

LA LETTURA DEL MALE RADICALE IN KANT PROPOSTA DA ITALO MANCINI

Author(s): Andrea Ciceri

Source: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Ottobre-Dicembre 2011, Vol. 103, No. 4 (Ottobre-Dicembre 2011), pp. 691-705

Published by: Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43064060>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*

JSTOR

ANDREA CICERI

LA LETTURA DEL MALE RADICALE IN KANT
PROPOSTA DA ITALO MANCINI

La lettura di Kant proposta da Italo Mancini ed in particolare dell'opera principale riguardo al male radicale, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, è mutuata da quella fatta da Karl Barth nel testo *La teologia protestante nel XIX secolo* curato dallo stesso Mancini¹. Secondo questa interpretazione Kant è certamente razionalista, ma un razionalista religioso, la cui posizione non è quindi né agnostica né materialista/naturalista. La prospettiva accolta da Mancini è che Kant in fatto di religione ritenga che tutto dipende dalla ragione (*"Religion eine reine Vernunftsache ist"* ci ricorda infatti il filosofo di Königsberg ne *Il conflitto delle facoltà*), e che dunque essa possa pronunciarsi di fronte al configurarsi del problema del male e tentare delle risposte. Tuttavia Mancini, in questo testo, metterà in evidenza diverse "crepe" all'interno del "cristallo puro" della razionalità di Kant, degli "strappi", degli "sfondamenti" nel campo proprio del teologico: il tema della Chiesa, della Rivelazione, del Cristo che non è mai nominato come tale, per citarne alcuni. Questi elementi esistono e vanno presi in considerazione, in essi infatti si enuclea una tematica fondamentale ovvero il rapporto tra razionalità e storicità, imprescindibile quando si tratta del problema del male.

¹ K. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo*, trad. it. a cura di I. Mancini, Jaca Book, Milano 1979.

1. *La continuità tra la morale kantiana e la filosofia della religione*

Il problema del male radicale si pone come conseguenza della tesi sostenuta da Kant che la morale sia autonoma, anche se, è bene precisarlo, è autonoma ma non in senso assoluto. Come si diceva più sopra sono state rilevate delle incrinature all'interno dell'impianto morale kantiano che si manifestano a livello del dovere (l'antinomia della ragion pratica) e a livello del potere (il male radicale). Mancini cerca di evidenziare la continuità che intercorre tra i due livelli tentando di collocare la problematica del male radicale in un posto preciso all'interno dell'interezza del sistema kantiano². Cerchiamo di seguire il suo percorso: la religione per Kant è speranza per la ragione, cioè è una delle risposte alle domande fondamentali dell'uomo tra cui vi è anche "cosa posso sperare?". Questa domanda, ricorda Mancini, si intende nel senso di quale aiuto mi può essere dato e quale destino mi è riservato. La speranza vale solo per la ragione morale e non per la ragione teoretica ed infatti essa non sta alla base di nessun allargamento della conoscenza; inoltre nonostante essa riguardi la ragione morale, certamente non è il fattore costitutivo del dovere, il quale, come si sa, è imperativo categorico ovvero un *primum* originario della ragion pratica. E la religione, intesa come speranza della ragione, non è fondante neppure in ordine alla costituzione del dovere il quale è garantito dalla cosiddetta "fede razionale". Questi due elementi però non bastano per la vita morale dell'uomo storico effettivo, nonostante essi possiedano una loro sufficienza trascendentale. È per questo motivo, ricorda Mancini, che Kant parla di una "idea religiosa praticamente necessaria", la quale servirà appunto a mettere in pari la costituzione ideale della vita umana e il suo svolgimento reale. Questo perché la ragion pratica e il suo dispiegarsi nell'esistenza concreta non assicurano il sommo bene, che nell'impostazione kantiana è il legame che corre tra la moralità e la felicità. È evidente infatti che l'uomo immorale può essere felice e che l'uomo morale può essere infelice. Non solo, vi è poi un grosso problema che riguarda l'esercizio stesso della libertà, ovvero il volere: gli atti morali sono irrimediabilmente corrotti alla loro origine e di conseguenza verrebbe da pensare che il male sia un fatto

² "Primo. Il tema kantiano ha esso un valore sistematico, una forza propulsiva nell'intero sistema, soprattutto morale, oppure si tratta di un accadimento biografico, qualcosa come un cedimento tardivo, per non dire senile, alla logica delle chiese [...]?" (I. MANCINI, *Il male radicale per Kant*, in *La ragione e il male: atti del 3. Colloquio su filosofia e religione: (Macerata 8-10 maggio 1986)*, a cura di G. Ferretti, Marietti, Genova 1988, p. 53). Per un'esposizione dell'incidenza del male radicale nel sistema morale di Kant cfr. *ibi*, pp. 57-61.

anteriore agli atti stessi³. La terminologia atto-fatto⁴ va fatta risalire a Kant medesimo poiché presenta il male radicale come inclinazione, nel senso di principio soggettivo che determina il libero arbitrio ancor prima di ogni atto. Ma c'è di più: come mai bisogna postulare la religione e non accontentarsi della filosofia e della vita morale che questa fa esercitare? Da chi sono salvato⁵? Solo la religione può quindi realizzare il “pleroma del Sommo Bene” secondo l'interpretazione kantiana di Mancini perché essa compie le presupposizioni dell'immortalità dell'anima e del Dio Santissimo, l'unico in grado di garantire l'unione tra moralità e felicità. Oltre a tutto questo, la religione serve anche ad aiutare il volere dell'uomo rafforzandolo, facendogli considerare l'imperativo morale come un comandamento divino. Per Kant la religione non si riduce a dogmi e osservanze ma a disporre il cuore a compiere i doveri dell'uomo come fossero usciti dalla bocca di Dio. Infine Mancini ricorda il fatto che la vittoria morale ottenuta per mezzo della religione arriva fino a porre il concetto di chiesa, il quale potrebbe essere letto come l'ultimo grande postulato della ragion pratica dopo la libertà, l'immortalità dell'anima e Dio. Va precisato che l'immagine di chiesa che emerge dal pensiero kantiano è un analogo della società civile⁶. Secondo Mancini, quindi, il tema

