

Espaços e Paisagens

*Antiguidade Clássica e Heranças
Contemporâneas*

Vol. II Línguas e Literaturas. Idade Média.
Renascimento. Recepção

Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira,
Paula Barata Dias (Coords.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

ELABORAÇÃO DA LUZ NO ESPAÇO ENTRE A IGREJA VISÍVEL E INVISÍVEL NO PENSAMENTO DE KANT AS RAÍZES PLATÓNICAS E UTÓPICAS DO MODELO ORIGINAL

GIOVANNI PANNO

Abstract

In the *Religion in the limits of the Simple Reason* the kingdom of purpose is the realisation of an ethical/political way open to the one, who achieves to take over his own too-humanity. This happens when the one imitates a model inscribed in the ontological structure of his soul (*Urbild*) – in this case for Kant's text this model is Christus (*Vorbild*) –, at the same time the one participates in the movement of the invisible church, this bypassing the visible church.

This space corresponds to the production of politics and realize the overcoming of politics *in the politics*. In this space religion becomes unnecessary because of her cristallized exterior bond.

The kantian kingdom of purposes has a common foundation in the idea of Good as *epekeina tes ousias*, beyond the Being, as in Plato's political philosophy, in Moro, Campanella and Bacon utopical projects. The aim of this paper is to show that the en-lighting production of moral, political and religious order in Kants project of a new religion is near to the platonical movement of a principle, which must not be resolved in his principiated. The mediation of the figure Christus' shows the same dialectic of platonic ideas as production of light.

Keywords: imagination, Kant, political theology, religion.

Palavras-chave: imaginação, Kant, religião, teologia política.

Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erlöst, vollendet, schafft¹.

0. Utopia e simbolo

La filosofia politica kantiana non offre il modello di una città, né sembra affrontare un progetto che condensi in uno spazio immaginato e immaginario gli esiti per la praxis del suo pensiero. Non vi sono, insomma, né un *Leviatano* né una *New Atlantis* o una *Città del sole*, in cui gli elementi più chiaramente legati alla filosofia pratica/politica e alla filosofia della storia trovino condensazione.

¹ «Solo il Messia stesso compie tutto l'accadere storico, e più precisamente nel senso che egli stesso ne redime, compie e crea la relazione con il messianico stesso» (trad. mia). W. Benjamin (1977), "Theologisch-politisches Fragment", 1974: 203 - 4.

Eppure nel loro complesso la *Kritik der praktischen Vernunft*, la *Rechtslehre* nella prima parte della *Metaphysik der Sitten* e i testi legati alla filosofia della storia offrono un quadro unitario di cui si vuole qui cogliere il precipitato nel testo della *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Il luogo-non luogo in cui si realizza la comunicazione politica è infatti legato all'orizzonte pratico e al contempo religioso, quando si voglia spogliare quest'ultimo della connotazione istituzionale. Per questo motivo l'immagine che voglio offrire dello spazio politico in Kant è quella di una utopia fedele al disegno platonico di Callipoli, e a quanto di quelle che vengono ricordate come utopie politiche vi afferisca². La città platonica *en ourano* è il luogo che produce una tensione realizzativa: non il segno di una fuga dal politico quotidiano, ma la spinta al suo rinnovamento. Allo stesso modo nel testo della *Religione* di Kant vi è un luogo di tensione dell'agire pratico dell'uomo non estrinseco al dominio istituzionale, ma chiamato ad affrancarvisi. Si tratta del punto in cui la chiesa visibile viene superata dalla chiesa invisibile, da quell'*utopia* per eccellenza rappresentata dal dominio dello spirito, ed identificabile con un regno di Dio sulla terra redento dal suo stesso carattere religioso.

Nel presente lavoro discuto la dipendenza delle strutture della storia e della ragione tese a questo fine dallo schematismo dell'analogia, cioè dall'immaginazione capace di mediare come *simbolo*.

L'azione morale è, infatti, dipendente dalla fedeltà ad un modello di comportamento. È l'immaginazione che temporalizza lo *Urbild* da un lato e lega la contingenza dell'azione ad un noumeno, inconoscibile ma stabile, dall'altro. In questa duplice via in cui lo *Urbild* viene rappresentato e l'azione dell'uomo deve conformarvisi la costruzione teologico-politica kantiana sfrutta l'*agathon* di *Repubblica* per superare l'immagine secolarizzata della chiesa a lui contemporanea.

