

Trascendentalità, ragione dell'oltre e assenza teo-ontologica in Kant

Luigi De Blasi

Introduzione

Il trascendentale *trae il suo nome* dall'essere in prossimità con il trascendente, non esclude quindi la possibilità di una *vicinanza*, di una coappartenenza tra trascendentalità e trascendenza, anche se *problematica*. *Trarre beneficio* dall'uso di volgersi in una certa *direzione* sta a significare che il trascendentale può esporsi alla trascendenza senza incorrere nell'*errore* di ammettere un contenuto teo-ontologico. Tuttavia l'assenza dell'*oggetto* religioso non coincide con il nulla, perché assenza è solo ciò che non è tangibile, non oggettualmente manifesto, non dimostrabile. Un Dio non prestabilito o l'*idea di Dio* non esperibile avvalorata solo la realtà di un *tendere* o di una semplice idea in assenza dell'*oggetto corrispettivo*. Nello stato d'insufficienza l'uomo si avverte come soggettività mancante con la quale è paradossalmente connessa la *libertà interiore*. Per Kant varrebbe il rapporto paradossale tra *condizionato-incondizionato*, finito-infinito, come paradossale è la relazione tra *divieto* e *libertà* - il divieto che sveglia la *possibilità della libertà* (Kierkegaard) - tra la *rovina* e la *salvezza* (Jaspers), tra l'*abbandono* e la *condanna ad essere libero* (Sartre).

1. Trascendentalità e i paradossi della Ragione

Nella gnoseologia kantiana, gli oggetti sono dati come fenomeni per il nostro *modo di conoscere*¹ anche se il *per sé* del soggetto non si contenta dell'*apparenza*, invece l'idea, contravvenendo al *modo* col quale si viene a conoscere, va oltre *i limiti di un'esperienza sensibile* senza la 'presenza' di un *oggetto*². La ragione, non avendo un oggetto corrispettivo, nel rapportarsi con l'intellezione operante con principi puri, è datrice di senso *come se* tutte le rappresentazioni avessero un inizio non condizionato dalla necessità. Nulla d'illegittimo, è la *natura della ragione* che ci porta a produrre, paradossalmente una metafisica oltre la metafisica, indipendentemente da una realtà ontologica. Pertanto la ragione convalida una trascendentalità di "secondo livello" (*senza l'oggetto corrispettivo*) che, pur accogliendo i dati dell'intelletto in un *insieme*, oltrepassa la facoltà intellettuale. Anche il trascendentale di "primo livello", legato alla fenomenicità dell'oggetto come appare, va oltre l'*in sé* perché l'apparire non è una *manifestazione* ma un correlato rappresentativo di una *anticipazione* della soggettività del soggetto. La cosa in sé, per la *seconda* edizione della *Critica della ragion pura*, è intuibile ma non conoscibile e non esperibile quindi non soggetta all'anticipazione pura del soggetto (forme pure, principi puri, ecc.) che permette ai dati fenomenici di essere esistenti e presenti nella coscienza. Per

¹ I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1977, vol. I, p. 58.

² «Intendo per idea un concetto necessario della ragione, al quale non è dato trovare un oggetto adeguato nei sensi. I nostri concetti puri razionali ora esaminati son dunque idee trascendentali. Essi son concetti della ragion pura; considerano infatti ogni conoscenza sperimentale come determinata da una totalità assoluta di condizioni. Non sono escogitati ad arbitrio, ma dati dalla natura della stessa ragione, e si riferiscono quindi necessariamente all'uso intero dell'intelletto. Essi infine sono trascendenti e sorpassano i limiti di ogni esperienza, nella quale perciò non può presentarsi un oggetto che sia adeguato all'idea trascendentale» (I. KANT, *Op. cit.*, vol. II, cit. p. 308).

il *criticismo* l'esistere di un qualcosa sottende il rapporto tra l'anticipazione pura della soggettività e l'oggetto come ci appare, l'esistenza è legata all'esperienza possibile, a un processo sintetico. Una cosa in sé senza la possibilità di essere per noi è in-esistente. L'*uso non rigoroso* del trascendentale potrebbe dipendere sia dal paradosso della ragione perché infinita e finita sia dall'*uso contraddittorio* del trascendentale³.

Un altro paradosso riguarda il problema della libertà che, in campo teoretico, sottende l'empiricamente condizionato: per la ragione teoretica la libertà è correlata alla *necessità*, mentre l'*eterogeneità* è connessa all'*omogeneità*. Contro i dogmatici, negatori della libertà, la *natura* rappresenta la base della libertà non solo per la ragione teoretica ma anche per la *ragione pura pratica*⁴. Paradossalmente è il condizionamento sensibile o empirico ad attivare e rendere fattibile la libertà dell'uomo che è un soggetto libero in virtù della «propria coscienza empirica»⁵. La ragione pura pratica, che pretende di affrancarsi dall'*affezione empirica*, è legata, anch'essa, al *limite naturale* che può essere inteso come una propedeutica al puro *volere* che si fa *dovere*. La *Critica della ragion pratica* sembra ripetere la filosofia della ragione teoretica: la *natura sensibile* sostiene la tautologia del *dovere per il dovere* e paradossalmente rappresenta la base costitutiva dei *postulati*. La sensibilità o l'empirico sembra essere il fondamento della volontà pura che aspira a superare il limite naturale, quindi la morale pura è tale solo in rapporto alla soggettività finita e limitata del soggetto, un essere infinito e perfetto non può elevarsi alla pura moralità.

Il rapporto tra finito-infinito o tra limite-illimitato della ragione teoretica si estende alla ragione pura pratica: la *ragione pratica* e la *ragione pura pratica* sono, intrinsecamente, intrecciate e il paradosso, che regola le due ragioni, rappresenta la base dell'*intima lacerazione della ragione*⁶. Malgrado ciò bisogna riflettere sull'origine del *dissidio della ragione* con se stessa: il continuo erramento speculativo potrebbe far parte della sua stessa natura, il *criticismo* ha concepito il limite alla maniera di una *manca*, quindi di una finitezza che si autoregola con il sé e con il via da sé. Anche il trascendentale di “secondo livello” convalida l'oltrepassamento dell'uso razionale attraverso l'immanere che è limitatamente strutturato sulla logica dell'intelletto. La base di tutti i paradossi è

³ Per N. Abbagnano, Kant “*non si attenne rigorosamente*” all'impiego del trascendentale in quanto definisce trascendentali la logica, la dialettica, lo schematismo e al contempo le idee, l'io penso, lo schema (N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, Torino, Utet, 1971, p. 885). L'*idea di Dio*, cui Kant attribuisce il concetto di trascendentale, contraddice il modo con cui si viene a conoscere. “Un uso non rigoroso” potrebbe dipendere anche dall'uso (*contraddittorio*) del trascendentale. Per M. Heidegger il trascendentale deve essere considerato in se stesso. Kant, pur interpretando trascendentalmente gran parte delle facoltà, non avrebbe riconosciuto l'«identità originaria [...] come tale» (M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, tr.it. di V. Verra, Laterza, Bari 1985 p. 165).