³ “Il male radicale insidia la buona intenzione e gli atti morali sgorgano impuri per un inquinamento alla fonte. [...] il problema critico sta proprio in questo interrogativo: è il male un fatto anteriore agli atti stessi, una specie di riserva, come un luogo da cui attingere, oppure è una serie o somma o complesso di atti, ciascuno solo e individualmente motivato?” (*ibi*, p. 59.)

⁴ Più specificamente per quanto riguarda il termine “atto”: “We therefore have, on the one hand, a single, timeless disposition that constitutes the definitive feature of one's moral worth and, on the other hand, the worldly manifestation of this disposition in countless acts of maxim-making. What obviously needs to be accounted for here in any assessment of the problem of moral evil is the exact relationship between the free act by which the agent chooses his or her disposition, and the free acts arising out of the disposition in individual acts of maxim-making. Kant comes closest to resolving this difficulty by distinguishing between two senses of the word, ‘act’: it can apply to the exercise of freedom in the adoption of the disposition; and it can apply as well to the exercise of freedom by which particular actions are undertaken in accordance with the underlying disposition” (M. GORDON E. JNR., *The Inscrutability of Moral Evil in Kant*, “Thomist” 51 [1987], pp. 261-262.)

⁵ “La domanda può certamente porsi in questi termini: perché la ragione morale non basta? Perché la filosofia non salva la vita morale e il suo esercizio, e si postula la religione? [...] non si tratta di un *accidens* e di un allentamento senile, si tratta di una domanda radicale. Da chi sono salvato, dalla filosofia e dal suo grande strumento, la ragione; o sono salvato dal “sangue” di Cristo [...]?” (MANCINI, *Il male radicale per Kant*, p. 60.)

⁶ “(a) Insufficienza dello stato di natura morale come lo era lo stato di natura civile; b) dovere di uscirne, data la provvisorietà che non fa nulla perentorio; c) motivazione dell'idea divina con il fatto di suscitare un popolo di Dio, altamente morale; d) rafforzamento del concetto di repubblica morale con il tema della Chiesa, di cui Kant, in ciò poco luterano, valorizza l'aspetto di visibilità. [...] questi aspetti si incontrano con una interpretazione simbolica della chiesa positiva come è data nell'idea e nella prassi cristiana[...]” (*ibi*, p. 61.)

del male radicale ha un posto preciso nel cuore dell'impianto morale kantiano, un elemento che genera delle problematiche critiche alle quali Kant cerca di rispondere, e su cui anche noi ora cercheremo di fare maggiore chiarezza.

2. *Semplice ragione? Ermeneutica demitologizzante*

Abbiamo visto che c'è continuità tra il sistema morale e il sistema di filosofia della religione di Kant, una continuità che Mancini vuole evidenziare affermando tre tesi: in primo luogo tanto il dovere/volere quanto il potere morale non bastano in maniera incondizionata; secondariamente il dovere non basta perché non risolve la questione ultima della moralità, laddove moralità e felicità dovrebbero identificarsi; inoltre neppure il volere basta perché le nostre buone intenzioni sono insidiate alla radice da un male radicale. Ora, Kant si propone l'obiettivo di dimostrare, in maniera puramente razionale, il fatto che la vita umana è insidiata dal male. Per la precisione la dimostrazione verterebbe a far luce su due livelli distinti del problema: il primo è quello dell'essenza e della realizzazione del bene sommo (antinomia della ragione nel suo uso pratico), il secondo è quello dell'originaria tendenza al male della natura umana.

Mancini sottolinea con forza come la concezione kantiana del male non sia per nulla scevra da "contaminazioni" cristiane e quindi, a rigor di termini, non possa essere considerata *puramente* filosofica. Nonostante questo essa non deve essere ritenuta, come voleva Goethe⁷, un corpo estraneo al suo sistema di pensiero e questo per due motivi: in primo luogo Kant intende il dato storico come "veicolo" della realtà razionale, termine della farmacopea del periodo, che indica il metodo di trasmissione che "veicola" un elemento terapeutico all'interno dell'organismo malato; in secondo luogo Kant attua un'ermeneutica dove i concetti religiosi (peccato, natura, tendenza, liberazione e giustificazione) sono pensati e attuati nel segno della razionalità autonoma, il che vuol dire che Kant ritiene che essi possano essere letti in senso puramente filosofico, o meglio questi concetti trovano piena realizzazione razionale nella filosofia della religione.