1. Contro il mito dell'età dell'oro, il misticismo e la *Schwärmerey*

Il riferimento all'ideale platonico è chiaro nella discussione riguardante la tensione alla perfezione come tensione necessaria. In una nota di *Der Streit der Fakultäten* Kant cita alcuni progetti utopici, l'Atlantica di Platone (il *Crizia*), l'*Utopia* di Th. More, *Oceana* di Harrington e la Sevarambia di *Allais*. L'utilizzo di queste costruzioni, però, non deve essere quello di un dolce sogno, bensì quello di un limite cui è un *dovere* avvicinarsi (SF A 159).

Se la storia è in progresso verso il meglio, a tale progresso «ognuno è allora chiamato dalla stessa natura a contribuire per la sua parte, secondo le sue forze» (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, MA A27). In questo è evidente il richiamo ad una dimensione politica del divenire storico, una sorta di *ta hautou*

² Sottotraccia agirà qui il confronto con *La città del sole* di T. Campanella, la *New Atlantis* di F. Bacon e *Utopia* di T. More.

prattein platonico (e aristotelico) applicato ad un luogo non geografico, ma temporale, in cui si situa la dimensione della specie.

L'ideale platonico di una *respublica noumenon* non è «vuota chimera» (*Streit der Fakultäten*, SF A155-6), ma si sovrappone e supera il politico legato al fenomeno. L'uomo stesso, infatti, realizza la propria natura nell'uscita da una dimensione *solo* umana, nella direzione del regno dei fini e dell'utilizzo della propria libertà.

Così come non crede agli inizi congetturali, Kant rifiuta le illusorie raffigurazioni [*Schattenbild*] dei poeti, il *Goldenes Zeitalter* dove tutto è disponibile *automaton* (MA A 25). Perché? Come i fantastici viaggi di Robinson mostrano, queste proiezioni della fantasia si riferiscono a desideri superflui, là dove proprio le pretese l'innocenza e la semplicità sarebbero noiose all'uomo. Ma vi è un elemento sotteso a questa immagine: in quanto soggetto di azione morale, il senso dell'agire umano non può che situarsi nel tempo. Per tale ragione Kant si interroga più e più volte sulla possibilità di un progresso nel campo morale all'interno dello scorrere del tempo storico, ma l'immagine ipostatizzata di un'età dell'oro deve essergli sembrata pericolosamente vicina a quella di una pena eterna descritta in *Das Ende aller Dinge*. Se è vero che l'uomo ha bisogno di raffigurarsi un termine alla serie di mali e beni della storia, e pensare che vi sarà un punto di uscita da questa successione, dal punto di vista dell'esperienza sensibile ed intellettuale ogni rappresentazione della fine rischia di cadere nel misticismo. L'istante che segna la fine del mondo sensibile, infatti, deve coincidere con l'inizio di quello intellegibile, e questa compresenza è fonte di difficili contraddizioni in ambito teoretico.

Dei progetti utopici vicini alla matrice platonica Kant riprende, però, e proprio nello scritto *Das Ende aller Dinge*, la figura di un gruppo di saggi impegnati nell'educazione del popolo. L'elemento del consesso filosofico di *Repubblica* e del Consiglio Notturmo delle *Leggi*, presente ad esempio nella figura della Casa di Salomone della *New Atlantis*, interessa la costruzione del passaggio da chiesa visibile alla chiesa invisibile tratteggiato nella *Religione*. All'interno del progresso storico vi sarebbe un'avvicinamento infinito a quella saggezza divina – irraggiungibile – che è la ragion pratica come «capacità di commisurare i mezzi al fine ultimo di tutte le cose, il sommo bene» (EAD A515). I diversi progetti per rendere la religione «schietta e vigorosa» devono portare il popolo a dare ascolto «non solo agli insegnamenti devoti tradizionali, ma anche alla ragione pratica da essi illuminata».

Il cammino di questo *Gemeinwesen* condotto da un gruppo di saggi dovrebbe seguire l'*idea*, il bisogno e l'interesse «nel complesso», anche lasciando illuminare la propria ragion pratica dalle «pie dottrine», ma evitando di affidarsi alla loro autorità. Questo atteggiamento deriva in parte dal rifiuto della differenza fra governanti-governati³. Chi obbedisce alla legge dev'esserne anche legislatore: tale possibilità comporta sul piano pratico il dovere per tutti di tendere ad agire mediante concetti puri della ragione. È naturale che ognuno

³ Cfr. la critica aristotelica alle *Leggi* in *Politica* 1265b18.

sarà legislatore di se stesso, nel momento in cui accetterà la massima universale – ed universalizzante – che si è imposto.