⁴ «tre concetti, quello di un movente, quello di un interesse e quello di una massima, possono essere applicati soltanto ad esseri finiti. Essi infatti suppongono una limitatezza della natura di un essere, in cui la natura soggettiva del suo libero arbitrio non si accorda da sé con la legge oggettiva di una ragion pratica; suppongono un bisogno di essere stimolati in qualche modo alla attività, perché un ostacolo interno si oppone ad essa» (I. KANT, *Critica della Ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, Laterza, Bari 1974, p. 98).

⁵ I. KANT, *Critica della Ragion pratica*, cit. p. 7.

⁶ «La ragione, in mezzo alle sue grandissime speranze, si vede così imbarazzata di argomenti pro e contro, che, non essendo possibile, così pel suo onore come anche magari per la sua sicurezza, ritirarsi indietro, né assistere con indifferenza a questo contrasto quasi fosse un semplice combattimento per giuoco, né tanto meno imporre senz'altro la pace, poiché l'oggetto del contrasto interessa assai, non le rimane se non riflettere sull'origine di questo dissidio della ragione con se stessa; se per avventura non ne sia causa un semplice malinteso, chiarito il quale, cadrebbero probabilmente da ambe le parti le orgogliose pretese, ma in cambio avrebbe principio il governo durevolmente tranquillo della ragione sull'intelletto e sui sensi» (KANT, *Critica della ragione pura*, vol. II, cit. p. 383).

confermata dall'«illusione naturale e inevitabile»: da una parte, c'è l'illusione umana che scambia una propensione naturale e necessaria del soggetto con principi oggettivi (*artificiale apparenza*); dall'altra, la stessa illusione si trasforma in verità nel momento in cui si riconosce nell'uomo una tendenza originaria *naturale e inevitabile*. Non è possibile comprendere il significato di “*naturale e inevitabile*” se non si concepisce la filosofia trascendentale come filosofia dell'oltre. Non solo per la ragione ma anche per l'intelletto vale la filosofia dell'oltre: Kant non ha mai criticato la disposizione dell'oltre-passamento senz'altro nobile e rilevante, ma l'intelletto cade in errore nel momento in cui cerca di mediare le sue categorie con tutto ciò che non si configura all'interno del mondo fenomenico. Perfino l'intelletto ha un suo concetto trascendentale di Dio, ma per la sua necessaria relazione sintetica rende illegittimo altro uso poiché una diversa estensione comporta conclusioni insensate. Esiste comunque un'analogia tra l'intelletto e la ragione: entrambe le facoltà si presentano come trascendentali al di là dei loro specifici contenuti. Chi porta l'intelletto a spingersi oltre nonostante il rischio di *imbrigliarsi*? Chi muove la ragione a *supporre* l'essere creatore? Non può esserci risposta se non si ammette un'indispensabile attività trascendentale che precede tutte le facoltà e le funzioni umane. L'errore o l'*artificiale apparenza* dipende da una confusione tra *soggettivo* e *oggettivo*, da

una illusione naturale ed inevitabile, che si fonda essa stessa su principi, soggettivi, e li scambia per oggettivi; laddove la dialettica logica, nella risoluzione dei paralogismi, non ha da fare se non con un errore nello svolgimento dei principi, o con un'artificiale apparenza nell'imitazione di essi⁷.

2. Il respectus come soluzione dell'uso contraddittorio del trascendentale

L'equivocità del trascendentale di “primo livello”, che è legato alla fenomenicità, deriva dalla cosa in sé inconoscibile e comunque data per esistente. L'esistenza di un qualcosa implica una rappresentazione sintetica, tuttavia Kant, per liberarsi dall'accusa di idealismo, salva l'in sé svuotando il soggetto, sottoposto alla facoltà dell'intelletto.

Il trascendentale nell'*Opus postumum* si risolve nel *respectus*, nel rapporto tra soggetto e oggetto: l'*in sé* noumenico non è inteso come *oggetto del puro pensiero*. Contro i presupposti della *Seconda edizione* della prima Critica, l'*in sé* è un «(*respectus*) della rappresentazione allo stesso oggetto [...] la differenza tra i concetti di una cosa in sé e di una cosa nel fenomeno non è oggettiva, ma semplicemente soggettiva»⁸. L'*Opus postumum* sembra riprendere contenuti della *Prima edizione* perché l'*in sé* è correlato al *per sé*. Di contro l'*edizione* del 1787 considera il

concetto di noumeno, cioè di una cosa che deve essere pensata [...] come cosa in sé [...] è dunque solo un concetto limite (*Grenzhegriff*), per circoscrivere le pretese della sensibilità, e di uso, perciò, puramente negativo⁹.

Nella *Prima edizione* (§ 3: *Della sintesi della ricognizione nel concetto*), si precisa il ruolo portante della coscienza:

⁷ I. KANT, *Critica della ragion pura*, vol II, cit. p. 288.

⁸ I. KANT, *Opus postumum*, Laterza, Bari 1984, p. 285.

⁹ I. KANT, *Critica della ragion pura*, vol. I, cit. p. 257. Il noumeno rappresenta il limite all'uso dei concetti puri dell'intelletto che *non possono essere mai di uso trascendentale, ma solo sempre di uso empirico* (Ivi, p. 250).

fuori della nostra conoscenza noi non abbiamo più nulla, che si possa porre a riscontro di questa cognizione come corrispondente [...] noi troviamo che il nostro pensiero del rapporto di ogni cognizione col suo oggetto¹⁰.

Per tale aspetto l'essere *in sé* e *per sé* avrebbe un unico fondamento, un *respectus* tra l'uomo e la natura, con gli altri e con Dio. La *metaphisica specialis* (da sempre condizionata dall'uomo, dalla natura e da Dio, intesi in sé e per sé stessi alla maniera di monadi) si converte in *respectus*: una coappartenenza che avrebbe dovuto garantire una sorta di *pace*, solo in parte *perpetua*, per sanare i contrasti incessanti della ragione con se stessa, i conflitti teologici e soprattutto il dissidio tra ragione ed esperienza, tra soggetto e oggetto, tra finito e infinito.

