Oltre la dimostrazione. Il limite della ragione e l'argomento ontologico in Kant

di Francesco Porchia

This paper examines Kant's critique of the ontological argument, arguing that the limit of reason does not lead to the dissolution of metaphysics, but rather opens the possibility for its reconsideration. The impossibility of logically demonstrating the existence of God points toward an excess that cannot be reduced to conceptual determination. From this perspective, the dialogue between Kant and the tradition of the ontological argument allows for a rethinking of both the subject and the meaning of speculative thought.

Keywords: Kant, Ontological Argument, Limit of Reason, Metaphysics.

Introduzione

Il tema teologico ricompreso all'interno del pensiero kantiano costituisce una sfida, se non proprio la sfida per eccellenza, che la tradizione filosofica occidentale ha ereditato e sulla quale si è dovuta confrontare. Da un lato, la scissione tra fenomeno e noumeno è stata interpretata da una certa parte della tradizione filosofica come pretesto per negare il problema Dio, presentando così inevitabilmente una certa forma di nichilismo, un mondo che era stato scisso da Dio[1]. Parallelo è stato invece il tentativo di coloro che hanno cercato di confrontarsi con la scissione, quella *Zerrissenheit* tra ideale e reale, tra finito e infinito, che ha caratterizzato il filone dei post-kantiani e in particolare l'itinerario tracciato da Reinhold, dal romanticismo e dall'idealismo tedesco[2]. Quest'ultimo filone si è posto in stretta continuità col pensiero kantiano, tanto che i differenti sentieri tracciati dagli esponenti dell'idealismo tedesco, trovano la loro unità proprio nel pensiero del filosofo di Königsberg nel tentativo di rendere chiaro il suo pensiero e di ricercare, proprio dalle tematiche kantiane, un punto unitario, che potesse superare quella scissione apparente tra fenomeno e noumeno[3]. Tornare a indagare

1 - Cfr. M.M. Malimpensa, *La scienza inquieta. Sistema e nichilismo nella Wissenschaftslehre di Fichte*, InSchibboleth, Roma 2020, p. 113; F. Vercellone, *Introduzione a il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 3-30; F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 11-19.

2 - Per un itinerario che evidenzia un particolare sviluppo a partire dal piano della ragione pratica si rimanda a: M. Ivaldo, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, Edizioni ETS, Pisa 2012. Per uno studio focalizzato sul romanticismo si veda: M. Frank, *"Unendliche Annäherung". Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.

3 - Per l'importanza relativa all'eredità kantiana, si rimanda alle stesse parole di Fichte il quale indica, all'inizio della propria carriera filosofica, la necessità di rendere noto ciò che Kant aveva già detto nella propria filosofia: «L'autore sa di non poter mai dire qualcosa cui Kant, in modo diretto o indiretto, chiaro od oscuro, non abbia già accennato», in J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* a cura della Fichte-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012: I,2, p. 110; trad. it., A. Tilgher, *Dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1971, p. 6 (D'ora in poi citato come "GA"). Si pensi all'importanza cruciale che Kant ha poi avuto per gli studenti dello *Stift* di Tubinga (cfr., E. Mirri, *Gli anni della formazione Stoccarda e Tubinga. 1770-1793*, in G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2015 pp. 21-41. Qui p. 34; W.G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989). Hegel testimonia fortemente nei suoi *Scritti giovanili* di Berna, specie nella *Vita di Gesù*, in cui la preghiera riportata rimanda chiaramente ad un'adesione a Kant e ai principi dell'illuminismo (cfr., G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968-: 1, pp. 218-219; trad. it., *Scritti giovanili*, cit., p. 250-251: d'ora in poi citato come "GW"), una adesione forte al pensiero kantiano. Lo stesso Schelling lo testimonia sin dai primi studi col suo commentario al *Timeo* (F.W.J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*, a cura della Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976-: II,2; trad. it. e curatela di L. Follesa,

il problema teologico nella filosofia kantiana significa fare i conti col tema del limite, con quello del rapporto tra libertà e necessità, cosa che è restituita chiaramente dalla posizione che Kant ha assunto verso l'argomento ontologico.

