

CRISTIANESIMO E MODERNITÀ POLITICA.

IL PROBLEMA TEOLOGICO-POLITICO NELL'ULTIMO KANT.

DOI: 10.7413/18281567194

di Salvatore Muscolino

Università degli Studi di Palermo

Christianity and political Modernity. The political-theological issue in the late Kant.

Abstract

In this paper I will analyse the religious issue in the late Kantian work. I argue that Kant's reflections on Christianity have to be strictly connected with those on law and history. This connection lead us to the political theological problem which is crucial in the case of Hegel as well. In the Encyclopedia Hegel explicitly takes inspiration from Kant who thinks that the problem of that age is the relation between religion and law. That is why Kant cannot be considered a liberal thinker because religion is not a mere private question for him but it has a public importance within his modern conception of history. In this sense, I also argue that Kant's judgment on Christianity is more negative than that of Hegel who attributes a more positive value to religious beliefs in the history of Spirit.

Keywords: I. Kant, Christianity, Modernity, political Theology.

L'influsso di John Rawls nel dibattito filosofico-politico degli ultimi decenni ha reso il paradigma kantiano un punto di riferimento imprescindibile per tutti coloro i quali, pur operando in un contesto culturale secolarizzato e dominato dalla "morte di Dio",¹ intendono mantenere una tensione critico-

¹ Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it., in F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 2011, p. 250.

normativa nei confronti della realtà. L'opera di Rawls ha avuto anche un altro effetto importante cioè quello di rinforzare la convinzione che il pensiero di Kant sia da includere nella grande tradizione del liberalismo.

Se è vero che la tradizione liberale presenta al proprio interno tante anime, anche profondamente diverse tra loro, per cui teoreticamente l'inserimento di Kant potrebbe essere del tutto legittimo,² io vorrei invece spostare l'attenzione su un'altra questione e cioè la sua maggiore affinità con l'autore considerato spesso suo rivale e cioè Hegel. Ciò dovrebbe aiutare sia a cogliere con più profondità il senso della prestazione speculativa kantiana nello specifico contesto del suo tempo, sia a porsi la domanda intorno al suo legame con il liberalismo da un punto di vista specifico.³

In questo saggio, partendo da un'analisi del tema religioso nell'opera matura di Kant,⁴ vorrei mostrarne i profondi legami con il problema della storia e del diritto in un nesso problematico che non esito a definire "teologico-politico" in un senso specifico: per Kant, come per Hegel, il rapporto tra religione e politica è centrale, anzi costituisce *il* problema del loro tempo e si tratta di una posizione non assimilabile a quella liberale che pretende invece di tenere separati i due ambiti.⁵

Parlare quindi di problematica teologico-politica credo che possa essere utile per comprendere in modo più adeguato il senso della prestazione speculativa kantiana anche al di là delle classificazioni compiute da noi *ex post*.

Il problema religioso nell'ultimo Kant

È noto che Kant affronta il tema della religione a partire dalla sua specifica concezione morale. Per essere più precisi, nella *Prefazione* alla II edizione de *La religione nei limiti della semplice ragione*,

² L'anima predominante del liberalismo è diventata nel Novecento quella di matrice anglosassone insieme a quella della Scuola economica austriaca. Dall'intreccio di queste tradizioni si è sviluppato poi il cosiddetto neoliberalismo: cfr. C. Hoevel, *Las contradicciones culturales del neoliberalismo*, in «Economía y Política» I (2/2014), pp. 39-72.

³ Da tempo, ormai, si discute criticamente sul rapporto tra Kant e il liberalismo nelle sue varie forme (anglosassone, continentale...) a partire da problemi specifici quali la sovranità, la libertà giuridica e quella economica (cfr. N. De Federicis, *Kant politico? A margine del rapporto di Kant col liberalismo*, in G. M. Chiodi – G. Marini- R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp.159-165).

⁴ Non mi interessa quindi ricostruire l'evoluzione del pensiero di Kant sui temi religiosi (male, teodicea, Dio) attraverso tutti i suoi scritti. Volendo far luce sui nessi strutturali tra la religione/morale e il diritto e la storia posso limitarmi a partire dallo scritto del 1793 sulla religione.

⁵ È chiaro quindi che non affronterò il tema del rapporto Kant-liberalismo partendo dalle questioni che ho ricordato nella nota 3 ma a partire da una "problematica" epocale che lo accumuna ad Hegel (e non soltanto a lui).