Il trascendentale coincide con il *respectus*, un rapporto attraverso il quale la ragione è nella condizione di mettere d'accordo tutto ciò che risulta contraddittorio e inconciliabile nella seconda edizione della critica della ragion pura. Il trascendentale di "primo livello", che avrebbe dovuto risanare il 'rapporto' soggetto-oggetto, si lascia convertire nel *respectus* che è la *fonte* originaria della ragione speculativa. L'opposizione paradossale si converte nella relazione direttamente deducibile di una soggettività trascendentale che è il fondamento senza fondamento e non più dipendente dal residuo dogmatico del noumeno. La rimozione di un qualsiasi fondamento ontologico avrebbe liberato il criticismo dalla *ricostruzione* (dommatica) di una metafisica contrassegnata da fondamenti malfermi o, peggio, fallaci. Il criticismo, rivisitando la metafisica, avrebbe superato la classica scissione tra uomo, natura e Dio e liberato la teologia dal dogmatismo che «senza una critica della ragion pura, è la vera fonte dello scetticismo»¹¹. Per non incorrere nel grossolano errore di fondare una gnoseologia basata sull'innatismo, sull'in sé dell'oggetto e sulla teo-ontologia', Kant si guarda bene dall'ammettere una datità ontologica non adeguatamente sottoposta al vaglio critico della ragione. Tuttavia per Husserl, che è stato il primo filosofo ad aver studiato a fondo la relazione tra trascendentalità e soggettività del soggetto¹², Kant si sarebbe fermato alla *superficie* (verità non *scoperta*) senza estendere l'uso del trascendentale. Un'analisi *circoscritta* avrebbe impedito una *fondazione diretta*, viceversa una riflessione *puntata sulle fonti originarie* avrebbe dilatato l'uso del trascendentale in ambiti inusuali¹³. Anche per Heidegger il criticismo non avrebbe sviluppato a fondo l'uso del trascendentale. Una verità *non scoperta* secondo Husserl o *non detta* a parere di Heidegger, forse sottesa. Il mancato chiarimento non avrebbe permesso di orientare l'indagine verso una *nuova dimensione filosofica*. L'in sé e il per sé o io e non-io sottendono un'unica *radice* che è l'essenza della *metaphisica specialis*. La filosofia kantiana non ha la pretesa di conoscere, ma di comprendere il rapporto tra l'uomo e la natura, tra l'uomo e la trascendenza e tra l'uomo e gli altri. Il kantismo ha il merito di aver stabilito l'estensione del trascendentale come *modus cognoscendi* e *modus essendi* e di aver unificato i tre elementi della metafisica classica e le stesse facoltà dell'uomo. Il trascendentale, nel *respectus*, deve svolgere la funzione fondamentale di porsi come l'origine di ogni possibile correlazione, non sarebbe più valida, quindi, la differenza tra due diversi 'livelli' di trascendentale quello di un uso empirico e quello di un uso senza un *oggetto corrispettivo* per una disposizione originariamente orientata a un impiego più *puro* per volgersi a sé (alle stesse facoltà) e ad altro da sé.

¹⁰ *Ivi*, vol. II, *Appendice*, p. 655.

¹¹ *Ivi*, vol. I, pp. 28, 29.

¹² «Tutta la problematica trascendentale si aggira attorno al rapporto di questo mio io» (E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Est, Milano 1997, p. 125).

¹³ *Ivi*, pp. 134-148.

3. La filosofia trascendentale come in-esistenza di Dio

3.1. La filosofia trascendentale come aspirazione infinita

L'impossibilità della *teologia trascendentale* è strettamente connessa all'incapacità umana di dimostrare l'esistenza di Dio o di qualsiasi realtà sottostante i fenomeni, pena la caduta nel dogmatismo e nei presupposti fallaci che avrebbero consegnato l'uomo all'equivocità di ammettere una presunta teo-ontologia senza un supporto scientifico. Il mancato riconoscimento del "*concetto di dio in senso trascendentale*"¹⁴ dipende dall'impossibilità di dimostrarne l'esistenza. Per la filosofia kantiana esistenza e Dio sono due concetti differenti e contraddittori. Jacobi ha il merito di aver dimostrato il rapporto malfermo tra esistenza e Dio con la sola *capacità di conoscenza dell'uomo*, ma anche se la *dimostrazione* può avere un *esito perfetto*, inevitabilmente si finisce con l'ammettere l'eclissi della stessa religione. Per il criticismo il concetto di esistenza è rappresentabile sinteticamente, quindi l'incondizionato non può essere configurato all'interno di una rappresentazione né di un'intellezione. Per Kant non c'è un dio *supposto* ma la possibilità di *supporre*, che è un'originaria disposizione dell'uomo. Se ci fosse una disciplina scientifica in grado di farci pensare con sicurezza ciò che è concesso sperare verrebbero meno i presupposti della speranza cristiana. L'indimostrabilità dell'esistenza di Dio rende possibile una teologia senza un oggetto (ontologico) di studio, perlopiù orientata verso la trascendentalità da intendere come una propedeutica alla trascendenza. La teologia dovrebbe, quindi, occuparsi solo del *rapporto* religioso e il trascendentale; identificandosi con il *respectus*, dovrebbe cogliere se stesso, l'infinitezza del suo essere in un rapporto di *vicinanza* con il trascendente.

Per Hegel, contro Kant, il reiterato richiamo alla soggettività trascendentale ha comportato «l'assolutezza del finito» e al contempo la contrapposizione tra infinito e finito. Quest'ultimo, nonostante il suo *volere e dovere*, è incapace a mediarsi con l'infinito. Il punto debole per Hegel è dato dalla filosofia morale del *dover essere* che per Kant rappresenta la massima espressione della religione, correlata alla speranza (cristiana) che si nutre della stessa mancanza a causa di un *volere* senza un suo contenuto (oggetto teo-ontologico). Diversamente da Hegel, la grandezza del finito, costantemente mancante, consiste nell'assenza dell'oggetto del *volere* e nel conflitto tra il *volere* della soggettività e il suo non potere. Platone nel *Fedro* ebbe modo di dimostrare il rapporto differenziale tra l'amare (il puro desiderare) e l'amore. L'amare senza il contenuto dell'amore (*desiderare la bellezza senza l'oggetto del desiderio*) porta l'anima a desiderare il «bello anche senza essere innamorati»¹⁵. Simile impostazione regola il rapporto trascendentale-trascendente: il *confinare col trascendente* implica che il trascendentale è nella possibilità di avvicinarsi senza mai identificarsi. Si può alludere a un recupero tomistico di una *vicinanza nell'infinita distanza*, un potere che non può nonostante il *volere*? Per quanto trascendentale e trascendenza non siano *la stessa cosa* è indubbio che il primo concetto sia in stretta relazione con il secondo, che ci sia un rapporto legittimo per dar voce al non rappresentabile. Il "trascendentale quasi trascendente" implica una semplice possibilità, non essere la stessa cosa non comporta un'opposizione ma una diversa natura tra i due concetti: il trascendentale si dispone incessantemente nella relazione, senza consumarsi

¹⁴ I. KANT, *Critica della ragion pura*, vol. II, cit. p. 460.