Ovviamente, il tema sopracitato costituisce un tema molto vasto e complesso all'interno della produzione kantiana, tanto da non poter essere ripercorso per intero in questo breve contributo. Lo scopo di questo scritto è pertanto limitato a indagare la riflessione kantiana condotta sull'argomento ontologico e come il relativo tema del limite, da esso scaturito, possa essere traccia di un'apertura ad un pensiero metafisico: l'intento è pertanto quello di mostrare come l'esito delle argomentazioni kantiane non conduca ad una mera rinuncia del filosofare o alla distruzione della metafisica. Ciò che si intende mettere in luce è come, al contrario, essa conduca a quella medesima tensione che è stata tramandata alla tradizione filosofica successiva che ha fatto del problema intorno alla ricerca di Dio la domanda filosofica per eccellenza[4].

Sulle prove dell'esistenza di Dio in Kant.

Già nel periodo degli *Scritti precritici* Kant si era confrontato con la valenza assunta dal tentativo di provare l'esistenza di Dio. Cruciale risulta essere, sin qui, l'argomentazione secondo la quale l'esistenza non può essere intesa né come un

Sullo spirito della filosofia platonica. Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794), Mimesis, Milano-Udine 2022. D'ora in poi l'edizione critica verrà citata come "HKA"), in cui il confronto con Kant culmina nel tema dell'abisso della ragione in riferimento alla prova cosmologica della *Critica della ragion pura* (*Kants Gesammelte Schriften* a cura della Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1904-1911: III-IV, A 613/B 642; trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 390: d'ora in poi l'edizione critica sarà indicata con "AA"). Quel medesimo tema sarà cruciale proprio per l'impianto più maturo del filosofo di Leonberg, nella sua suddivisione tra filosofia negativa e positiva (si pensi in merito alle *Lezioni di Erlangen* e alle riflessioni sull'estasi della ragione: cfr., HKA II, p. 10; trad. it., L. Pareyson, *Conferenze di Erlangen*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia editore, Milano 1974, pp. 197-226. Qui p. 212).

4 - Anche da questo punto di vista, il tema squisitamente teologico verrà ereditato dell'idealismo tedesco come nucleo centrale di ricerca. Si pensi in tal senso alle affermazioni significative di Fichte: «Io esigo qualcosa che sia al di là della mera rappresentazione, che esista, sia esistito ed esisterà, anche se non ci fosse la rappresentazione», in; GA I,6, p. 253; trad. it., R. Cantoni, *La missione dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari, 1944 p. 105. Come non rimandare alle stesse parole di apertura della *Enciclopedia* di Hegel: «*Dio*, e *Dio solo*, è la verità», in GW 20, p. 39; trad. it., B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 3; o, infine, alla stessa formulazione della *Grundfrage* di Schelling che ricerca proprio nell'evento storico della rivelazione la risposta alla «domanda della disperazione»: cfr., F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, 14 vol. (II sez.), a cura di K.F.A. Schelling, J.G. Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861: vol. XIII, p. 7; trad. it., A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, Bompiani, Milano 2002, p. 11: l'edizione critica verrà d'ora in poi citata come "SW".

predicato né come la totalità dei predicati di una cosa, poiché non aggiunge alcuna determinazione al contenuto del concetto. Si rimanda alla prima proposizione della *Considerazione prima:*

> Pure noi ci serviamo dell'espressione di esistenza come di un predicato; e questo si può fare sicuramente e senza inquietanti errori, sempreché non ci sia pericolo di voler dedurre l'esistenza da concetti semplicemente possibili, come si suol fare, quando si vuol provare l'esistenza assolutamente necessaria[5].