Se è vero che Kant ha ceduto ad una concezione cristiana del male allo stesso tempo è anche vero che egli ricerca costantemente un'ermeneutica

⁷ "Dopo aver avuto bisogno di una lunga vita umana per purificare il suo mantello filosofico dai numerosi pregiudizi indecenti, Kant lo ha oltraggiosamente sporcato con le stigmate del male radicale, per adescare i cristiani affinché ne bacino il lembo". Lettera di Goethe a Jhoann Gottfried e Karoline Herder in *Gedankausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, hrsg. v. E. Beutler, Artemis Verlag, Zürich 1949, vol. 19, p. 213. Citato in I. MANCINI, *Kant e la teologia*, Cittadella Editrice, Assisi 1975, p. 129.

demitologizzante che trasporti i significati essenziali dei concetti cristiani visti sopra all'interno del campo puramente razionale; occorre allora domandarsi quanto di cristianità positiva (o anche soprannaturale) è entrata a far parte del discorso Kantiano. E oltre a questo bisogna anche domandarsi se la storia (caricata di accidentalità teologica) è in grado di supplire la conoscenza e la realizzazione della vita religiosa oppure se fa soltanto da tangente a questa realtà senza modificarla. Per far luce su queste problematiche bisogna tenere presente che esse non riguardano il livello dell'antinomia della vita morale e nemmeno i postulati della ragion pratica. Ci riferiamo piuttosto al livello del male radicale e alla sua risoluzione che riguarda tre tematiche: quale speranza la religione ci offre; la chiesa come compimento e realizzazione di essa; l'eccedenza e il rapporto della notizia teologica con la religione della ragione.

Innanzitutto va analizzato il livello della vita morale, ovvero del dovere/potere. Sappiamo che non è possibile identificare il dovere con il sommo bene o, per meglio dire, la felicità non è un dato analiticamente deducibile dall'esercizio del dovere. Infatti l'esempio biblico di Giobbe ci insegna che il giusto può essere comunque immerso nell'infelicità. Virtù e felicità non sono quindi necessariamente legate e non lo sono ne a livello ideale o di concetto ne a livello di esperienza. La soluzione dell'antinomia si può trovare all'interno del mondo dei fini (che cosa deriverà dalla nostra buona condotta?) che è poi il concetto che fa da cerniera tra la morale e la religione, la quale è infatti definibile come speranza per la vita morale⁸. Tuttavia mi pare più significativo indagare la questione del potere all'interno della vita morale, ovvero il livello che riguarda la radice del male. Ed è qui che ci scontriamo con il tema della problematicità che per Kant è doppia: è problematico dare una fondazione razionale al tema del male radicale ed è problematica la risoluzione di questo problema in termini di salvezza esclusivamente antropocentrica.

L'estrema difficoltà della fondazione razionale di quel fenomeno che Kant chiama anche *peccatum originarium* si manifesta a diversi livelli, tutti caratterizzati per essere affermazioni negative: il male radicale non può essere spiegato storicamente; non è effetto di una caduta (lapsaria o sopralapsaria) toccata all'uomo, non come essenza, ma come esercizio di libertà; non è semplicemente il limite della natura umana (finitezza); lo si dichiara un *factum*, un qualcosa di già presente, ma lo si riporta all'atto ovvero, in questo caso, a qualcosa *in fieri* e di cui siamo responsabili; infine lo si definisce mistero nel senso di una realtà per noi impenetrabile. Kant vuole dare un senso puramente razionale al concetto ma date le premesse di prima è difficile non cadere nell'irrazionalismo o nella spiegazione religiosa. Eppure il filosofo di

⁸ *Ibi*, pp. 94-103.

Königsberg cerca di percorrere una via di mezzo. Secondo Mancini essa consisterebbe nel tentativo di utilizzare termini e concetti desunti dall'antropologia paolina che vengono reinterpretati in una chiave razionale e filosofica.

Il primo di questi concetti, ci ricorda Mancini, è quello di "natura". Kant se ne serve per spiegare il male, ma non nel senso di "essenza umana". Esso è piuttosto inteso come il "principio soggettivo dell'uso della libertà umana"⁹. Parlare di natura significa parlare di qualcosa di inconoscibile, un *noumenon*, per questo sopra si parla di principio soggettivo; secondo Mancini ci troviamo di fronte ad una soluzione analoga a quella presente nei *Paralogismi* i quali diventano fondamentali qualora volessimo esaurire il significato del *Von Natur* di Kant, in particolar modo, secondo l'autore, il male radicale avrebbe lo stesso funzionamento dell' "io penso"¹⁰. Seguendo questa impostazione Mancini arriva a concludere che Kant, pur sostenendo che si possa discorrere solamente di atti soggettivi (siano essi buoni o cattivi), cerca di spiegare il fatto che l'uomo è portato a compiere azioni malvagie per mezzo di una causa, di un'origine inconoscibile, di un *noumenon* responsabile di tutti gli atti. L'uomo non potrà giungere alla conoscenza di questa causa o origine, ma essa c'è, è presente e si manifesta negli atti concreti. Non vi sono accessi teoretici ad esso che permettano di domandarsi perché sia proprio così, in vista di che cosa questo avvenga, o se in effetti questo *noumenon* sia fin dal principio oppure sia dovuto ad una caduta storica come si racconta in *Genesi 3* (quest'ultima ipotesi Kant la ritiene immorale perché significherebbe essere imputato per una colpa non mia, ma perpetrata da altri). Tuttavia Mancini ricorda che "a priori" e "puro" non significano necessariamente attinenti al *noumenon* o al di là dell'esperienza. Entrambe infatti sono connotazioni che vanno comprese all'interno dell'esperienza trascendentale e indicano un fondamento causante e problematico, come si ricordava sopra. Bisogna però specificare che "problematico" non sta a indicare un

⁹ "Evil arises from what we freely do with what we are naturally given, rather than from what we are naturally given taken by itself [...] The source of moral evil must be something for which a rational agent can be held accountable" (MICHALSON, *The Inscrutability of Moral Evil in Kant*, p. 252).