¹⁵ PLATONE, *Fedro*, tr. it. di P. Pucci, Laterza, Bari 1984, p. 225.

nella trascendenza. L'assenza ontologica è il presupposto del trascendentale che *aspira* o *vuole* senza che il volere possa coincidere con il voluto.

L'assenza dell'oggetto del volere (dio) ha portato gran parte degli studiosi a considerare Kant un agnostico, un ateo o un agnostico-ateo. Preliminarmente bisogna porsi la domanda: cosa si deve intendere per agnosticismo? Per l'agnostico è impossibile che qualcosa possa essere dato senza dimostrare l'esistenza la quale sottende un uso regolato dall'intelletto in rapporto ad un contenuto esperienziale. La filosofia trascendentale rappresenta un contraltare sia alla supponenza dell'uomo di sentirsi il *re sole* della conoscenza sia all'arroganza umana di potere su tutto dal momento che ogni «prova si arrogherebbe il diritto di fondare, sulla base di ...»¹⁶. La supponenza della metafisica tradizionale, influenzando la teologia, ha equivocado circa l'intreccio tra aspetto logico e ontologico, *errore* che è stato evidenziato e corretto dal criticismo. Le prove sull'esistenza di Dio, a più riprese presentate da una parte del pensiero cattolico, furono avanzate da filosofi contrassegnati da una solida fede che non era scaturita da prove ontologiche, cosmologiche e teleologiche¹⁷. Con riferimento alla prova ontologica di Anselmo, Kant valuta *fallace* l'uso improprio dell'intelletto che estende erroneamente le sue categorie al di là dell'uso esperienziale e non tiene in debito conto che esso procede dalla fede, da uno stretto legame tra la ragione e la *luce*¹⁸ (*fides quaerens intellectum*). La prova ontologica di Anselmo è ritenuta da Kant un'argomentazione non fondata anche se *nobile*. La metafisica, come è stata intesa nel tempo di Anselmo, sottendeva l'identità tra pensiero ed essere, tra intelletto e realtà, un intendimento di derivazione pre-sofistica, in parte aristotelica e non solo. Kant avrebbe evidenziato l'*errore* con il suo *modus interpretandi*, in base al rapporto differenziale tra pensiero e essere. Comunque accettare l'esistenza di Dio non comporta avere una fede, perché il credere implica soprattutto un atto di ammissione del soccorso divino. Anche se Kant fa riferimento, per quanto attiene alla religione, alla *disposizione del cuore*, questo *disporsi* si converte successivamente in legge morale: la religione viene a secolarizzarsi e tramutarsi in una sorta di fede laica e per certi aspetti deistica (deismo etico). Kant ha certamente anticipato una religiosità laica non dogmatica e libera da pregiudizi ma non può essere considerato un non credente. Il suo rigore filosofico non poteva permettere la confusione tra il *sentire* nella sua soggettività e la ricerca autonoma e distaccata, tra il personale modo di intendere la religione e il metodo funzionalmente agnostico. Per De Vleeschauwer è «scontato che Kant, in privato, non ha mai dubitato dell'esistenza di Dio»¹⁹. In tutti gli uomini è presente un'aspirazione infinita. Secondo Le Roy «in un certo senso [...] non ci sono atei», tutti gli uomini, kantianamente, avvertono «l'inquietudine motrice, un'aspirazione infinita [...] per raggiungere quel "di più"»²⁰.

¹⁶ I. KANT, *Ivi*, p. 491.

¹⁷ Le argomentazioni logiche si strutturavano sulla ragione che comunque presupponevano la *fede*, non considerata da Kant. Nella storia del pensiero filosofico e teologico non esiste un solo esempio di fede che abbia preso l'avvio da ragionamenti, da argomentazioni dialettiche. Sottoponendo a giudizio critico le prove sull'esistenza di Dio, si considera solo l'aspetto razionale senza considerare il presupposto che anticipa e accompagna la razionalità: *l'amor Dei*.

¹⁸ «Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum quod rationali menti lucet!» (ANSELMO, *Proslogion*, Bompiani, Milano 2002, p. 338). Ne *La Dialettica trascendentale* non viene considerato un aspetto fondamentale: lo *zelo religioso* di tutti quei teologi che con *umiltà* aspirano a *comprendere* ciò in cui già *credono*. Anselmo del *Proslogio* e Tommaso con le sue cinque *vie* della *Somma teologica* speculavano razionalmente sull'esistenza di Dio, anche se in cuor loro già lo *sentivano*.

¹⁹ H.-J. De VLEESCHAUWER, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, Laterza, Bari 1976, p. 206).

²⁰ E. LE ROY, *Comment se pose le problème de Dieu*, Milano, Athena, 1928, pp. 163-173, in *Grande Antologia filosofica*, vol. XXVIII, Marzarati, Settimo Milanese 1989, pp. 666-668.

3.2. *Datità o non datità di Dio*

L'esistenza di Dio è assenza ontologica, pur nella possibilità di una sua *intelligibilità*. Ma l'assenza è un non poter esperire. La svolta si sarebbe compiuta nella *Seconda* critica: un volere misto all'esistenza *intellettuale* di Dio (*io "voglio" che ci sia un Dio*) e che «la mia esistenza in questo mondo, anche fuori della connessione naturale, sia ancora un'esistenza in un mondo puro dell'intelletto ("intellettuale") puro»²¹. Per la ragion pura e non *pura pratica*, le tre *idee*, non essendo *costitutive*, sono un solo modello. La ragione, trascendentalmente intesa, orienta le idee all'oltrepassamento, verso qualcosa di diverso ma se la facoltà razionale ha la possibilità di avvicinarsi alla trascendenza tale condizione si compie con la ragione stessa, la quale non trova un Dio come *Ente sommo*, essa esperisce in se stessa solo l'esposizione all'oscuro²². Rimane impresso, tuttavia, il sigillo di un *principio regolativo* o di un *ideale* che deve rappresentare una riduzione teologica nella direzione dell'irrappresentabile, il cui concetto si sottrae all'opposizione di esistente-inesistente. Per tale aspetto Dio è il non-dato, il non-ente, il non-detto e il non-rappresentabile per la sintesi-a priori, per i principi puri. La ragione umana obbedisce solo a «leggi originarie»²³ e comunque riferibili alla soggettività del soggetto. L'uso della sua *idea di Dio* svela solo «un concetto problematico»²⁴ e nient'altro. La conferma della *problematicità*, che dipende da un'esposizione alla non-datità di dio, invalida la possibilità di una teologia trascendentale, viceversa la filosofia trascendentale deve rappresentare per l'uomo la consapevolezza dei suoi limiti e, al contempo la rinuncia a spingersi "*là dove*" non può, nonostante il suo volere.