L'esistenza non costituisce un predicato che noi possiamo dedurre da un concetto, facendo così dipendere in un certo qual modo la condizione di possibilità di tale oggetto dalla deduzione stessa dell'esistenza. L'esistenza non può essere intesa come la totalità dei predicati che costituiscono una cosa, ma come il porsi di qualcosa cui spettano quei predicati che ne costituiscono il concetto, senza che per questo venga aggiunta alcuna nuova determinazione al contenuto concettuale. La differenza è data dal modo in cui si intende il concetto di essere, ovvero se lo si considera una cosa come posta in relazione a qualcos'altro o se lo si consideri, in senso più marcato, in sé e per sé[6]. Da questo punto di vista, viene tracciata una differenza fondamentale tra ciò che costituisce la copula della proposizione, in funzione di un giudizio logico, e l'attestazione dell'esistenza di qualcosa che prescinde dalla dimostrazione logica e la cui esistenza non è espressa allora da una determinazione ulteriore, ma consiste nel porre come esistente qualcosa cui spettano quelle determinazioni:

> "Dio è onnipotente" è una proposizione che deve rimanere vera anche nel giudizio di colui che non ne riconosce l'esistenza, quand'egli mi intenda nel mio concepire Dio […]. Quando io dico: Dio è una cosa esistente, pare ch'io esprima la relazione di un predicato con un soggetto. Ma in verità c'è una inesattezza in questa espressione. A parlare esattamente, si dovrebbe dire: qualcosa di esistente è Dio; cioè: ad una cosa esistente spettano quei predicati che presi insieme noi contrassegniamo con la espressione Dio [7].

Quest'ultima affermazione conduce ad una riflessione cruciale: se effettivamente l'esistenza di Dio non può esser determinata logicamente mediante il giudizio del soggetto razionale, non dipendendo così dalle operazioni della ragione, ci si dovrebbe chiedere infatti se l'esistenza di Dio possa essere intesa quale mera somma dei predicati, o se, con tale espressione, non ci sia spazio per

---

5 - AA II, p. 72; trad it., *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in I. Kant, *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto - R. Hohenemser, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 103-213. Qui p. 113.

6 - Cfr., AA II, p. 73; trad. it., *Ibid.*, p. 114.

7 - *Ibid.*, pp. 115-116.

una riflessione ulteriore: il fatto stesso che l'esistenza di Dio non sia concepibile come risultato di una dimostrazione, suggerisce che essa non possa essere definita, determinata. Ciò implica che l'esistenza non possa essere ricondotta a una somma definibile di determinazioni. In quanto non determinabile mediante il concetto, essa non è esauribile dal pensiero e può essere indicata solo come ciò che eccede ogni determinazione concettuale, senza tuttavia potersi costituire come una determinazione ulteriore[8]. È a partire da questa riflessione che si comprende il richiamo al tema dell'abisso, molto presente in Kant tanto che in apertura di questo scritto precritico egli afferma:

> Tuttavia dal ricercare tal dimostrazione non ci si può astenere, finché essa non si faccia, dovecchessia, presente. Poiché, senza accennare al legittimo desiderio, di cui non può spogliarsi un intelletto abituato all'indagine, di raggiungere qualcosa di compiuto e di chiaramente concepito in così importante conoscenza, è da sperare ancora che, una volta padroni di una cognizione cosiffatta, il suo oggetto possa esserne molto più chiarito. Ma a raggiungere questo scopo bisogna avventurarsi entro l'abisso senza fondo che è la metafisica. Oceano tenebroso, senza sponde e senza fari, in cui bisogna condursi come chi, navigando in mare non ancora solcato, non appena metta piede su una qualche terra, esamina il suo cammino, e cerca se mai delle inavvertite correnti marine non abbian deviato il suo corso, non ostante ogni precauzione che possa mai prescrivere l'arte di navigare. / Tuttavia tal dimostrazione, come altri han già notato, non è stata ancora trovata[9].

Il tema dell'abisso della ragione torna in modo significativo nella *Critica della ragion pura* nella trattazione dedicata alla prova Cosmologica: il disgregarsi di ciò che costituisce il fondamento, in quanto appare alla ragione come mera determinazione, come ente e non come Dio in sé e per sé, spalanca l'abisso. Con le stesse parole di Kant:

> La necessità incondizionata, di cui abbiamo bisogno in maniera così indispensabile, come dell'ultimo sostegno di tutte le cose, è il vero baratro della ragione uma-