¹⁰ "Mi pare allora che si possa dire che il male radicale ha lo stesso funzionamento dell'io penso: reale, radicale, a priori come atto del volere, ma impenetrabile nella sua essenza sostanziale. Spiega Kant: "Quando noi diciamo: *l'uomo è buono per natura*, oppure: *l'uomo è per natura malvagio*, questo significa: egli contiene un principio puro (per noi impenetrabile) in forza del quale accetta massime buone o cattive (contrarie alla legge), e ciò si deve intendere dell'uomo in universale" (AK VI, p. 21; 4)" (MANCINI, *Il male radicale per Kant*, p. 62.) Le citazioni che Mancini fa dei testi di Kant sono prese da I. KANT, *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. v. Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin e sono sempre abbreviati con la sigla "AK" indicando con il numero romano il volume e con il numero arabo la pagina.

meramente possibile, quanto piuttosto una modalità della nostra esperienza, ovvero il fronteggiare un concetto privo di contraddizioni, che si congiunge con altre conoscenze, la cui realtà oggettiva tuttavia non può in alcun modo essere conosciuta. Per Mancini quindi il male radicale è caratterizzato dallo statuto epistemologico della problematicità, nel senso indicato. Oltre a questo va ricordato che la definizione data prima (“principio soggettivo dell’uso della libertà umana”) porta Kant a lambire la realtà storica perché è evidente che la libertà si esercita nella storia. Ma è anche vero che essa, proprio perché storica, non è in grado di raggiungere qualsiasi necessarietà nel campo del conoscere. Il concetto di natura indica più l’universalità del fatto che l’origine razionale (la quale rimane non indagabile) e assieme ad essa indica anche un’universale capacità di esperienza. Sperimentabilità quotidiana che tuttavia non indica una necessarietà deduttiva ma piuttosto un’origine necessariamente non naturalistica¹¹.

A seguire c’è il concetto di “innato”: innato non significa un elemento della struttura umana, piuttosto una radice che è antecedente ai singoli atti. Questa antecedenza non è metafisica, infatti può essere verificata solo negli atti stessi e al di fuori di essi non ha un “in sé”. Se per il razionalismo classico il termine stava ad indicare qualcosa la cui conoscenza non poteva essere messa in dubbio (“superconosciuto” scrive Mancini) per il filosofo di Königsberg non è così, intendendo piuttosto evidenziare una problematicità con il sostanziale, con le manifestazioni storiche, la cui origine, il cui fondo esplicativo sfugge ancora una volta alla possibilità conoscitiva.

Infine vi è il concetto di “tendenza” che va pensato come un modo costante nel funzionamento del libero arbitrio, un funzionamento corrotto¹². La tendenza riguarda il modo di procedere e attuarsi della volontà e quindi non va intesa come un finalismo.

Nonostante questi tre concetti così ridefiniti è da notare, con Mancini, che è particolarmente difficile sottrarre alla storicità il più ampio tema del male radicale per collegarlo alla pura razionalità. Kant tuttavia insiste nel dire che il *peccatum originarium* è conoscibile solo mediante ragione, senza alcuna condizione di tempo. Come dobbiamo interpretare queste continue oscillazioni di Kant tra il religioso e il razionale? Secondo Mancini ci viene in soccorso la let-

¹¹ “Universale, dotato di rilievo sperimentale, soggettivamente necessario il male; ma sempre misterioso nel suo essere anche, e ancor più nel manifestarsi come fatto della natura umana” (MANCINI, *Kant e la teologia*, p. 134).

¹² “The entire discussion of radical evil is in fact directed toward the notion that there is a inevitable pattern connected with our willing of evil maxims, and the notion of the propensity is Kant’s way of transcendently delineating this pattern without allowing its inevitability to turn into outright necessity” (MICHALSON, *The Inscrutability of Moral Evil in Kant*, p. 255).

tura di Barth: questi tentennamenti stanno ad indicare che Kant ha fatto seriamente i conti con il cristianesimo non ritraendosi di fronte alle questioni più problematiche. Inoltre Kant non può evitare un'ambiguità intrinseca al motivo della salvezza, un'ambiguità che non può essere vinta perché strutturale.

In conclusione se dovessimo riassumere in un tema la soluzione kantiana del male radicale secondo Mancini dovremmo sussumerlo nel tema dell'antecedenza. Essa è relativa ad ogni atto ma allo stesso tempo non lo è: è un fatto. Tuttavia, per Mancini, questo non va inteso nel senso che il male sta nella principalità originaria dell'uomo o nella sua corruzione lapsaria. Piuttosto c'è da intravedere qui una tipologia di rapporto che Kant ha già proposto tra noumeno e fenomeno, come accennavamo più sopra. Il *peccatum originarium* è il principio formale di ogni atto contrario alla legge, ad esso si correla il *factum phaenomenon* che è un fatto sensibile, empirico e dato nel tempo. Quest'ultimo può essere evitato, il primo invece no perché, come abbiamo visto, è innato, non può essere sradicato e non sappiamo dare una ragione del perché il male abbia corrotto la massima suprema. Questo ci porta a poter anche dire che Kant stabilisce un collegamento tra il male morale e la libertà umana ma questo legame rimane comunque inesplicabile esattamente come la libertà stessa¹³. Inoltre Mancini è del parere che, con l'arrivo del concetto di "problematicità" si sia giunti ad una sorta di punto di non ritorno, esso è il tetto della razionalità¹⁴. Una volta raggiunto il vertice del razionalismo kantiano l'analisi di Mancini metterà in luce un Kant che fa proprio il linguaggio teologico di Paolo e che va a gettare ponti, benché piccoli e stretti, con l'ambito teologico, mostrando di conseguenza i confini del pensiero del filosofo tedesco con i territori del pensiero cristiano. E questo risulta evidente qualora ci volgessimo nuovamente al concetto di natura che abbiamo visto sopra: se da una parte Kant vuole lasciarsi alle spalle la soluzione del peccato origina-