Kant utilizza la famosa immagine dei due “cerchi concentrici” per mostrare come egli non sia affatto mosso da intenti antireligiosi ma al contrario dalla volontà di evidenziare la piena compatibilità tra la morale (razionale!) e la Sacra Scrittura.⁶

Al di là delle dichiarazioni di intenti che certamente non possono non risentire anche del clima di censura di quel tempo e analizzando più in generale i problemi sui quali riflette Kant nella maturità, la mia tesi è che le religioni storiche (e tra queste il Cristianesimo) siano per lui dei sistemi di credenze destinati ad estinguersi nel processo di costruzione di una società squisitamente razionale (in linea, per altro, con una certa sensibilità deista assai diffusa nei circoli illuministi di quel tempo)⁷ e che la problematica religiosa verrà assorbita *de facto* (ma lo sarebbe anche *de principio*) all’interno dell’ambito della morale e della filosofia della storia. Quindi, all’interno di questa cornice interpretativa, il tema religioso assume una rilevanza “politica” assai ampia e nient’affatto riducibile a mera questione secondaria.

Il concetto fondamentale dal quale è opportuno iniziare è quello di “male radicale” (*radikales Böse*) che certamente richiama subito alla mente quello di peccato originale elaborato dalla teologia cristiana (latina in particolare). Il “male radicale”, nella prospettiva matura di Kant, non è una “disposizione” (*Anlage*) ma una “tendenza” (*Hang*). Questa distinzione è importante perché permette a Kant di concepire il “male” non come un qualcosa di radicato nella natura umana a differenza invece delle tre costitutive e originarie “disposizioni” umane “verso il bene”: quella all’animalità, all’umanità e alla personalità. Mentre queste tre “disposizioni” spingono naturalmente l’uomo verso il bene malgrado possano (specialmente la seconda) essere deviate,⁸ la “tendenza” al male va considerata come quella condizione in cui il principio soggettivo devia dalle massime della legge morale. Visto che sul piano storico-fenomenologico tale “tendenza” è osservabile nell’intera storia

⁶ Cfr. I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, trad. it., UTET, Milano 1997, p. 14.

⁷ Non intendo affrontare la questione del rapporto tra teismo e deismo. Ricordo soltanto le considerazioni di Pascal a riguardo: «Tutti coloro che cercano Dio fuori di Gesù Cristo, e che si fermano nella natura, o non trovano nessuna luce che li soddisfi o riescono a trovare un mezzo per conoscere e servire Dio senza mediatore, e così cadono o nell’ateismo o nel deismo, che son due cose abborrite dalla religione cristiana quasi in egual misura» (B. Pascal, *Pensieri*, trad. it., BUR, Milano 1997, p. 174).

⁸ Cfr. I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 26.

del genere umano, Kant suggerisce pertanto di definirla come una vera e propria “tendenza naturale al male”.⁹

Tuttavia, tale affermazione significa soltanto (e in questo Kant crede di essere in accordo con il racconto della Genesi) che noi conosciamo la natura umana *post peccatum* ignorando la causa che ha fatto perdere al primo uomo il suo stato di innocenza originario. Volendo salvaguardare il principio dell'imputabilità morale del male all'uomo, cioè la sua libertà, Kant è costretto a concludere che nonostante la presenza invadente di questo “male radicale” si deve lasciare «all'uomo, che conserva sempre una volontà buona nonostante la corruzione del suo cuore, la speranza di un ritorno al bene dal quale si è allontanato». ¹⁰

In altre parole, per non cadere in contraddizione con la sua visione della ragione pratica che prevede la reale possibilità che l'uomo possa compiere il bene in piena libertà (in caso contrario il male non potrebbe essergli imputato!), ecco che Kant guarda alla storia come luogo nel quale tale “tendenza” si origina e si sviluppa corrompendo l'uomo.

Situando la genesi e lo sviluppo del problema religioso all'interno del processo storico-sociale complessivo del genere umano, le riflessioni di Kant a questo riguardo devono allora necessariamente integrarsi con quelle sulla filosofia del diritto e della storia elaborate in questi stessi anni.

Le religioni positive e la morale pura

Il compito che Kant si prefigge è quello di separare gli elementi rituali-dogmatici-rivelativi della religione da quelli propriamente morali e razionali in modo da poter delimitare in modo corretto, cioè nei “limiti della semplice ragione”, il rapporto tra morale e religione. Come recitano le prime parole della *Prefazione* alla prima edizione di questo scritto «la morale, essendo fondata sul concetto dell'uomo come essere libero, il quale, appunto perché tale, sottopone se stesso, mediante la propria ragione, a leggi incondizionate, non ha bisogno né dell'idea di un altro essere superiore all'uomo per conoscere il proprio dovere, né di un altro movente oltre la legge stessa per adempierlo». ¹¹

⁹ Cfr. *ivi*, p.29.

¹⁰ *Ivi*, p. 46.

¹¹ *Ivi*, p. 3.