8 - Si fa riferimento con questo al modo in cui è stata intesa la monade di Leibniz: la ragion sufficiente della monade non risponde al solo principio di causalità, ma presuppone un'eccedenza, ovvero una ulteriorità incalcolabile che rompe la linearità della causalità: cfr., K. Appel, *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling*, Queriniana, Brescia 2018, p. 48. In questo senso, tale eccedenza non può essere intesa in senso costitutivo né come oggetto di conoscenza, ma come ciò che, secondo l'uso regolativo delle idee di ragione, orienta il pensiero verso una unità che resta indeterminabile; proprio per questo, essa indica una dimensione che, dal punto di vista ontologico, rimane problematica e sarà oggetto di successive elaborazioni. Sull'uso regolativo a partire da Kant, in merito alla comprensione di questa eccedenza: cfr., M. Trudu, *The Regulatory Use of the Ideas of Reason in Kant and Husserl*, in *Kant and the Space of Feeling*, a cura di F. Fabbianelli - A. Falduto, De Gruyter, Berlino 2026, pp.221-233.

9 - AA II, pp. 65-66; trad. it., *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pp. 105-106.

> na [...]. Qui tutto si sprofonda sotto di noi, e la massima come la minima percezione pende nel vuoto senza sostegno innanzi alla ragione speculativa, alla quale non costa nulla far disparire l'una come l'altra senza il più piccolo impedimento[10].

È significativo che il tema dell'abisso ricompaia proprio nella *Critica del giudizio* in relazione al sublime, in quanto ciò che è abisso può essere considerato come quella eccedenza che svela ad un tempo la piccolezza dell'umano e delle proprie facoltà ma che, parimenti, ne suggerisce una partecipazione[11]. Tale eccedenza, in relazione al tema dell'abisso della ragione, pone nuovamente la necessità di indagare quelli che sono i limiti del soggetto dinnanzi alla possibilità del determinare, di dimostrare.

Ecco che allora la questione richiama direttamente la formulazione dell'argomento ontologico, nella sua differenza, non esaminata direttamente da Kant ma presente in base a ciò che è stato citato sopra, con ciò che vien definito prova. Diviene cioè necessario, a partire da quanto sostenuto sopra con Kant, fare un passo indietro sino alla radice stessa della formulazione dell'argomento ontologico e nella sua distinzione dalla successiva ricezione che lo ha ricondotto ad una prova.

Da argomento a prova. La differenza della posizione del soggetto nello stabilirsi dei limiti della ragione.

Kant definisce la prova ontologica come quella più rigorosa. Scrive:

> Tuttavia, se si domandasse quale dunque delle due prove sia la migliore in generale, si risponderebbe: quando si abbia riguardo alla esattezza logica ed alla completezza, migliore è la ontologica; ma se si desidera comprensibilità per il retto intendimento comune, vivacità dell'impressione, bellezza e forza motrice per i movimenti morali dell'umana natura, la preferenza è da concedersi alla prova cosmologica[12].

In questo passaggio Kant sta tracciando una differenziazione interessante tra ciò che è rigorosamente certo e ciò che fa maggiormente leva a quel che potremmo definire come "sentimento" degli altri. La ricerca della certezza costituisce proprio ciò che, a partire da Descartes, ha sempre più preso peso in filosofia, tanto che ci si è quasi dimenticati purtroppo che ciò che viene ricercato non è più il Vero,

---

10 - AA IV, p. 613 (A); AA III, p. 642 (B); trad. it., *Critica della ragion pura*, cit., p. 390.

11 - Cfr., AA V, p. 265; trad. it., A. Gargiulo e V. Verra, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 201-203.

12 - AA II, p. 161; trad. it., *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 207. Anche nella *Critica della ragion pura* la prova ontologica verrà intesa come quella che, infine, sorregge tutte le altre: cfr., AA IV, p. 631 (A); AA III, p. 658 (B); trad. it., *Critica della ragion pura*, cit., p. 399.

ma il certo[13]. Kant si è difatti confrontato con l'esposizione cartesiana della prova ontologica, avanzando una critica sulla base di quanto già menzionato, ovvero a partire dalle considerazioni secondo le quali non risulta possibile intendere l'esistenza come un predicato della perfezione, altrimenti:

> si potrebbe dal concetto di ogni cosa, purché rappresentata anche come la più perfetta della sua specie, concludere alla sua esistenza; per esempio, concludere alla esistenza di un mondo perfettissimo, già per il solo fatto che può essere pensato[14].