¹³ "Kant never really explains moral evil in the discussion of radical evil in *Religion*. To be sure, he offers a definition of *what* moral evil is, by the terms of his philosophy. Nevertheless, he never really *accounts* for evil, nor does he offer anything remotely approaching an answer to my opening question ["Whence cometh evil?" N.d.A.]. The deepest part of Kant's analysis is not a response to that question, but a link between moral evil and human freedom, and this is utterly inexplicable, for the same reason that freedom itself is, for Kant, ultimately inexplicable" (*ibi*, p. 246).

¹⁴ "Siamo però avvertiti: con l'esigenza problematica Kant tocca il tetto della razionalità che spinge la cosa fino alla radice dell'anima, e non sarà possibile per Kant, quanto meno nell'uso del linguaggio, schivare la tentazione, davvero tale per un razionalista, di accerchiare anche questo *Grund* profondo in vista di possessi conoscitivi. Invece a voler girare e rigirare i testi non si sprema di più di questo impianto, che mi pare già molto serio per questo legare gli atti di malvagità a un fatto o realtà (chi può dirlo?) originaria, ponendosi come il cristiano in modo molto serio di fronte alle categorie della distruzione, che sono caratteristica delle culture forti" (MANCINI, *Il male radicale per Kant*, p. 64).

le così come si intende nel pensiero tradizionale, dall'altra egli cerca di far intendere che l'uomo sia responsabile in qualche modo della propria natura e di conseguenza delle inclinazioni con cui oggi si trova a fare i conti¹⁵. Perché si possa parlare di male in senso forte, si deve parlare di un'origine di esso che possa essere definita "responsabile". Questo potrebbe condurre ad una critica: qualora l'origine razionale del male non fosse natura o fatto teogonico (come in Genesi), non dovrebbe allora essere libertà e storia e conseguentemente legata ad un "evento fondatore"? Ma per Kant questa rimane una via impraticabile perché sarebbe contraddittorio cercare agli atti liberi in quanto tali "una origine temporale". Meglio seguire la strada biblica, posto però che si faccia uso della ragione e che quindi la si liberi da certe pesantezze mitologiche e fisicistiche come la cronologia e l'empiricità storica. Tuttavia, ed è quello che preme a Mancini, Kant si fa interprete della scrittura, per quanto lo faccia con metodo demitizzante. Qui non solo ci troviamo di fronte allo scontro tra razionalità e evento storico ma emerge quello che io ritengo sia il guadagno che Mancini voleva sottolineare: Kant "aggredisce" il concetto di male con tutte le armi a disposizione del suo discorso metaschematico, cercando di sforzarsi al massimo nel tentativo di una deduzione razionale. Questo sforzo, in ultima analisi, è vano perché non riesce a vincere il mistero del male, o la sua impenetrabilità se preferiamo. Di fronte ad essa Kant è, per certi versi, "costretto" a ricorrere alla rivelazione¹⁶, a fare suoi i termini e i concetti che trova in essa. Essa gli fornisce "armi" migliori, più adatte allo scopo anche se non sono particolarmente di suo gusto, motivo per il quale si impegna in una reinterpretazione della positività dell'evento cristiano. Questa necessità sarà ancora più evidente nel momento in cui Kant cercherà di affrontare la possibilità di superare il male radicale, ovvero la questione della salvezza.

¹⁵ "[...] se per un verso [Kant] intende escludere la soluzione del peccato originale, dove io sarei colpevole senza mia colpa, per altro chiede che anche a livello di questa "origine razionale" (*Vernunftursprung*), perché si possa parlare di male e di corrompimento colpevole, ci sia una responsabilità dell'uomo di fronte alla sua natura, che è poi la ragione profonda del peccato originale, visto che l'uomo era uscito *valde bonus* dalle mani di Dio. È la storia allora che si pone contro la natura, la libertà contro l'essenza, anche se Kant non lo vuol ricondurre a una colpa originaria, dopo averne stabilito la necessità teoretica." *Ibi*. pp. 64-65. Oppure: "Evil is both freely elected and 'innate', a view that would appear to rob either 'freedom' or 'innateness' of its point. It is because of this claim of 'a radical innate evil in human nature' that Kant concludes that 'man is evil by nature'. Yet since he has reached this conclusion through an account of human potentialities [...] Kant is evidently satisfied that he has avoided making the phrase, 'evil by nature', synonymous with the phrase, 'evil by necessity'. 'We are accountable,' Kant tells us, 'for the propensity to evil...'" (MICHALSON, *The Inscrutability of Moral Evil in Kant*, p. 257).

¹⁶ Alla stessa conclusione giunge MICHALSON, *The Inscrutability of Moral Evil in Kant*, p. 266, nota 60.

3. Oltre il male radicale: il linguaggio della salvezza

C'è da dire che quello che a Kant non riesce sul piano strettamente razionale sembra meglio riuscirvi quando fa uso del "veicolo" interpretativo di S. Paolo. L'influsso si nota subito quando Kant parla di una triplice manifestazione del male radicale (cfr. *Rm* 7): *fragilitas, impuritas, pravitas*: nel primo caso vedo il bene ma non lo faccio o non riesco a farlo; nel secondo caso faccio il bene ma lo faccio male; nel terzo caso faccio il male senz'altro.