L'uso kantiano della soggettività trascendentale, correlata alla filosofia trascendentale, ha provocato accese critiche da parte di alcuni teologi. Si è ritenuta inadeguata la congettura criticistica per l'impossibilità di scorgere una pur minima oggettività dell'essere di Dio a differenza della soggettività dell'uomo che sembra possedere di più. Per Cousin, le conseguenze criticistiche implicano un'alterazione del rapporto causa-effetto: l'effetto (l'uomo) si converte in causa, e Dio, origine di tutte le cose, si modifica in effetto²⁵. Altro elemento di criticità trae origine dall'esplicazione teoretica o pratica che non garantisce alcuna certezza sull'esistenza di Dio. La relazione che l'uomo stabilisce con la trascendenza risulta malferma e poco o per niente convincente. "Parlare con Dio" presuppone un rapporto reale, «tale che obblighi di fatto, e non nel puro pensiero (il riferimento al *come se* kantiano), [...] ad assumere atteggiamenti pratici di fatto e non solo pensati»²⁶. Un credente deve ammettere l'esistenza di Dio e l'ammissione di fede deve implicare una ricaduta morale, sociale e soprattutto esistenziale. Tuttavia la filosofia kantiana sembra spingersi in una zona del pensiero che può essere definita 'neutra'. Il filosofo tedesco ha offerto una mediazione tra il credente e il non credente, una terza via transitoria o provvisoria. Alla certezza dell'ateo che sostiene l'inesistenza e alla fede del credente che ammette Dio, la filosofia di Kant sembra rivendicare un pensiero problematico che non sottende indecisione o passiva sospensione poiché l'effetto inatteso contrasta con le stesse premesse: l'incertezza si dilata fino a consumarsi nell'inquietudine,

²¹ I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit. p. 173.

²² Di contro Martinetti sostiene un'implicazione teologica spingendosi a considerare un *intelletto supremo*, «un principio interiore d'unità [...] che noi non possiamo pensare altrimenti che come procedente da un intelletto supremo il quale [...] avrebbe così predisposto in vista dell'unità dell'esperienza» (P. MARTINETTI, *Kant*, a cura di M. Dal Pra, Feltrinelli, Milano 1968, p. 215).

²³ I. KANT, *Critica della ragion pura* vol. II, cit. p.313.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cfr. V. COUSIN, *Fragments de philosophie contemporaine*, Didier, Paris 1855, p. 111.

²⁶ F. FIORENTINO, *Filosofia e Religione*, EDI, Napoli-Bari 1997, p. 216.

in un sentimento profondo di trepidazione e di continua ricerca. Per il filosofo di Königsberg, l'artiglio 'agnostico' doveva servire a invalidare lo scambio tra l'ente e l'essere, tra la rappresentazione e la presenza, tra il fenomeno e l'oltre-fenomenico. L'ateo si affida alla logica razionalistica spingendosi a dimostrare ciò che non cade nel regno della pura dimostrazione e non considerando l'umana *possibilità dell'impossibile*²⁷. Kant non può essere considerato uno *scettico* né un *dogmatico* dal momento che «tutta la sua filosofia tende ad oltrepassare la necessità di una tale opzione»²⁸. Per il pensiero kantiano si può ipotizzare un'altra 'città' accanto alle due di Agostino. Tra la città *celeste* e quella *terrena* (quest'ultima non deve essere considerata come l'espressione del male) esiste una "città di mezzo" i cui dimoranti devono coesistere e rispettarsi. Una terza città di passaggio che permette il transito. Nella città *terrena* è possibile il pentimento come nella città *celeste* è possibile la caduta senza resa.

4. Morale pura e affermazione incondizionata della persona

4.1. Ragione costitutiva o un'unica ragione?

La domanda, che esige una risposta, può essere formulata nel seguente modo: per quale motivo il concetto di trascendentale non è tematizzato e non adeguatamente confermato nella *Critica della ragion pratica*? La possibile risposta può dipendere dai seguenti punti:

1. dal *regolativo* si vuole transitare alla *realtà oggettiva costitutiva*. La ragione «poteva stabilire in modo solamente problematico, come non impossibile a pensare, senza assicurargli la realtà oggettiva»²⁹;
2. dalla ricerca, cui si lega la trascendentalità, si procede alla costitutività, quindi dal problema-Dio si passa al dio-morale, al deismo etico;
3. la ragione speculativa si caratterizza con un taglio essenzialmente euristico mentre la ragione pura pratica «non abbisogna di alcuna ricerca né di alcuna scoperta; esso (il principio della moralità) è stato da molto tempo nella ragione di tutti gli uomini, ed è incorporato alla loro essenza; ed è il principio della "moralità"»³⁰.

Ciononostante tra le due ragioni³¹ esiste un *collegamento*. Kant usa il concetto di *estendimento* perché pensa a «un'unica e medesima ragione, quella che giudica secondo

²⁷ Bisogna chiedersi se alla base della fede non ci sia il limite di fronte all'irrepresentabile. Di fronte all'Ignoto non conoscibile, tanto meno esprimibile, ci sta tutta l'incompletezza dell'essere umano con i suoi limiti, che rappresentano la base dell'*incitamento* e del *tormento* per l'Ignoto. S. Kierkegaard si spinge oltre fino a sostenere l'impossibilità di dimostrare l'esistenza o l'inesistenza di Dio. Dimostrare che *Dio esiste* denota un'effettiva idiozia, d'altro canto provare che Dio non esiste risulterebbe del tutto impossibile: non si può dimostrare un qualcosa che non esiste come non si può dimostrare l'esistenza di qualche *cosa*. «Dire a suo riguardo che è l'Ignoto, perché non lo si conosce, e anche se si potesse conoscerlo non poterlo esprimere, questo non soddisfa la passione, benché essa abbia concepito l'Ignoto come limite; ma il limite è appunto il tormento della passione, anche se nello stesso tempo è il suo incitamento». (S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, tr. it. a cura di C. Fabro, Zanichelli, Bologna 1962, p.135).

²⁸ E. WEIL, *Problemi kantiani*, tr. it. di Pasquale Venditti, Quattro venti, Urbino 1980, p. 20.

²⁹ I. KANT, *Critica della ragion pratica (Prefazione)*, cit. p. 3.

³⁰ *Ivi*, p. 128.

³¹ Con la seconda critica, il trascendentale si tramuta nel *puro volere*, con la terza critica si assiste al cedimento del concetto di trascendentalità. L'unica possibilità è offerta dalla *bellezza* che conserverebbe un residuo di trascendentalità, anche se nella Critica del giudizio il trascendentale non è legato all'empirico, al fenomenico. Anche il *sublime*, che è un pre-sentire, si lascerebbe configurare alla maniera del trascendentale soprattutto con la contemplazione dello "spettacolo naturale", una *manifestazione* che potrebbe evocare il sovrasensibile.

principi teorici, sia in funzione pratica, sia in funzione teoretica». Simile veduta nega legittimità a tutti quegli interpreti che hanno inteso il pensiero kantiano alla maniera della metafisica cartesiana in base alla dicotomia teoretico-pratico, natura-spirito.