Appare evidente come l'approccio scelto da Kant sia quello di analizzare l'oggetto "religione" (ambito che in sé riguarda «la conoscenza di tutti in nostri doveri come comandi divini»)¹², partendo dalla sua particolare concezione della moralità e dell'uomo. In base a questa sua scelta di fondo, una prima fondamentale distinzione è quella tra "religione rivelata" e "religione naturale": la prima è quella che, basandosi sul concetto di Rivelazione, presuppone che l'uomo, in un primo momento, conosca il comando divino e, in un secondo tempo, lo riconosca come dovere; la seconda, cioè la religione naturale, è invece quella per cui io conosco *prima* il mio dovere e poi lo intendo anche come comando divino.¹³

Detto questo, Kant introduce una seconda distinzione riguardante il modo in cui ci si può porre nei confronti della distinzione tra "religione rivelata" e "religione naturale": da un lato, è possibile assumere la posizione del "naturalista", cioè colui che nega il fatto della Rivelazione ritenendo necessaria e sufficiente soltanto la religione naturale; dall'altro lato, si può sposare la posizione del "supernaturalista" il quale ritiene invece necessaria la fede nella Rivelazione perché si possa dare un discorso religioso.¹⁴

Tra queste due possibilità estreme, Kant, fedele alla propria concezione della ragione, opta per un "razionalismo puro" cioè quella posizione in virtù della quale non si può prendere posizione *pro* o *contro* la possibilità di una Rivelazione in quanto insolubile sul piano squisitamente razionale.¹⁵

Apparentemente, quindi, Kant sembrerebbe affermare che la sua indagine sulla religione nei "limiti della semplice ragione" non intenda affatto negare la possibile esistenza di una dimensione del discorso religioso "ulteriore" rispetto a quella tematizzabile su un piano prettamente razionale. Tuttavia, questo suo intento dichiarato sembra entrare in tensione con altre riflessioni svolte proprio nella parte quarta di questo importante scritto.

Innanzitutto, è bene ricordare che la "religione" a cui si interessa maggiormente Kant è il Cristianesimo del quale distingue due componenti: quella "naturale" e quella "rivelata". Rileggendo in chiave morale (la sua morale!) tutti gli elementi rituali e dogmatici del Cristianesimo (Incarnazione,

¹² Ivi, p. 162.

¹³ Ivi, p. 163.

¹⁴ Ivi, p. 163.

¹⁵ Cfr. ivi, p. 163.

preghiera, peccato originale, sacramenti) Kant cerca di farne emergere quell'aspetto naturale e razionale grazie al quale esso appare la religione più vicina, nella sua vera essenza, alla morale del puro dovere. Emblematica, a riguardo, l'interpretazione della figura di Cristo come semplice "Maestro morale" il cui merito sarebbe stato quello di aver indicato la strada da seguire all'uomo.¹⁶ Questo "nucleo razionale" consentirebbe di cogliere nel Cristianesimo «una religione completa che ogni uomo può riconoscere grazie alla sua ragione, comprensibile e convincente, e che, per di più, si è resa visibile in un esempio che può, o meglio deve, servirci da modello (nei limiti in cui un uomo è in grado di imitarlo), senza che né la verità delle dottrine professate, né l'autorità e la dignità del maestro richiedano una qualsiasi altra conferma (che esigerebbe erudizione e miracoli, che non sono alla portata di tutti)».¹⁷

È subito evidente l'opera di razionalizzazione che la religione cristiana subisce nella trattazione kantiana¹⁸ per cui i tradizionali concetti di pietà, amore, redenzione, comando divino vengono ripensati, se non eliminati, all'interno di un processo di edificazione di una morale concepita in termini squisitamente rigoristi. È tale irriducibile e reiterata alternativa nel valutare i sistemi morali a segnare le premesse kantiane: «la morale o è solo morale del dovere o è soltanto ed esclusivamente morale del piacere: o rigorismo etico o amoralismo».¹⁹

Ed è proprio questa sua visione della moralità, e il suo conseguente modo di intendere il presunto nucleo "valido" del Cristianesimo, ad influenzarlo nel momento in cui medita sul ruolo storico della religione cristiana nella società umana.

In teoria, in base all'immagine dei "due cerchi concentrici" prima menzionata, Kant talora giudica addirittura utile il ruolo delle fedi positive perché hanno aiutato l'uomo ad incamminarsi verso la morale autentica che rimane il fine ultimo di ogni essere umano. Tuttavia, quando la sua analisi si sposta dal piano sistematico a quello storico, ecco che i pregiudizi illuministi riemergono

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 168-170.

¹⁷ *Ivi*, p. 171.

¹⁸ Kant stesso confessa di essere consapevole di come la sua "lettura" del Cristianesimo sia del tutto soggettiva, se non arbitraria: «Benché sovente tale interpretazione possa sembrare -rispetto al testo (della Rivelazione) - forzata, e anche lo sia, basta che tale testo possa ammetterla perché sia preferibile a un'interpretazione letteraria che o non contiene assolutamente nulla di vantaggioso per la moralità o è in netto contrasto coi moventi di s» (*ivi*, p. 116).