Inoltre Kant sottolinea fortemente il male come alterità rispetto al soggetto (illuminante a riguardo mi sembra ancora una volta la lettera ai Romani al capitolo 7, in particolare i versetti dal 14 al 25), e inoltre con la stessa forza sottolinea la colpevolezza universale al punto da parafrasare *Rm* 3,9 ss. "Non c'è più alcuna differenza, tutti sono ugualmente peccatori; non c'è uno che faccia il bene (secondo lo spirito della legge), no, neppure uno" (AK VI, p. 39; 27). Come se non bastasse Kant riprende anche il tema di Adamo (che ritroviamo in *Rm* 3,23 e *Rm* 5,12: [*Adam*] *in quo omnes peccaverunt*) anche se Kant sottolinea come Adamo sia una realtà vera solo in senso logico; in senso cronologico è invece una realtà del mito. In questo modo Adamo viene simbolizzato ed esprime la condizione di tutta l'umanità la quale è inclinata verso il male. Il cammino prosegue con gli influssi che Kant trae da *Ef* 4,24 e *Gv* 3,5 (che secondo Mancini ritroviamo in AK VI, p. 47; 39), dove sposa la seconda tesi paolina, ovvero quella della radicalità del male, fatto per il quale non basta una semplice e graduale riforma dell'uomo perché, proprio a causa del male radicale, il fondamento delle massime rimane impuro. Serve un rovesciamento della massima originale corrotta.

Di fronte a questo forte influsso paolino Mancini richiama due domande desunte, ancora una volta, dalla lettura di Barth: se la religione puramente razionale non è stata in grado di delineare il concetto di male ha senso sperare che questa religione a priori possa salvarci dal male? Inoltre siamo davvero certi che Paolo non abbia influito per nulla sulla dottrina della salvezza proposta da Kant? Abbiamo visto che egli tenta di risolvere la questione in termini di filosofia della religione, ma: i termini non presentano un carattere razionale sufficiente a renderli autonomi dalla religione positiva; inoltre essi sono chiariti (e a volte fondati) sul positivo delle confessioni cristiane. Questo emerge chiaramente nel momento in cui ci si rivolge ai concetti di "giustificazione" e "salvezza" che subiranno lo stesso destino che abbiamo incontrato con i concetti di natura, innatezza, tendenza e fatto: si parte dall'autonomia per poi alla fine fermarsi di fronte alla misteriosità.

La salvezza è intesa da Kant come una riforma della vita morale, ovvero la restaurazione della purezza del motivo. Questa riforma è tutta nelle mani dell'uomo (Kant si rifà qui alla "parabola dei talenti" di *Mt* 25,14-30) e si risolve nel fare tutto quanto è nelle nostre possibilità per essere resi degni di

essa. Ciò non toglie, come per il male, che non ci si possa misurare con il mistero: infatti come può un albero cattivo produrre frutti buoni? La libertà umana è in ultima istanza incomprensibile ammette Kant, e in questo essa è esattamente come il soprannaturale. Non si può dimostrare l'impossibilità della coesistenza di un influsso divino (grazia) e della libertà, dalla salvezza non può essere del tutto scisso il mistero. Si potrebbe anche dire che l'appello all'intervento divino sia una sorta di postulato, come l'immortalità dell'anima, per rendere pienamente conto, anche se non a livello teoretico, di una vita morale che si ritrova manchevole sotto molti aspetti¹⁷.

La giustificazione, l'aiuto di Dio, nell'ermeneutica di Kant si traduce con la restaurazione del buon principio. L'uomo per il filosofo di Königsberg non è in grado di realizzare il sommo bene e quindi si trova di fronte ad un mistero che riguarda l'azione di Dio, per la precisione che cosa egli faccia, se cooperi con l'uomo e che cosa a lui si debba attribuire¹⁸. Mancini tende a sottolineare il fatto che Kant, in ultima istanza, lascia aperta la questione su ciò che Dio fa oppure ha fatto. Ma essenziale, per Kant, non è tanto sapere che cosa fa Dio, ma che cosa deve fare e realizzare l'uomo. È lecito sperare che tutto ciò che non è stato in suo potere fare verrà completato dal soccorso di Dio¹⁹: secondo Mancini questo è un modo di dirimere la questione influenzato dalla dottrina cattolica. Questa soluzione dà massimo rilievo all'antropologia senza però impedire l'incontro con il Dio trascendente della tradizione cristiana. Infine, per quanto riguarda il fare di Dio, emblematica è la seguente citazione di Kant che riporto facendola seguire dal commento di Mancini:

¹⁷ "The appeal to divine aid, then, has roughly the same status as the postulates of the immortality of the soul and the existence of God. Like the postulates, divine assistance in our moral recovery is a 'necessary hypothesis' that can never be an object of theoretical knowledge but must be incorporated as an indispensable feature of the fully-described moral life." (G.E. MICHALSON JNR., *Moral regeneration and Divine Aid in Kant*, "Religious Studies", 25 [1989], 3, pp. 265-266.)