Nella *Critica della ragion pratica* si fa riferimento a un primato della ragione pura pratica³². I tre postulati conferiscono alle idee una «realtà oggettiva»³³, la ragione è l'estendimento dell'intelletto e la morale pura è l'espansione della ragione speculativa. Quindi l'idea trascendentale di Dio da possibilità si converte in realtà con il *postulato dell'esistenza di Dio*. A tal proposito se «l'intelletto costituisce per la ragione un oggetto come la sensibilità per l'intelletto»³⁴, la possibilità di *incrementare* le idee trascendentali da funzioni semplicemente *regolative* a *costitutive* va assegnata «soltanto alla sua facoltà pura pratica»³⁵. La ragione pura pratica, 'ostentando' realtà e compiutezza (con il *postulato dell'esistenza di Dio*), non ha mai convinto Pietro Martinetti, il quale scorge nella teologia kantiana un'autentica religiosità, incentrata su un'originaria autonomia anche nei confronti della moralità. Martinetti, a differenza della maggior parte degli studiosi, invalida la supremazia etica. La religione non può dipendere dalla morale né deve essere concepita come attuazione della moralità. «La religione non è [...] un semplice compimento della moralità: essa ha una sfera sua propria alla quale appartengono le speranze più alte dell'uomo»³⁶.

4.2. La persona come estendimento della ragione

La ragione pura pratica segue la ragione teoretica attraverso l'idea di Dio che nell'*Opus postumum* si risolve in *Idea Dio*: «L'idea-Dio (non di Dio), perché questo sarebbe un oggetto che verrebbe pensato come esistente»³⁷. Non una pura moralità che si *estende* fino a informare la ragione speculativa ma la ragione pura che si accresce fino a oggettivarsi in quella pura pratica. Per tale aspetto, Heidegger ritiene che l'originaria *dimora* della *morale pura pratica* sia da cercare nell'io puro, quindi nella ragione pura: «la ragione pratica ha necessariamente il suo fondamento in (quella teoretica)»³⁸. Se la ragione pratica è direttamente deducibile da quella *teoretica*, si deve assegnare il *primato* alla ragione speculativa. Il trascendentale, non tematizzato nella *Critica della ragion pratica*, non è svuotato di significato per una sua conversione in *volontà pura*. Il puro volere è apparire nel *dovere*, il «Tu devi» implica comunque un andare *oltre* la natura affetta empiricamente. L'esaltazione della volontà intesa alla maniera d'*intenzione morale* è possibile con un appello alla coscienza che aspira in-finitamente alla perfezione, un ideale di santità non raggiungibile «cui dobbiamo procurare di avvicinarci e diventar pari in un processo ininterrotto, ma infinito»³⁹. Ma il protendere verso un qualcosa discordante dall'empirico si trasforma, per il classico intendimento ermeneutico, in un'obbedienza assoluta alla legge morale: adempimento in realtà irrealizzabile per l'uomo. Tuttavia il *dovere* sottende l'impossibilità di realizzare la pura morale perché

³² I. KANT, *Ivi*, p. 148.

³³ *Ivi*, p. 160.

³⁴ *Ivi*, p. 518.

³⁵ *Ivi*, p. 164.

³⁶ «La religione non è [...] un semplice compimento della moralità: essa ha una sfera sua propria alla quale appartengono le speranze più alte dell'uomo» (P. MARTINETTI, *Op. cit.*, p. 344).

³⁷ I. KANT, *Opus Postumum*, cit. p. 392. L'*Opus postumum*, premettendo l'*idea Dio* (dall'idea di Dio della *Critica della ragion pura* si passa all'*idea Dio*), converte una semplice idea della ragione nella possibilità del divino.

³⁸ M. HEIDEGGER, *Op. cit.*, p. 137.

³⁹ «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 diventar pari in un processo ininterrotto, ma infinito» (I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit. p.103).

«l'adempimento assoluto delle norme etiche è in realtà impossibile all'uomo»⁴⁰. Esiste un'etica senz'altro più pura che permette la realizzazione della legge morale cui si è chiamati al *rispetto*. Una legge non formale né esteriore che si fa concreta con un accesso più facile attraverso «il rispetto per noi stessi alla coscienza della nostra libertà»⁴¹. La legge morale esige ubbidienza ma è indubbio che senza il rispetto della persona non può esserci rispetto della legge. Un certo kantismo, strutturato su principi universali e astratti, avrebbe alterato la coscienza mentre il richiamo ad un'autentica coscienza cristiana non avrebbe giammai giustificato la cieca obbedienza alle leggi dello stato nazista⁴². Per questo motivo Bonhoeffer critica, senza possibilità di appello, tutto l'impianto kantiano del dovere morale e del principio della *presuntuosa sufficienza della coscienza* che, nel suo incondizionato rispetto della *legge*, può *spingersi fino alla criminalità*, all'irresponsabilità collettiva. Tuttavia il rispetto della legge morale si riferisce solo a una soggettività libera da intendere come «essere responsabile dell'essere di fronte a se stesso, l'autentico essere se stesso»⁴³. La ragion pura pratica si chiarifica con la legge morale ma l'*incondizionatezza*, l'*assolutezza* e l'*universalità* devono essere riferite soltanto al rispetto della persona, incondizionatamente, assolutamente e universalmente. L'io, come me stesso e come altro-da-me, deve meritarsi in ogni tempo e in ogni luogo tutto il rispetto possibile, perché il rispetto «si riferisce sempre soltanto alle persone»⁴⁴. Ciononostante l'io è nella condizione, per essere libera soggettività, di scegliersi anche in funzione dell'immanenza (*solipsismo* e *natura sensibile*) oppure *disporsi* per l'oltre-empirico.

5. Implicazioni filosofiche del “come se” e del “che cosa posso...?”

Il “*come se*”, essendo una condizione fondamentale dell'uomo, non va inteso alla stregua di una finzione, di una strategia tutta umana per disfarsi del problema dell'oltre. Il *come se*, presupposto della ragione speculativa, è utilizzato anche nella *ragione pura pratica*⁴⁵, tuttavia da alcuni pensatori l'*als ob* è interpretato come una semplice finzione. Il filosofo più rappresentativo è Hans Vaihinger che, nel suo libro *Filosofia del come se* (1911), concepisce il *come se* alla maniera di un *far finta*, di una simulazione da estendere, convenientemente, alla filosofia teoretica e pratica. A sostegno delle tesi di Vaihinger c'è

⁴⁰ L. GOLDMANN, *Introduzione a Kant*, trad. di S. Mantovani e V. Messana, Mondadori, Milano 1975, p. 89.