¹⁹ A. Lambertino, *Il rigorismo etico in Kant*, La Nuova Italia, Milano 1999, p. 211.

pesantemente aiutando, a mio avviso, a meglio inquadrare alcuni suoi concetti fondamentali come, ad esempio, proprio quello di “male radicale” che agisce sullo sfondo di tutto il ragionamento kantiano sulla religione.

Il “male radicale”, infatti, sembra sorgere nell’esperienza umana per il fatto stesso della “socialità”: «non sono le eccitazioni della natura a risvegliare nell’uomo quei moti che prendono giustamente il nome di passioni e che producono così grandi sconvolgimenti nelle sue disposizioni originariamente buone, i suoi bisogni sono soltanto piccoli e il suo atteggiamento nel prendere cura di essi è moderato e calmo. Egli è povero (o si crede povero) soltanto perché teme che gli altri uomini possano considerarlo povero e disprezzarlo a causa di ciò. L’invidia, l’ambizione, l’avarizia e le inclinazioni cattive che si accompagnano ad esse aggrediscono la sua natura, in sé moderata, appena egli vive in mezzo agli uomini. Non è necessario supporre che tali uomini vivano già nel male e gli diano cattivo esempio; è sufficiente che ci siano, che gli stiano attorno e che siano uomini perché si corrompano reciprocamente nelle loro disposizioni morali rendendosi reciprocamente cattivi [corsivo mio]». ²⁰

Non mi sembra del tutto improprio ritrovare qui un’eco indiretta delle tesi di Rousseau esposte nel *Discorso sull’origine della diseguaglianza* (1755) laddove la fonte dell’alienazione umana viene fatta risalire ai processi di riproduzione sociale legati, nel caso del pensatore ginevrino, alla forma di mercato capitalista. ²¹

Da parte sua, Kant si interroga su come il principio morale possa trovare realizzazione progressiva nella società umana vincendo il “male radicale”. Ed è proprio qui che la problematica religiosomorale si intreccia con quella storico-politica.

Se l’essenza ultima della religione è lo sviluppo di una fede pura, cioè di una morale razionale basata sul puro dovere, allora le religioni storiche costituiscono *de facto* e, forse, anche *de principio* un

²⁰ I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 98.

²¹ Non a caso Rousseau è considerato il padre della “filosofia sociale” cioè quell’approccio che in età moderna lega le “patologie sociali” allo sviluppo del capitalismo: cfr. A. Honneth, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, in “Iride” IX (maggio-agosto 2016) pp. 295-328; più recente R. Jaeggi – R. Celikates, *Filosofia sociale. Una introduzione*, trad. it., Le Monnier, Milano 2018. È molto interessante mettere a confronto Rousseau con Adam Smith sul modo di concepire i nuovi sviluppi dell’economia di libero mercato in Europa cfr. D. C. Rasmussen, *The Problems and Promises of Commercial Society. Adam Smith’s Response to Rousseau*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 2008. Il confronto tra questi due modelli rivali ci aiuta anche a comprendere la difficoltà di inserire Kant nell’alveo della tradizione del liberalismo classico. La libertà di cui parla Kant è una libertà morale che si muove nel solco di quella rousseauiana.

ostacolo al raggiungimento di tale fine in quanto l'idea di precetti, di riti esteriori e la stessa idea di un Dio antropomorfo che comanda e castiga costituirebbero un ostacolo al cammino dell'uomo verso una concezione della morale autenticamente "autonoma".

Il giudizio di Kant è particolarmente duro sia nei confronti del giudaismo che egli addirittura non classifica nemmeno come religione ma come una semplice associazione, sia nei confronti delle varie confessioni cristiane, in particolar modo del Cattolicesimo. Visto che i qualificatori della morale razionale autonoma sono l'universalità,²² la comunicabilità²³ e la pubblicità, le fedi storiche anche se possono aver avuto un ruolo nella diffusione del principio buono appaiono in sé, strutturalmente, negative: «è quindi una conseguenza necessaria delle disposizioni fisiche e morali che si trovano in noi -le quali ultime sono insieme il fondamento e le interpreti di ogni religione – che la religione si vada progressivamente liberando da ogni principio empirico di determinazione, da tutti gli statuti fondati sulla storia [...]» e «le dande della religione sacra [...] diventano sempre più inutili, anzi, alla fine, si trasformano in catene».²⁴

Questa conclusione vale anche per il Cristianesimo storico che bisogna tenere distinto, sul piano qualitativo, dalla figura storica del Cristo. Da quando il Cristianesimo, infatti, è diventato la religione dominante in Occidente «la sua storia non depone a favore degli effetti benefici che a ragione ci si aspetta da una religione morale».²⁵ Il Cristianesimo è senza dubbio una religione "amabile" ma nel senso specifico, chiarisce Kant, che cerca di istillare nel cuore degli uomini «la loro propria volontà benintesa, secondo la quale essi liberamente agirebbero, se si esaminassero secondo dovere».²⁶

Se superstizione, fanatismo, conflitti interconfessionali, rifiuto della scienza «hanno le loro radici occulte in una fede ecclesiastica dispoticamente imposta che fa temere il ripetersi di eccessi del genere»,²⁷ non stupisce che Kant dichiari l'"epoca dei Lumi" come il "tempo migliore" nella storia

²² Cfr. I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., pp. 132 e ss.