¹⁸ Secondo Michalson (cfr. *supra*) è possibile enucleare due categorie di aiuto divino all'interno della proposta Kantiana: da una parte una sorta di "supplemento" che ci permette di superare l'imperativo morale che ci richiede di vincere il male radicale, dall'altra abbiamo una sorta di "grazia epistemologica" che consisterebbe nel fatto che Dio "vede" noumenicamente l'interezza della rigenerazione morale e la considera a nostro vantaggio quando in realtà, dal nostro punto di vista fenomenico, essa si sta compiendo gradualmente. Tuttavia entrambe queste concezioni sollevano diversi problemi, primo fra tutti il fatto che nessuna delle due spiega come sia possibile che un individuo, la cui disposizione è corrotta radicalmente, sia capace di portare a compimento l'obbligazione morale al cambiamento verso il bene in maniera autonoma e libera. Questo ci riporta alla tesi di Mancini sulla misteriosità e impenetrabilità del male e della salvezza.

¹⁹ "We might say that, for Kant, we 'merit' God's grace when we do our imperfect best." (*ibi*, p.265.)

L'uscita dall'intenzione corrotta per entrare nell'intenzione buona (con il "morire al vecchio uomo", "la crocefissione della carne" [Rm 6,20 ; Gal 5,24]) è già in sé un sacrificio e l'inizio di una lunga serie di mali della vita, che il nuovo uomo accetta nell'intenzione del Figlio di Dio, cioè semplicemente per amor del Bene benché essi spettino come punizione ad un altro, cioè al vecchio uomo (giacché questo è, moralmente, un altro uomo). Quindi sebbene l'uomo nuovo fisicamente considerato nel suo carattere empirico come essere sensibile, rimanga il medesimo uomo punibile e debba, in quanto tale, essere giudicato dinnanzi a un tribunale morale, e, quindi, anche da lui stesso, tuttavia, nella nuova intenzione (come essere intelligibile), egli è moralmente un altro per un giudice divino per il quale l'intenzione fa le veci dell'azione ; e questa intenzione, che egli ha adottato con tutta la purezza che essa aveva nel Figlio di Dio, o (se personifichiamo questa idea), il Figlio stesso di Dio, porta invece di lui, e così anche, invece di tutti quelli che credono (praticamente) in lui, il peso dei loro peccati come loro rappresentante, soddisfa come redentore, mediante i suoi dolori e la sua morte, alla giustizia suprema, e come avvocato fa sì che essi possano sperare di apparire giustificati dinnanzi al loro giudice, purché (in questa maniera di rappresentarsi la cosa) il dolore che l'uomo nuovo morendo al vecchio, deve accettare per tutta la vita, sia rappresentato come una morte sofferta, una volta per tutte, dal Rappresentante dell'umanità. Qui, dunque, noi abbiamo quel sovrappiù (*Überschuss*) che s'aggiunge al merito delle opere e che, sopra, desideravamo, e esso è un merito che ci è attribuito per grazia²⁰.

Mancini commenta:

Il testo è molto contorto e potrebbe, in fin dei conti, essere considerato come un "veicolo" (parola di cui Kant fa spesso uso e che appartiene alla farmacopea del tempo per indicare l'elemento conduttore della sostanza medicamentosa) biblico della religione morale, che pregia "l'uscita dall'intenzione corrotta per entrare nell'intenzione buona", ma ci sono elementi che non si piegano del tutto alla simbolizzazione, e sono il sangue di Cristo "redentore" che soddisfa la giustizia divina, e il suo *φάπαξ* (*Eb* 9; 12) che riporta a valori noti in teologia come "sostituzione vicaria". Simbolizzare tutto questo, densamente reso con il linguaggio della teologia, non mi pare possibile. Lo strappo e lo sfondamento risultano qui decisivi²¹.

Riflessioni conclusive

Nonostante la lettura kantiana di Mancini si sia mostrata acuta, il percorso fatto fin qui non ha l'obiettivo, né la pretesa, di essere un'accurata e corretta lettura storiografica di Kant. Quello che mi premeva era mettere in luce la lettura rispettosa dell'autore che allo stesso tempo evidenzia interessi e

²⁰ Citato in MANCINI, *Kant e la teologia*, pp. 70-71.

²¹ *Ibi*, pp. 71-72.

tematiche peculiari: in particolare l'insistenza di Mancini sul fatto che la ragione, anche e soprattutto in quello che potrebbe essere considerato uno degli apici della razionalità moderna (ovvero il filosofo di Königsberg), nel momento stesso in cui si trova a fare i conti con il problema del male si ritrova senza mezzi adatti per occuparsene. *Kant e la teologia* è un testo del 1975 poi ripreso durante il convegno sul male del 1986 a Macerata. Ma già nel 1961 egli era intervenuto (anche se non in prospettiva di studi kantiani) sul tema del male e del dolore all'interno del volumetto *Il dolore nella morale, nella filosofia e nella teologia*²². Nella breve ricognizione all'interno del saggio Mancini raggiunge due conclusioni che, a mio avviso, possiamo ricavare anche nella sua lettura di Kant: la filosofia si ritrova sguarnita per parlare del male e della sofferenza. Deve ricorrere al linguaggio della scienza da un lato e della teologia dall'altro (come abbiamo visto per Kant che finisce per "sfondare il tetto" della razionalità pura). La filosofia di per sé può, tutt'al più, purificare i termini di cui è formato il discorso sul male, una "pulitura" dello sguardo umano sulle cose, e può puntare, in linea di massima, a persuadere all'idea che esista una provvidenza del male, una sua bonificazione globale, una sorta di "ragione sufficiente". Ma questo rimane su un piano troppo astratto, la filosofia non è in grado di fornire motivazioni concrete atte ad intendere il dolore in modo più aderente alla realtà individuale e a finalizzarlo. Il secondo risultato, per Mancini, è che di fronte a quel groviglio concettuale ed esistenziale che è il problema del male si è tentati o di cadere nell'irrazionalismo, una via che è comunque stata percorsa da pensatori del calibro di Schopenhauer e Nietzsche, oppure ricorrere solamente alla spiegazione religiosa e rinunciando al *proprium* della filosofia, così come è stato fatto nello gnosticismo antico e moderno. La via percorsa da Kant quindi risulta particolarmente interessante. In essa possiamo scorgere quel processo demitizzante del testo sacro, di stampo illuministico, che sfocerà infine nell'opera di Bultmann *Nuovo Testamento e Mitologia*.