Questa argomentazione richiama quella più celebre, scritta successivamente nella *Critica della ragion pura*[15], risulta però altrettanto immediato il richiamo a quella critica che Gaunilone aveva mosso ad Anselmo d'Aosta, rispetto a quella che veniva indicata come "prova ontologica"[16]. L'argomento, perché in tal guisa lo si dovrebbe piuttosto richiamare, è il seguente: «Dunque, Signore, non solo sei ciò di cui non si può pensare il maggiore, ma sei anche qualcosa di maggiore

---

13 - La verità è per il Kant della prima *Critica* un «nome allettatore» la cui ricerca rischia di traviare condurre all'errore: cfr., AA IV, p. 236 (A); AA III, p. 295 (B); trad. it., *Critica della ragion pura*, cit., p. 199. Quando nella *Critica della ragion pura* si usa la parola "verità": «vi si intende la verità del "giudizio": o piuttosto la sua "veridicità" chi sa mai come dichiarabile. […] In una tale esaustione della verità nell'ambito del giudizio, è chiaro che la regola fondamentale del giudicare, il principio di non contraddizione, diventi il criterio stesso e la "pietra di paragone" della verità», in E. Mirri, *Sull'uso della parola "verità" nella* Critica della ragion pura, in Id., *Pensare il Medesimo. Raccolta di saggi*, a cura di F. Valori-M. Moschini, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2006, pp. 287-295. qui p. 290. Si comprendono le critiche di Hegel, che nella sua *Fenomenologia dello spirito* scrive dalle paura dell'errore, come paura della verità: «Frattanto, se la tema di cadere in errore insinua sfiducia nella scienza che senza preoccupazioni di questo genere si accinge da sé all'opera e realmente conosce, bisogna vedere come mai, per contro, in questa diffidenza non si debba insinuare una diffidenza e non s'abbia a temere che una tale paura di errare non sia già stessa l'errore», GW 9, p. 54; trad it. E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973: vol. 1, p. 67.

14 - AA II, p. 156; trad. it., *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 202.

15 - Cfr., AA IV, p. 599 (A); AA III, p. 627 (B); trad. it., *Critica della ragion pura*, cit., pp. 382-383.

16 - Si pensi ad esempio al celebre esempio dell'isola: «Qualcuno dice che in qualche parte dell'Oceano vi è un'isola che, a causa della difficoltà o piuttosto della impossibilità di trovare ciò che non esiste, alcuni chiamano "perduta". […] Ma se poi aggiungesse, come se fosse una conseguenza: non puoi dubitare che questa isola migliore di tutte le terre esista veramente da qualche parte in realtà, più di quanto non dubiti che esista nel tuo intelletto; e poiché è migliore essere non solo nell'intelletto, ma anche nella realtà, è necessario che quell'isola esista nella realtà, perché se non esistesse nella realtà qualsiasi altra terra esistente nella realtà sarebbe migliore di essa, e così l'isola già da te intesa come superiore non sarebbe superiore», in Gaunilone, *Difesa dell'insipiente*, in Anselmo d'Aosta, *Proslogio*, p. 341, in Id., *Monologio e Proslogio*, trad. it. I. Sciuto, Bompiani, Milano 2002, pp. 363-379. Qui p. 375.