²³ Cfr. *ivi*, p. 164.

²⁴ *Ivi*, p. 129.

²⁵ *Ivi*, p. 139.

²⁶ Cfr. I. Kant, *La fine di tutte le cose*, trad. it., in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989, p. 227.

²⁷ Cfr. I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 140.

della chiesa in quanto il germe della religiosità pura appare finalmente libero di svilupparsi e di far progredire tutta l'Europa.²⁸

La "chiesa" immaginata da Kant non ha evidentemente nulla a che fare con le chiese istituzionalizzate diffuse tanto in ambito cattolico quanto in quello protestante. Si tratta piuttosto di una "chiesa invisibile" nel senso che è costituita da tutti coloro che aderiscono alla fede pura.

Ed è proprio qui che il discorso religioso/morale si intreccia con quello storico/giuridico.

Contro la separazione liberale tra religione e politica

Al paragrafo 552 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Hegel definisce "errore mostruoso" quello di coloro i quali considerano separabili religione e politica. Anzi, per Hegel «la religione è per l'autocoscienza la base dell'eticità e dello Stato».²⁹ Vorrei osservare come all'inizio di questo fondamentale paragrafo, Hegel citi proprio Kant riconoscendogli il merito di aver compreso l'importanza dell'elevazione dello spirito a Dio: «Riguardo al punto di partenza di questa elevazione, Kant ha in genere colpito il punto giusto, quando considera la fede in Dio come proveniente dalla *ragion pratica*. Quel punto di partenza contiene "implicite" il *contenuto* o la materia che costituisce il contenuto del concetto di Dio. La vera materia concreta non è però né l'essere (come nella prova cosmologica), né soltanto l'*attività finale* (come nella prova fisico-teologica), ma lo *spirito*, la cui determinazione assoluta è la ragione operosa, cioè lo stesso concetto che determina e realizza sé stesso: la libertà. Che l'elevazione, la quale ha luogo in questa determinazione, dello spirito soggettivo a Dio, nella esposizione kantiana sia abbassata di nuovo a un *postulato*, a un mero *dover essere*, è la stortura, di sopra illustrata, per la quale si ristabilisce immediatamente, come vera e valevole l'antitesi della finità, di cui quella elevazione stessa è il superamento nella verità».³⁰

Questo passo è importante per la mia ipotesi interpretativa perché rivela come Hegel sia consapevole di muoversi all'interno della *stessa* problematica di Kant. Ciò non significa che le soluzioni siano identiche, tutt'altro. Tuttavia, *il loro problema è lo stesso ed è il grande tema moderno della*

²⁸ Ivi, p. 140.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1984, p. 528.

³⁰ Ivi, p. 526.

riconciliazione di “universale” e “particolare” che riguarda per entrambi il rapporto religione (o morale) e politica (e/o diritto).

Per Kant, l’universalità può essere garantita soltanto dalla formalità della legge e quindi il suo atteggiamento verso le religioni positive è negativo perché esse allontanano l’uomo da una morale realmente “autonoma”. Questo giudizio vale anche nei confronti del Cristianesimo come emerge chiaramente in un passo in cui, ragionando sui cambiamenti che la nuova esegesi critica sta avendo sull’impianto categoriale del Cristianesimo europeo, egli commenta sarcasticamente: si tratta di «cambiamenti inevitabili fin tanto che cerchiamo la religione fuori di noi anziché in noi».³¹

Quest’ultimo passo è interessante perché rivela come il comune retroterra protestante influenzi Kant³² (come anche Hegel) nella critica al Cattolicesimo in quanto religione in cui l’Assoluto viene concepito come dato esterno alla coscienza e/o riconducibile alla sfera del sentimento. Tuttavia, mentre il contenuto di verità della religione, e di quella cristiana-protestante in particolare, viene salvaguardato in Hegel da una visione della storia in cui lo Spirito “si fa mondo” seguendo una logica di tipo dialettico, nel Kant maturo il ragionamento è differente perché finalizzato a identificare l’evento storico in grado di indirizzare in modo definitivo l’uomo verso il “principio buono”.