⁴¹ I. KANT, *Ivi*, p. 192.

⁴² La diversità tra realismo cristiano ed etica kantiana secondo Bonhoeffer viene concepita nel modo seguente «Kant giunge alla grottesca conclusione secondo cui dovrei rispondere il vero all'assassino che, penetrato in casa mia per uccidere il mio amico rifugiandosi presso di me, me ne chiedesse notizie [...] la presuntuosa sufficienza della coscienza, spinta fino alla criminalità, sbarra la strada all'azione responsabile» (D. BONHOEFFER, *Etica*, tr. it. a cura di A. Comba, Bompiani, Milano 1969, p. 212). Hannah Arendt, nel suo capolavoro *La banalità del male* - facendo riferimento al processo in cui figurava il giudice Raveh dalla parte della giustizia e Eichmann in qualità di imputato - difende l'etica kantiana dal tentativo di Eichmann di *aver sempre vissuto* secondo i presupposti dell'*etica kantiana* e in particolare di essere stato sempre '*kantianamente*' ligio al dovere e alle leggi. La visione strumentale del kantismo sarebbe dovuta servire alla sua difesa. Arendt, contro Bonhoeffer, non pensa minimamente a confondere il dovere morale di ogni singola persona con l'obbedienza cieca e irresponsabile, anzi per kantismo «ogni uomo diveniva un legislatore nel momento stesso in cui cominciava ad agire: usando la *ragione pratica* ciascuno trova i principi che potrebbero e dovrebbero essere i principi della legge» (H. ARENDT, *La banalità del male, Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1992, pp.143,144).

⁴³ M. HEIDEGGER, *Op. cit.*, p. 139.

⁴⁴ I. KANT, *Ivi*, p. 94.

⁴⁵ «Come se mediante la nostra volontà dovesse aver origine un ordine naturale» (*Ivi*, p. 56).

l'impossibilità di venire a conoscenza della realtà e perciò è indispensabile l'uso delle finzioni o delle "formazioni psicologiche" che renderebbero fattibile la conoscenza fenomenica. L'*als ob* renderebbe possibile la conoscenza delle cose che sono pensate indipendentemente dalla realtà. Di contro il "come se", correlato al concetto di *analogia*⁴⁶, svolge una duplice funzione: stabilire sia *l'essere differente dal mondo* sia l'unità dell'unica ragione dispiegantesi nelle tre Critiche. Il *come se* non può essere concepito alla maniera di una semplice simulazione perché rappresenta il presupposto delle stesse idee trascendentali. Con le *idee* la metafisica diviene possibile per la *soddisfazione della ragione*. Un compiacimento non certo fittizio e momentaneo ma *durevole*, che permette di regolare la spinosa questione dell'oltre-empirico. Così viene a compiersi il "miracolo" tutto kantiano di rifondare una religiosità antidogmatica e al contempo una specie di terapia volta ad abbattere gli *errori* della passata tradizione filosofica⁴⁷. Un antidoto contro la discordia tra le religioni, una legittima difesa contro l'intolleranza e il fanatismo di tutte le ideologie⁴⁸. Il *come se* legato al concetto di trascendentale ha lo scopo di invalidare le pretese illegittime dei dogmatici e degli scettici. Si dipana una nuova *speranza*, non certo di «dimostrazioni evidenti delle due proposizioni cardinali della nostra ragion pura: c'è un Dio, c'è una vita futura», ma *insieme* di pratico e di teoretico (*Fare e Sperare* insieme) in modo che il pratico possa servire per rispondere alla domanda teoretica e viceversa. Tuttavia la volontà di scardinare le certezze comporta l'angoscia esistenziale. Quando Kant fa riferimento al *come se colla tua volontà*, intende sostenere, in modo inequivocabile, la grandezza e anche «la tragicità dell'esistenza umana»⁴⁹. Per Goldmann il *come se* è l'espressione di due concetti fondamentali che ripercorrono tutto il pensiero kantiano: *limite e tragedia*. Il "come se" rappresenta la limitazione e la tragedia per tutto ciò che l'uomo può *fare* (*Che cosa posso fare?*) e *sperare*. L'uomo che pone la domanda "che cosa?" legittima un'assenza del sé, la sua più pura im-possibilità. La domanda sul *fare, sapere, sperare* e su se stesso (*che cos'è l'uomo?*) pongono la ragione in una condizione d'impotenza. L'uomo, che è chiamato a rispondere, non può esprimere alcuna soluzione certa se non con il "come se".

L'uomo, desinato a interrogare se stesso, non può non fare appello alla sua stessa soggettività trascendentale che per il criticismo riveste il significato di *originarietà*. Il recupero della trascendenza postula una ragione trascendentale che è nella condizione di trovare "in se stessa" la possibilità del *sovrasensibile*. Ma il problema dipende proprio da quell'*in se stessa* che fa pensare a una concezione meramente antropologica. Ciò nonostante, l'antropologia ("che cosa è l'uomo") si lascia cadere da sola: l'uomo non può, per una sua autentica comprensione, non relazionarsi al "Che cosa posso sperare?". La domanda *Che cos'è l'uomo?* (antropologia) deve essere messa in relazione, sull'esempio della filosofia jasperseana, con la *trascendenza* che coincide con un'esposizione alla verità e all'altro

⁴⁶ «Se infine si domanda, [...] se almeno possiamo concepire questo essere differente dal mondo per *analogia* con gli oggetti dell'esperienza, la risposta è: certamente; ma solo come oggetto nell'idea e non nella realtà» (Ivi, p. 539).

⁴⁷ «Mi son dunque messo per questa via, che era l'unica che rimanesse, e mi lusingo d'aver in essa trovato il modo di abbattere tutti gli errori che sinora hanno messo la ragione in discordia con se stessa nel suo uso libero da ogni esperienza» (I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 8).

⁴⁸ «Soltanto dalla critica possono essere tagliati alla radice il materialismo, il fatalismo, l'ateismo, l'incredulità dei liberi pensatori, il fanatismo, la superstizione, che possono diventare perniciosi a tutti, e infine anche l'idealismo e lo scetticismo, che sono dannosi più specialmente alle scuole, e difficilmente possono passare nel pubblico» (I. KANT, Ivi, p. 31).