di quanto si possa pensare»[17]. Una prima cosa subitaneamente emerge con chiarezza: nell'affermazione citata manca uno sviluppo di una qualche forma di dimostrazione. L'argomento non sta presentando una definizione o una prova, ma attesta un'esperienza estatica di un soggetto che, d'innanzi a ciò che risulta così grande da esperire, dichiara l'insufficienza stessa dell'attività razionale, giacché ciò che viene pensato non è semplicemente un oggetto, ma è ciò che sta al di là dello stesso pensiero. Cosa allora potrebbe restituire il senso di questa attività pensante, in una posizione che sta al di là della prospettiva kantiana, se non il richiamare il genitivo soggettivo di tale pensare dell'essere, dove a pensare non è allora il soggetto che, nell'attività di giudicare, determina l'idea di Dio come oggetto, ma a pensare è lo stesso Dio e a tale attività il soggetto si abbandona. Il limite dell'attività del soggetto non può essere considerata altrimenti che nell'insufficienza di determinare ciò che per sua stessa natura non può essere assoggettato a determinazione alcuna. Gaunilone critica Anselmo perché ha concepito l'argomentazione come una prova, ovvero come deduzione del predicato di esistenza a partire dalla perfezione del concetto Dio[18]. L'argomento di Anselmo non voleva però provare nulla. In Kant, nel suo segnare i limiti della ragione, non si nega allora il problema Dio, si confuta la volontà di rendere l'idea di Dio un oggetto. Altrimenti, non sarebbe stata giustificata la successiva postulazione dell'esistenza di Dio nella *Critica della ragion pratica*[19]. Una questione risulta di particolare rilevanza, ovvero la consapevolezza di Kant che la riduzione di Dio ad oggetto della dimostrazione rischia di portare ad un ateismo, come nel caso della argomentazione kantiana sulla prova fisico-teologica negli *Scritti precritici*:

> Questo metodo può servire soltanto a provare un autore dei nessi e dei congegni artificiali del mondo, ma non a provare l'autore della materia stessa e l'origine degli elementi dell'universo. Questa notevole deficienza necessariamente lascia tutti quelli che si servono soltanto di esso metodo, in pericolo dell'errore detto ateismo raffinato, pel quale Dio, propriamente inteso, vien considerato come direttore e non come creatore del mondo, direttore che certo ha ordinata e formata la materia, ma che non l'ha prodotta, non l'ha creata[20].

---

17 - Anselmo d'Aosta, *Proslogio*, in Id., *Monologio e Proslogio*, cit., pp. 305-361. Qui p. 341.

18 - Per un'analisi dedicata all'argomento ontologico, in particolare per la distinzione tra argomento e prova si rimanda a: M. Casucci, *Deus summe sensibilis. Argomento ontologico e resurrezione estetica del pensare in S. Anselmo d'Aosta*, in «La Nottola di Minerva. Journal of Philosophy and Culture», XX/1, 2022, pp. 32-40. Per l'evoluzione dell'argomento ontologico si rimanda a: F. Tomatis, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Roma 1997.

19 - Cfr., AA V, p. 124; trad. it., F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 273.

20 - AA II, pp. 122-123; trad. it., *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio, cit., pp.* 166-167.

È questo il punto cruciale che verrà poi rielaborato successivamente nell'idealismo tedesco: a cosa serve un Dio distante, un «direttore», che nulla ha da dire rispetto a quelle che costituiscono le sfide della vita? Insistere su un Dio razionalmente dimostrato, non potrà che condurre all'ateismo, giacché ciò che si ottiene dalla dimostrazione non potrà che essere un oggetto indifferente rispetto all'umano e alla creazione tutta[21].

Nonostante il pensiero kantiano sia squisitamente impregnato di elementi illuministici, tali da portarlo in seguito a negare la validità stessa della rivelazione, relegata a quelli che sono solamente da considerare quali meri fini educativi in vista del perseguimento di un mito di una ragione autosufficiente[22], resta il fatto che il problema era stato lanciato. La *Critica della ragion pura* ha definitivamente aperto il problema ed il rimando alla *Critica della ragion pratica* ha mostrato come in verità il problema Dio non sia da risolvere per mezzo di una dimostrazione razionale, ma attraverso un libero esercizio della libertà che ha da esser costantemente attuata per mezzo dell'uso della ragione: questo allora costituisce il mito della ragione che, lungi dal porre una determinazione dell'idea di Dio, sempre ricerca una possibile approssimazione. Resta da chiedersi, e ciò Kant lo ha fatto, nella *Critica del giudizio,* come sia possibile riconciliare un atteggiamento determinante del soggetto con un libero agire dello stesso. Quello di cui si necessita è un'argomentazione fondata proprio sul silenzio di questa ragione che, partendo dai limiti costitutivi che la caratterizzano, volge lo sguardo verso una metafisica che fa dell'ascolto verso un contenuto rivelativo che non può esser determinato, ma di cui purtuttavia si partecipa. Questo uno degli argomenti ereditati dal pensiero kantiano che ha contribuito a ritornare a quel pensare dell'essere che, all'interno di un mondo

