella legge morale la chiave per la comprensione di tali questioni; spetta infatti ad essa e, attraverso di essa, alla libertà porre l'autorità del soggetto, grazie alla definizione del sommo bene come fine ultimo: in particolare, grazie alla determinazione dell'uomo come sommo bene e del mondo come bene, in quanto oggetto della moralità. È inoltre attraverso la legge morale che sono indicate le condizioni della conoscenza di Dio che, come postulato della ragion pratica, garante della possibilità del sommo bene, è avvicinato al mondo.

Ma la legge morale pone anche la questione dell'irrealizzabilità, per l'uomo, durante la sua esistenza, del sommo bene e gli dà così la consapevolezza della differenza tra il proprio fine supremo e il bene che gli è possibile ottenere; esso dunque origina la coscienza del male e il problema del rapporto con Dio. La legge morale approda, accanto all'irrinunciabile affermazione della libertà, anche a difficoltà fondamentali, sulle quali Kant si pronuncia con forza.

Certamente Kant non accetta che le questioni sottese alla legge morale siano eluse, facendo ricorso a un comodo irrazionalismo, con la conseguente perdita, mercé il rifiuto della legge razionale, della libertà e della dignità intellegibile

⁷⁶) PV 124 (trad. it. p. 151).

⁷⁷) PV 130 (trad. it. p. 158).

dell'uomo: al contrario, la problematicità della morale porta Kant a prender partito per la ragione, accettando proprio le difficoltà offerte dalla legge morale.

Che nell'ordine dei fini l'uomo (e con esso ogni essere razionale) sia *fine in se stesso* cioè non possa mai essere adoperato semplicemente come mezzo da nessuno (neanche da Dio), senza che nello stesso sia anche un fine che dunque l'umanità debba essere *santa* per noi stessi nella nostra persona questo va da sé, perché l'uomo è il soggetto della legge morale.⁷⁸

Ciò significa che la vita morale dell'uomo consisterà di continuo impegno per il conseguimento del maggior bene a lui possibile, tentativo sempre confrontato con l'ideale del sommo bene. È proprio dell'uomo, sottoposto a legge morale, sperare nell'unità della coscienza naturale e della coscienza morale. Ma questa speranza, proprio perché fondata sulla moralità, ha una solida base razionale e rimanda a Dio come giustificazione della sua possibilità: «La *santità* dei costumi vien già mostrata in questa vita come modello»⁷⁹, ma questa dottrina dei costumi può esser chiamata «dottrina della felicità, perché la *speranza* comincia solo con la religione»⁸⁰.

Sembra che Kant abbia qui presenti alcuni passi della *Lettera ai Romani* di s. Paolo (5, 3 ss.): «Ci gloriamo pure delle tribolazioni, sapendo che la tribolazione produce la perseveranza; la perseveranza una virtù provata, e la virtù provata, la speranza»⁸¹, commentati in una *Reflexion*. Così scrive Kant:

I mali fisici servono a mettere alla prova e a esercitare con la resistenza la forza della moralità. La tardata esecuzione della giustizia in questo mondo è anche il mezzo migliore per presentare in modo puro la moralità. Dunque tutte le apparenti obiezioni sono piuttosto conseguenze discendenti della necessaria spontaneità, energia e purezza del carattere morale.⁸²

Kant arriva fin qui; ma si può dire, dopo le considerazioni svolte, che egli non dimentichi i successivi versetti di s. Paolo: «La speranza non inganna, perché l'amore di Dio è stato diffuso in abbondanza nei nostri cuori dallo Spirito Santo che ci è stato dato»⁸³. Le sue affermazioni devono essere comprese a condizione che valgano queste sue parole: «Ogni felicità possibile, nel giudizio di un dispensatore saggio e onnipotente di essa, non ha altra limitazione che la mancanza di conformità di esseri razionali al loro dovere. Ma la legge morale per sé *non promette* nessuna felicità; questa infatti, secondo i concetti di un ordine naturale in genere, non è legata necessariamente con l'osservanza della legge morale»⁸⁴.

Enrico Colombo
enrico.colombo1@unimi.it

⁷⁸) PV 131 (trad. it. p. 159).

⁷⁹) PV 130 (trad. it. p. 158).

⁸⁰) *Ibidem*.

⁸¹) Si è tenuto conto della traduzione CEI.

⁸²) *Reflex.* 6133 in AA, XVIII, p. 464, a cura di P. Adickes; su questo punto cfr. Cunico, *Da Lessing a Kant* cit., p. 162.

⁸³) Rm. 6, 6 ss.

⁸⁴) PV 128 (trad. it. p. 156).