Per questo motivo, come ho ricordato prima, l’“Età dei lumi” costituisce per Kant un momento cruciale nella storia spirituale e morale del genere umano: «Poiché questo principio porta con sé il fondamento di un progresso continuo verso tale perfezione, in esso, come un germe che si sviluppa e, successivamente, si moltiplica mediante il seme, è racchiuso (in modo invisibile) il tutto che un giorno dovrà illuminare e dominare il mondo. Il vero e il vero che ogni uomo tende a conoscere ed amare per disposizione naturale, non mancano mai, una volta divenuti pubblici, di comunicarsi a tutti grazie all’affinità naturale con la disposizione naturale di tutti gli esseri ragionevoli. Gli ostacoli che

³¹ I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 176.

³² Sull’influsso di Lutero su Kant e sull’idealismo tedesco bisognerebbe fare un ragionamento più ampio di quanto possibile in questa sede. Correttamente, il teologo tedesco Karl-Heinz Menke ha osservato come in realtà la libertà luterana si identifica con l’“obbedienza” a Dio mentre quella di Kant e dell’idealismo tedesco è rivolta all’“autonomia” e all’“autodeterminazione della volontà”. Sotto questo profilo, allora, considerare Lutero padre dell’Illuminismo e della Modernità, come voluto dalla filosofia tedesca da Kant in avanti, non è del tutto corretto. Il richiamo a Lutero è certamente più legittimo laddove invece ci si richiami ad un altro aspetto della libertà e cioè quello della “liberazione” dai gioghi della tradizione e dell’autorità e i dualismi interni al discorso luterano - soprattutto quello tra libertà “interiore” e libertà “esteriore” - vanno proprio in questa direzione. Esisterebbe, quindi, una “storia degli effetti” della Riforma che non è del tutto casuale (cfr. K. H. Menke, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift*, Pustet, Regensburg 2017).

possono prevenire talvolta da cause politico-civili servono soltanto a rendere più intima l'unione degli animi in vista del bene (che, una volta colto *non abbandona più il loro pensiero*) [corsivo mio]».³³

Visto che il “bene”, una volta *colto dal pensiero*, non lo *abbandona* più, si comprende perché l’“Età dei Lumi” costituisca per Kant un punto di non ritorno sul piano morale e cognitivo. Questo suo profondo convincimento spiega l’interesse sempre più marcato negli anni per l’intreccio tematico di storia, diritto e morale. E visto che la morale pura non costituisce soltanto la lente attraverso la quale vagliare criticamente le religioni storiche ma l’essenza ultima del fenomeno religioso *tout court* credo sia legittimo dedurre che Kant condivide con Hegel il rifiuto di quell’“errore mostruoso” rappresentato dalla separazione tra religione e politica (nel lessico kantiano morale/diritto). Ed è proprio analizzando la riflessione kantiana sul diritto che questo intreccio tematico diventa evidente. Per Kant l’ambito del diritto diventa l’anello di congiunzione tra storia e morale. Ciò significa che gli scritti giuridici e politici non occupano affatto una posizione marginale ma al contrario rappresentano il momento culminante nel pensiero maturo kantiano. Se è vero che l’interesse primario di Kant non è quello di distruggere la metafisica ma di riedificarla su base nuove e se è vero che la ragion pratica ha una priorità su quella teoretica, allora l’approfondimento della sua concezione giuridica costituisce un momento imprescindibile per la valutazione del suo *move in argument*.³⁴

Condivido la lettura “metafisica” della filosofia del diritto di Kant nel senso che quest’ultima va inquadrata all’interno dell’ambito più generale della ragion pratica. Il frequente richiamo alla teoria platonica delle idee quando si occupa del problema dello Stato³⁵ ritorna infatti anche nell’importante saggio del 1798 intitolato *Il conflitto delle facoltà*. Proprio interrogandosi sulla possibilità di individuare nella storia una prospettiva etico-normativa, Kant osserva: «L’idea di una costituzione che si accordi con i diritti naturali degli uomini, in cui cioè coloro che obbediscono alla legge devono essere anche, riuniti, i legislatori, è a fondamento di tutte le forme di Stato, e il corpo comune, che, conformemente a tale costituzione, secondo puri concetti di ragione si chiama *ideale* platonico

³³ I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 130.

³⁴ Con questa espressione, Quentin Skinner intende il “posizionamento” che ogni autore compie nel contesto culturale del proprio tempo (cfr. Q. Skinner, *Visions of Politics. Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge 2002).

³⁵ Per questa lettura “metafisica” del diritto di Kant cfr. M. A. Cattaneo, *Metafisica del diritto e ragion pura. Studio sul «platonismo giuridico» di Kant*, Giuffrè, Milano 1984.