Ma questamassima non corrisponde ad una fantasticheria dell'immaginazione senza il freno della ragion pratica, come quella che immagina l'Apocalissi giovannea. Il forte legame all'elemento filosofico del progetto teologico-politico kantiano esclude proprio la mistica come «Wiederspiel der Philosophie»⁴: essa non consente alcuna dinamica di progresso verso il meglio, ma ferma in un'immagine il desiderio. In questo essa è parallela alla *Schwärmerey*, cioè applicazione dell'immaginazione fuori dal dominio dell'esperienza (*Prolegomena* § 35).

Eppure il rapporto fra immaginazione e religione è più complesso, e l'oggetto religioso sembrerebbe proprio al di fuori del dominio dell'esperienza. Se è vero che la *Phantasie* porta ad una sorta di «*Illuminatism innerer Offenbarung*», quando applicata a cose di religione e non legata a concetti della ragione (SF A 146), Kant la lega sì alla ragione, ma paradossalmente a quell'idea della ragione che indica la destinazione sovrasensibile dell'uomo, cioè l'idea di infinito⁵. L'immaginazione può concorrere, quindi, alla *Aufklärung*, nel superamento di quella minorità «di cui ha colpa l'uomo stesso, soprattutto in cose di religione» (*Was ist Aufklärung*, A 481). Ciò che rende possibile la rappresentazione di un modello da seguire, e segnatamente del modello cristologico, è lo schematismo dell'analogia proprio della *Einbildungskraft*.

2. Platonismo kantiano

Il legame della ragion pratica ad un simbolo rimanda alla fedeltà kantiana al vincolo all'idea, evidente non solo nell'uso del simbolo come esibizione indiretta di un concetto, bensì in quell'ideale regolativo che richiama il Bene platonico, nella misura e nel carattere del suo essere *al di là dell'essere, epekeina tes ousias* (*Resp.* 509 b-c).

L'altro carattere platonico, la figura del gruppo di saggi, non è estrinseca all'economia del percorso kantiano, ma a sua volta è destinata ad assolversi per necessità teoretica. Se permanesse come esigenza istituzionale ripeterebbe l'elemento che Kant vuole sciogliere, quello cioè dell'autorità esterna alla ragion pura pratica. In Platone, con maggiore intensità rispetto a coloro che riprendono il suo percorso nel disegno di *utopie* politiche, si può leggere il tentativo di sottrarre l'elemento filosofico alla sua cristallizzazione di potere. Più importante, però, rispetto a questo elemento, e determinazione essenziale al concetto di utopia, è la ripresa kantiana dell'idea del Bene nella forma dello *Höchstes Gut*⁶. Questa operazione chiede di svincolare l'utilizzo di *utopia* da un'accezione di cattiva infinità. Come *Endzweck aller Dinge*, infatti, il Bene in

⁴ *Vorarbeit zu Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie.*

⁵ Chiereghin 1991: 153.

⁶ Per la considerazione del bene più grande come "hypotiposi simbolica" cf. Langthaler 1991: 383.

Kant è ideale regolativo che spinge l'azione fungendo da punto tensivo, come peraltro mostra il concetto di diritto nella *Rechtslehre*. È non è paradossale che la praticità del tu devi sia propria di un legame fra Bello e Bene, che Kant evidenzia nella *Kritik der Urteilskraft* (§ 59), e richiami il problema platonico di una comunicazione fra le idee, da un lato, ma soprattutto, dall'altro, la funzione architettonica del Bene. Esso funge da riferimento per il cammino morale dell'umanità, ma non è estraneo al cammino individuale, costituisce anzi il correlato di ciò che ogni cittadino proietta all'interno di se stesso (R 174-176).

3. Cristo come modello di mediazione interiore

Come l'idea platonica del bene, lo *Höchstes Gut* ha un correlato teoretico, dalla cui esposizione si evincono alcuni caratteri propri anche dell'ambito pratico.

Nel fenomeno dell'Uomo-Dio, il vero e proprio oggetto della fede beatificante non è ciò che di lui cade sotto i sensi o può essere conosciuto con esperienza; questo oggetto è piuttosto lo stesso modello originario che, insito nella nostra ragione, noi poniamo appunto alla base dell'Uomo-Dio (e ciò avviene perché costui, per quanto è possibile desumere dal suo esempio empirico, viene trovato conforme a tale modello). Perciò la fede beatificante coincide con il principio di una condotta di vita gradita a Dio. [R 174-176, 283⁷]