Ma cosa è successo nei quattordici anni che separano i due scritti di Mancini? In quel lasso di tempo vi è la gestazione e la produzione della principale opera del filosofo di Schieti: *Filosofia della religione*. Su di essa Mancini ha lavorato molto, ampliando e correggendo il testo il quale vedrà ben tre edizioni: la prima nel 1967, la seconda nel 1978 e infine la terza nel 1986. *Filosofia della religione* rappresenta un tentativo ben riuscito di approcciarsi al dato rivelato mantenendo intatto il rigore razionale della filosofia e allo stesso tempo l'interessa del messaggio kerygmatico (compreso delle sue parti maggiormente "mitologiche") per mezzo di un'ermeneutica

²² I. MANCINI, *Filosofia del dolore* in "Il dolore nella morale, nella filosofia e nella teologia", Editrice Studium, Roma 1961.

che è volta a raggiungere due obiettivi: da un lato costruire e fondare un'epistemologia della teologia (Che cos'è la fede? Come posso riconoscere la Parola di Dio? Qual è lo statuto di un evento fondatore? Qual è il fondamento della fede?), dall'altro permettere di passare dal dato (rivelato) a dei significati in grado di essere decisivi per la prassi²³. La lettura di Kant fatta da Mancini è certamente connessa con le tematiche che ritroviamo in *Filosofia della Religione*²⁴ ed in particolare ne ricorderei due: la prima è la questione del metodo; Mancini fa notare che Kant si avvicina al testo sacro per mezzo di un'ermeneutica demitizzante tipica del suo tempo e l'approccio alla religione per mezzo dell'ermeneutica è una delle tesi fondamentali dell'opera manciniana. C'è da dire che le due forme sono ben diverse ma questo, in ultima analisi, conta poco: l'importante è stabilire con quale mezzo la ragione si può e deve rivolgere al dato presuntivamente rivelato. Infine vi è la questione della salvezza: abbiamo visto che per Kant essa si risolve in una riforma della vita morale che può esserci anche senza l'ausilio del veicolo religioso; tuttavia quando esso è presente le prospettive mutano, in quanto la moralità viene seguita come provenisse dalla bocca di Dio e questo in diversi casi aiuta. Ciò non elimina la possibilità di un "fare di Dio", questione che Kant lascia aperta. Mancini non sarebbe stato completamente d'accordo con questa impostazione ma rimane il fatto che per lui la salvezza è un appello alla decisione e al confronto con il *kerygma*, alla religione considerata come un *a priori* divino che rende possibile l'impossibile umano e che per tanto risulta soverbia di fronte alle pur grandi altezze della teoria²⁵. L'incontro tra il fare di Dio e quello dell'uomo è presente in entrambi, ma Kant predilige focalizzarsi su quello umano, sviscerandone le contraddizioni causate dal male radicale, mentre Mancini preferisce considerare fino a dove sia possibile riconoscere le tracce dell'azione divina nella storia e in che modo il fare di Dio possa portare a salvezza.

La possibilità dell'impossibile umano rimarrà una delle tematiche che continueranno a interessare (o forse anche a tormentare) Mancini fino alla fine della sua vita. Sotto questa luce si potrebbe leggere tutto il travaglio

²³ "In altre parole propongo [...] di intendere la filosofia della religione come ermeneutica del dato perché diventi significato, ossia perché passi dal semplice essere offerto o trovato a convincimento e cosa per cui ci si possa decidere; significato e cosa per cui si decide che, nel caso della religione intesa nel suo senso forte, esibisce un valore di salvezza, di emancipazione e di riconciliazione, quasi a dire che in questo passaggio dal dato al significato, dalla tradizione al convincimento opera come decisivo il momento della prassi e la verifica politica di questo fenomeno" (Id., *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1991, p. 368.)

²⁴ Cfr. *ibi*, pp. 19-21.

²⁵ Cfr. *ibi*, p. 6.

dell'opera postuma *Frammento su Dio*²⁶ nella quale si cerca di catturare l'infinita differenza qualitativa tra uomo e Dio e allo stesso tempo si cerca di comprendere come sia possibile per noi essere in grado di conoscere le realtà divine per mezzo di immagini desunte dalla natura e quindi del pensiero analogico e simbolico. Si cerca di delineare il rapporto tra la forza e la debolezza di Dio per mezzo dello studio del termine *doxa* partendo dalle premesse epistemologiche date al termine dalla tradizione filosofica fino a raggiungere le vette dossologiche del Vangelo di Giovanni, nel quale la gloria di Gesù è pienamente manifesta nella crocifissione. Di fronte a questo non è possibile demitizzare, ma piuttosto cercare insonnemente significati vitali (come ad esempio il *für-die-Welt-Dasein* di Bonhoeffer tanto caro a Mancini) in grado di mutare la nostra esistenza, in particolare, in questo caso, il nostro sguardo sul male e il dolore. La filosofia attende una risposta attraverso la croce, essa, per Mancini, rimane il mezzo privilegiato per ricavare un senso dalla sofferenza.

²⁶ Cfr. ID., *Frammento su Dio*, Morcelliana, Brescia 2000.