(*respublica noumenon*), non è una vuota chimera, ma la norma eterna per ogni costituzione civile in generale e respinge ogni guerra».³⁶

Kant non è certamente così ingenuo da credere che la realizzazione di ciò che nel suo scritto sulla religione ha chiamato “principio buono” possa realizzarsi facilmente e in breve tempo. Tuttavia, nel concetto di “segno storico” Kant individua l’indicatore di tale tendenza progressiva che sorge dall’interno della storia stessa: tale “evento” «non consiste in importanti fatti o misfatti compiuti dagli uomini, attraverso i quali ciò che fra essi era grande viene reso piccolo o ciò che era piccolo viene reso grande e, come per magia, antichi splendidi edifici scompaiono, e ne appaiono altri, come dalle profondità della Terra. No: nulla di tutto questo. È soltanto l’atteggiamento di pensiero degli spettatori che, in questo gioco di grandi trasformazioni, si scopre *pubblicamente* e rende manifesta una tanto universale e tuttavia disinteressata partecipazione di coloro che giocano»³⁷ nel farsi della storia.

Proprio nell’evento della Rivoluzione francese, al di là dei suoi aspetti contingenti e anche deprecabili, si è resa evidente per Kant questa «*partecipazione* di aspirazioni che quasi sconfinano nell’entusiasmo e la cui manifestazione di aspirazioni non era disgiunta dal pericolo: partecipazione che dunque non può avere per causa se non una disposizione morale nel genere umano».³⁸

Sul piano sistematico, il discorso di Kant negli scritti maturi si rivolge quindi alla “storia” come luogo e mezzo per la razionalizzazione e la moralizzazione della società, così che la realizzazione della disposizione morale dell’uomo diventi un compito “collettivo” che riguarda la costruzione del genere umano come “attore” e “destinatario” della storia stessa.

È evidente come in questi ultimi scritti l’interesse di Kant verso il tema della storia risenta degli eventi del 1789. Un evento come la Rivoluzione francese è troppo grande, troppo legato «all’interesse dell’umanità e troppo esteso nel suo influsso sul mondo in tutte le sue parti, perché non debba essere riportato alla memoria dei popoli e ad ogni riproporsi di condizioni favorevoli, e risvegliato al fine di ripetere nuovi tentativi della stessa specie; poiché infine, in una questione così importante per il genere umano, in un qualche momento la costituzione che si ha di mira deve necessariamente

³⁶ I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 254.

³⁷ Ivi, p. 228.

³⁸ Ivi, p. 229.

raggiungere quella saldezza che l'apprendimento da una più frequente esperienza non mancherà di produrre nell'animo di ognuno». ³⁹

La storia quindi -questa la posizione dell'ultimo Kant- è il luogo in cui il genere umano *apprende* se stesso (sia sul piano descrittivo che su quello normativo) come soggetto unitario dotato di una disposizione naturale al bene morale. ⁴⁰ Ed è solo a questo livello che si può trovare una risposta al grande dilemma della Modernità, cioè la riconciliazione tra “universale” e “particolare”, esattamente come accadrà in Hegel sebbene all'interno di una visione della Ragione intesa questa volta come il cammino del *Geist* verso l'Autocoscienza che si realizza proprio *nella e come* “storia”.

Tuttavia, anche in Kant, come in Hegel, la riflessione giuridica non si esaurisce affatto nell'illusione che il diritto sia un mero regolatore di volontà soggettive mosse da interessi privati (come anche nella tradizione del liberalismo politico rawlsiano) ma piuttosto c'è un tentativo di andare “oltre la legge”. Questa “tensione” verso un piano irriducibile alla mera formalità della legge giuridica impone l'aspirazione alla felicità e alla giustizia e si inserisce nel progetto di costruzione di una comunità cosmopolitica ⁴¹ in cui certamente le credenze religiose tradizionali vengono guardate dal “filosofo” appunto “entro i limiti della semplice ragione”, superate ormai dall'ideale utopico di una società in cui la moralità ha un fondamento razionale.

Da questo punto di vista, allora, la filosofia pratica di Kant rappresenta senza dubbio un momento fondamentale nella storia di quel razionalismo moderno di cui, però, oggi percepiamo con sempre maggiore chiarezza la sua genesi “cristiano-europea”. In un mondo sempre più globalizzato e sempre più esposto alla logica del “frammento”, una logica, appunto, incompatibile con la profonda aspirazione universalista dell'impegno speculativo kantiano, gli sforzi di chi come Rawls o Habermas si richiama esplicitamente alla lezione del filosofo di Königsberg appaiono in tutti i loro limiti.

³⁹ Ivi, p, 232.

⁴⁰ Axel Honneth ha insistito negli ultimi anni su questo modello “maturo” di interpretazione della storia da parte di Kant rispetto al modello teleologico presente negli scritti precedenti in cui il filosofo di Königsberg: cfr. A. Honneth, *L'irriducibilità del progresso. Il resoconto kantiano del nesso tra morale e storia*, in A. Honneth, *Patologie della ragione. Storia e attualità della Teoria Critica*, trad. it., Pensa Multimedia, Lecce 2012, pp. 27-46 e A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, trad. it., Codice, Torino 2015, p. 9.