21 - Come sosterrà Schelling, in merito, proprio la non distinzione tra una prospettiva razionale, ed una che ricomprende a posteriori ciò che costituisce il contenuto teologico, è ciò che conduce all'ateismo, al nichilismo: cfr., SW XIII, p. 80; trad. it, *Filosofia della rivelazione*, cit., pp. 131-133. L'idea di Dio non restituisce la relazione genuina che la persona ricerca di intrattenere col fondamento. Il personale, sostiene Schelling, cerca ciò che parimenti è personale: Cfr., SW XI, p. 566-567; trad. it. L. Lotito, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, Bompiani, Milano 2002, pp. 611-613. Non è un caso che nell'avvenuta incomprensione di questa differenziazione di paradigma, e nel permanere nella scissione tra finito e infinito, verrà decretata la morte di Dio da Friedrich Nietzsche: cfr., F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag-de Gruyter, München-Berlin-New York 1988: vol. 3, pp. 480-481; trad. it., *La gaia scienza*, p. 129, in *Opere*, vol. V, Tomo II, versioni di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965.

22 - Si rimanda alle parole dello stesso Kant: «La fede storica allora può bastare, sì, per la fede di chiesa (di cui si possono avere molte forme); ma solo la fede religiosa pura, interamente fondata sulla ragione, può essere riconosciuta come necessaria e, per conseguenza, come la sola che caratterizzi la chiesa *vera*», in AA VI, p. 115; trad it., A. Poggi, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 125.

costituito dalla perenne volontà di determinare l'alterità, si ripropone come cifra inattuale dell'umano.

Conclusioni: il limite della ragione come apertura per un ripensamento della metafisica

In questo studio si sono ripercorse alcune tematiche fondamentali del pensiero kantiano che hanno condotto la modernità ad affrontare la sfida relativa alla necessità di confrontarsi col tema metafisico. L'impossibilità di sviluppare coerentemente una dimostrazione dell'esistenza di Dio ha rafforzato ciò che costituisce il limite della ragione del soggetto, rimarcando la distinzione, operata da Kant, tra un mondo fenomenico ed uno noumenico. La sfida principale scaturisce proprio dalla necessità di doversi misurare con la frattura. È possibile pensare ad una metafisica post-kantiana o la definizione dei limiti della ragione hanno posto sotto scacco ogni possibile ripensamento di un pensiero speculativo che non sia concepito come scienza? Forse occorre proprio riflettere sul significato che tale limite assume alla luce dell'impossibilità di porre una dimostrazione dell'esistenza di Dio. Riflettere sul fatto che il soggetto abbia un limite non comporta inevitabilmente assumere una posizione di chiusura: la kantiana distinzione tra fenomeno e noumeno pone i limiti sul piano della conoscibilità, non una differenza che si consuma sul piano squisitamente ontologico. Ciò che è possibile sostenere a partire da queste riflessioni, è una maggiore consapevolezza verso la posizione che assume il soggetto: se esso viene considerato solamente come soggetto del giudizio esso assume la forma di un giudice che è relegato al solo piano fenomenico. La possibilità di porre uno sguardo con rinnovato senso all'esistenza è data dalla possibilità di affiancare, a questo paradigma del soggetto razionale, una dimensione di apertura che ricomprende a posteriori un contenuto che eccede il piano del giudizio del soggetto, come mostra la riflessione post-kantiana.

Questo è il risultato di alcuni sviluppi che, come si è voluto mostrare in questo lavoro, sono stati possibili a partire dal confronto con il pensiero kantiano. Da quanto emerso, è possibile sostenere che ritornare all'umano, indagandone la modalità di stare al mondo può essere considerata una delle sfide ereditate da Kant che ancora risultano preziose per la nostra contemporaneità.

FRANCESCO PORCHIA
Dottorando in *Advanced Theological Studies* presso l'Università di Vienna ed è Postdoctoral Fellow presso la Facoltà di Teologia Protestante della stessa università.
francesco.porchia@collaboratori.unipg.it