⁴⁹ L. GOLDMANN, *Op. Cit.*, p. 136.

secondo tre principali richieste⁵⁰. L'uomo, per Jaspers, può trovare una possibile risposta non interrogando se stesso, ma appellandosi alla *profonda comunicazione*, un puro *appellarsi a* Già Kant aveva anticipato l'aspetto estremamente problematico di una "profonda comunicazione" da parte della coscienza sempre aperta all'altra persona che è la vera trascendenza. Il senso del dovere, che si manifesta con l'imperativo categorico, si chiarifica oltre se stesso. L'imperativo categorico e l'*Idea Dio* vanno rivisitati: la pura moralità può riassumersi in un io esposto agli *altri* da intendere come fine ultimo dell'azione morale e come una tensione ontologica. Un trascendere, quindi, non *fuori di me* ma per *l'essere-per-l'altro* che è il fine ultimo dell'azione morale. L'idea Dio deve implicare un *credo minimum* che compie il riavvicinamento con la trascendenza, una *teologia minimale*⁵¹ che può rappresentare un *credo* per soddisfare il bisogno di *riconciliazione* con la *trascendenza* ripensata originalmente ma non negata. La filosofia trascendentale, correlata alla *deduzione trascendentale soggettiva*⁵², è il fondamento attraverso il quale rivisitare il senso di «*un essere fuori di me, (un essere fuori dell'uomo), ma solo un pensiero in me*»⁵³. *L'in me* ha come "oggetto" solo un *pensiero* che dovrebbe far riferimento non tanto ai credenti quanto ai non-credenti ancora disposti a cercare.

Un'adeguata estensione del trascendentale può offrire alla teologia inedite implicazioni e interessanti conseguenze, non una teo-ontologia, ma una tensione ontologica del trascendentale *fino a confinare col trascendente, quindi* «questa filosofia può portare il nome di filosofia trascendentale quasi *trascendente*»⁵⁴. Lo scandalo del criticismo sta nella progressione del trascendentale in "*quasi trascendente*". Il trascendentale deve rappresentare la base per qualsiasi appello religioso. In quel *quasi* c'è tutta la grandezza e la miseria dell'uomo: un autentico desiderare, una *metaxy*, alla maniera kantiana, tra la mancanza e la pienezza che non equivale all'avere perché il desiderare non si consuma nell'*oggetto* del desiderio. L'uomo, nella correlazione tra il sentimento di mancanza (per non essere ancora) e di eccedenza (per voler essere di più), realizza la sua esistenza. Essere in mezzo ("insieme con") tra due 'verità', senza potersi consumare nella quiete estatica e completa, mostra il concetto di trascendentalità: una propensione verso la verità che non consiste in un aut aut (empirico o oltre-empirico, spirito o materia). Il problema del trascendentale non coincide con un'identità posta dentro o fuori l'uomo, ma con l'essere-in-sé unitamente alla propensione verso il fuori-di-sé.

⁵⁰ «Che cosa possiamo conoscere nelle scienze? Come dobbiamo raggiungere la più profonda comunicazione? Come ci diventa accessibile la verità? A base di questi interrogativi sono tre stimoli nostri fondamentali: il desiderio di sapere, la volontà di comunicazione e la tormentosa tendenza alla verità. Mediante questi interrogativi giungiamo alla via della ricerca. Ma le mete di questa ricerca sono l'uomo e la Trascendenza, l'anima e Dio» (K. JASPERS, *La mia filosofia*, tr. it. Renato De Rosa, Einaudi, Torino 1981, pp. 16, 17).

⁵¹ C'è in Kant, come ha affermato I. Mancini un *credo minimum*, incentrato sull'*idea-Dio* al posto dell'*idea* di Dio. I. Mancini, infatti sostiene che «*l'idea* Dio basta inoltre perché anche come sommo ideale esplica la sua funzione pratica di radicazione della vita morale [...]. Basta, infine *l'idea* Dio perché permette quel *credo minimum* che soddisfa l'esigenza della riconciliazione e quella dell'imperativo» (I. MANCINI, *Kant e la teologia*, Cittadella editrice, Assisi 1975, pp. 214, 215).

⁵² «Di queste idee trascendentali propriamente non è possibile una deduzione oggettiva, come quella che noi potremmo fornire delle categorie. Perché in realtà esse non hanno nessuna relazione con un oggetto qualunque ad esse adeguato, che possa esser dato, appunto perché esse non sono se non idee. Ma una deduzione soggettiva di esse dalla natura della nostra ragione noi potevamo bensì intraprenderla, ed è quella che è stata anche fatta in questo capitolo» (I. KANT, *Critica della ragion pura*, vol. II, cit. p. 314).

⁵³ I. KANT, *Opus postumum*, cit. p. 385.

⁵⁴ *Ivi*, p. 363.

Il *trascendentale abbraccia tanto il soggetto quanto l'oggetto*⁵⁵, informa tanto le *escogitazioni*, i principi della ragione teoretico-speculativa, quanto (considerazione estremamente importante) i principi *etico-pratici*: «La filosofia trascendentale è il complesso (*complexus*) delle idee (escogitazioni) di tutti i principi della ragione teoretico-speculativa ed etico pratica»⁵⁶. Quest'ultimo assunto soppianterebbe la presunta supremazia *della ragione pura pratica* nel senso che il primato dell'etica non può trovarsi all'interno di un *postulato* (dell'esistenza di Dio) né nella morale autonoma. La trascendentalità deve, quindi, essere intesa come il principio fondativo della filosofia criticistica nella sua interezza.

Alcune importanti riflessioni presenti nell'*Opus postumum*, pur nella frammentarietà speculativa di un filosofo sofferente, denotano un estremo impegno volto a qualificare il trascendentale. L'intento evidentemente era quello di chiudere il cerchio della sua immensa speculazione teorica e le ultime pagine parlano soprattutto di trascendentalità e trascendenza. Come se Kant volesse collegare le *tre critiche*, le *tre ragioni* con un filo conduttore non sufficientemente elaborato nelle opere precedenti e quindi mancante. L'ultimo tassello doveva scongiurare la giustapposizione tra deduzione trascendentale *oggettiva* e *soggettiva*, quest'ultima non adeguatamente sviluppata a detta dello stesso Heidegger. Laddove Kant afferma che «la filosofia trascendentale è la coscienza della facoltà del soggetto di essere autore delle sue idee sotto il rispetto teoretico come sotto il rispetto pratico»⁵⁷, sembra avallare questa ipotesi. Se la trascendentalità chiama in causa la soggettività del soggetto, il problema morale e teoretico e tutto ciò che attiene ai loro contenuti andrebbero rivisitati all'interno dell'uomo. La questione Dio si esplica con un'altra radice, più pura, più incondizionata e più libera rispetto alla morale pura pratica. Il trascendentale sembra soppiantare, negli ultimi frammenti dell'*Opus*, la riduzione del divino ad una questione puramente morale o ideale: un'autentica svolta per la filosofia e per la teologia kantiana.

⁵⁵ *Ibid*

⁵⁶ *Ivi*, p. 366.

⁵⁷ *Ivi*, p. 368.