⁴¹ Cfr. M. C. Pievatolo, *Oltre la legge*, in G. M. Chiodi – G. Marini- R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 197-200).

Conclusioni

Come ho cercato di mostrare, negli scritti maturi di Kant il problema religioso va inquadrato all'interno di una cornice interpretativa nella quale trovano spazio tanto la tematica giuridico-politica quanto quella storico-morale. Da questo punto di vista, in Kant emergerebbe una forma di razionalismo che è molto più vicina alla filosofia di Hegel rispetto a quanto spesso si pensi. Addirittura, come ho cercato di mostrare riferendomi al paragrafo 552 dell'*Enciclopedia*, è Hegel stesso a riallacciarsi espressamente alla problematica kantiana sebbene poi la "corregga" con la sua logica dialettica e con una visione teleologica della storia che certamente è assente nel Kant maturo perché gli apparirebbe inconciliabile con la libertà dell'uomo.⁴² Tuttavia, come ho cercato di evidenziare, è proprio in questi scritti maturi di Kant che emerge *in nuce* una filosofia della storia in cui "il cammino verso il meglio" diventa il principio cognitivo e morale del genere umano che dovrebbe auto-comprendersi come soggetto unitario. Anche nella tarda *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798), Kant insiste nell'indicare questo come fine ultimo dell'uomo che si concepisce come membro del genere umano e non più come individuo isolato: «L'uomo è destinato dalla sua ragione a formare una società con gli altri e in questa società a coltivarsi, civilizzarsi e moralizzarsi mediante l'arte e le scienze; per forte che sia la sua tendenza animale ad abbandonarsi passivamente agli stimoli dell'agiatezza e del benessere, che egli chiama felicità, è destinato a rendersi attivamente degno dell'umanità, in lotta con gli ostacoli frapposti dalla rozzezza della sua natura».⁴³

In questo "cammino verso il meglio", in cui l'elemento religioso per Kant va analizzato in stretto legame con la tematica storica-giuridico-morale, il Cristianesimo, e le altre fedi storiche, sono destinate ad estinguersi in quanto forme di credenze dogmatico-morali appartenenti ad una fase "infantile" nell'evoluzione del genere umano che verrà progressivamente superata dalla dinamica di *Aufklärung* emersa nella Modernità e concretizzatasi nell'evento della Rivoluzione francese. E

⁴² Negli scritti precedenti dedicati alla filosofia della storia Kant ha cercato invece di coniugare la libertà dell'uomo con una visione teleologico-naturale della storia umana: cfr. I. Kant, *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, trad. it., in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 29-44; e poi I. Kant, *Critica del giudizio*, trad. it., Laterza, Bari 1997 (in particolare al paragrafo 83 pp. 543-553).

⁴³ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, trad. it., UTET, Torino 1970, p. 210.

laddove questa estinzione non dovesse avvenire, ciò è dovuto soltanto alla limitatezza umana e all'impossibilità di superare in modo definitivo il "male radicale".

Tuttavia, lo statuto di verità della religione, quella autentica, non è considerato da Kant come una questione di pertinenza della sfera privata come immaginato dal pensiero liberale. Per essere più precisi, è naturale che ciò accada nel caso dell'*homo phaenomenon* influenzato dalle "fedi storiche", ma per l'*homo noumenon*, cioè il soggetto "autonomo" sul piano morale, il sistema di credenze che caratterizza le religioni positive tradizionali costituisce un retaggio del passato.

Per concludere, contrariamente a quanto da lui stesso dichiarato, nella riflessione matura di Kant emergono diversi elementi che implicano una presa di posizione teorica rispetto al "nucleo di verità" delle religioni storico-positive proprio perché è la sua stessa concezione morale a richiederlo.

Detto questo, per concludere, è giusto anche osservare come il pregiudizio illuminista di Kant nei confronti delle religioni storiche e del Cristianesimo sia più profondo rispetto alla posizione di Hegel con il quale condivide l'individuazione *del* problema teologico-politico per come ho cercato di delinearlo nelle pagine precedenti. Hegel, infatti, vede nella religione una "figura dello Spirito" e riconosce alle religioni positive una loro validità onto-fenomenologica nel quadro del processo evolutivo umano declinato in termini storico-dialettici. In Kant, invece, l'unica distinzione categoriale valida sul piano ermeneutico è quella che distingue e giudica le religioni e le loro sistema di credenze in base alla loro vicinanza alla morale autonoma.

Ma così procedendo, anche i suoi parziali riconoscimenti nei confronti del ruolo storico del Cristianesimo rispetto alle altre religioni appaiono meno "significativi" rispetto all'opera di decostruzione che inevitabilmente è una componente presente ed imprescindibile dell'opera di Kant e della "storia dei suoi effetti".



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.