Del Noumeno si pone come centrale la mancanza di determinazione temporale (Krv B569 e B307), esso, però, così come l'idea, non è presente nella ragion pratica solo in modo anticipatorio e simbolico, perché ciò significa misconoscere proprio il ruolo hegelianamente concreto che ha il *Vorbild* kantiano. Esso è anche *Urbild* perché rimanda ad un originario che è proprio anche dell'uomo. Come l'idea del Bene, la sua rappresentazione figurale va ricomposta *in interiore homine* (R 79-80), in un luogo al contempo soggetto al tempo ed in grado di guardare a ciò che lo affranca da esso. Il campo noumenico dell'uomo è infatti luogo-non luogo della tensione verso la sua libertà, tensione che già la implica. Come dire: nel tempo l'uomo si svincola dal suo essere *nel* tempo. Ma questo non vale per l'uomo singolo, bensì per l'uomo come specie, là dove ci deve essere un garante del comune vincolo allo *Höchstes Gut*. Esso è infatti *Endzweck* e riferimento per tutti gli uomini, ma alla sua atemporalità e stabilità corrisponde la contingenza dei singoli. È qui che

⁷ Seguo qui la traduzione di V. Cicero, indicandone il numero di pagina dopo il riferimento all'edizione tedesca.

lo schematismo dell'analogia assume il suo valore politico: i singoli possono guardare al modello comune, a sua volta dipendente dal Bene.

Con il simbolo di Cristo Kant non vuole rendere visibile, come schema della moralità, il Gesù di Nazareth storico, ma permettere di credere a ciò che simbolizza, al suo «miracolo morale»⁸.

Oggetto della fede beatificante [...] è piuttosto lo stesso modello originario [Urbild] che, insito nella nostra ragione, poniamo alla base dell'Uomo-Dio [...] Perciò la fede beatificante coincide con il principio di una condotta di vita gradita a Dio. [R 174-176, 283]

È in esso che il Cristianesimo conserva, «oltre al grandissimo rispetto che ispira irresistibilmente per la santità delle sue leggi», anche quella *amabilità* [*Liebenswürdigkeit*] della costituzione etica [*sittlichen Verfassung*] fondata nel Cristo (EAD A338). Egli stesso assume i caratteri di una internità all'uomo che pone in secondo piano la sua Persona, estroflettendo sulla storia l'amabilità della *Sache selbst*. Grazie a questo movimento la chiesa visibile si supera in quella invisibile, vero passaggio filosofico-politico della *Religione*, che critica aspramente la feticizzazione del culto, così come in precedenza la *Schwärmerey*⁹.

4. *Liebenswürdigkeit*: persuasione morale Vs coazione legislativa della Chiesa

Cristo *rappresenta* il «padre morale comune ma invisibile» (R 144-146, 245) come immagine di una Chiesa proiettata dentro l'uomo (R 174-5). Il bisogno empirico della rappresentazione e dei segni esterni (ad esempio la Scrittura, R 157-158, 261 e R 162-163, 26) non inficiano, una volta riconosciuti come semplici sostegni, la vitalità di quella «idea sublime di una comunità» che la chiesa, come chiesa invisibile, è chiamata ad inverare (R 140-142, 241).

Dal punto di vista pratico, questa idea ha la sua realtà completamente entro se stessa. La sua sede è infatti nella nostra ragione moralmente legislatrice. Noi dobbiamo conformarci [gemäß] ad essa, ed è perciò necessario che si dia la possibilità di farlo. [R 75-77, 161]

Nel senso della prima critica (A 100) l'applicazione di un'immagine al campo della storia e alla ricerca del Regno di Dio sulla terra (R B131), corrisponde alla richiesta di seguire il modello eterno di Cristo *nel tempo*, rimanda alla produzione di un ideale trascendentale (KRV A572, B600, n.).

Seguendo questo modello originario l'uomo coglie la coerenza di scopo ultimo e scopo finale, di uomo come perfezione della natura e realizzazione

⁸ Dierksmeier 1998: 95. Id., 86-87. Così come nei confronti dell'intellezione dove serve «alla conoscenza intellettuale immediata [unmittelbare Verstandeserkenntnis]» anche in ambito pratico, quindi, il simbolo col tempo deve cadere». *Vorlesungen über die Metaphysik*.

⁹ Cf. MOURA 1998: 78 ss.

della natura umana al di là della natura biologica, nel regno dei fini. Per realizzarsi come moralità l'uomo deve agire nel tempo come se la fine di tutte le cose potesse avvenire ora (EAD A 517).

Il superamento della minorità in cose di religione viene raggiunta dall'uomo in quanto essenza morale *qui ed ora* solo grazie ad una immaginazione temperata con la ragione. Illuminato è l'uomo come plesso di intelletto-ragione, quando è libero nella scelta del fine. In questo senso la proposta del simbolo cristiano non deve limitare l'amabilità del Cristianesimo (R 75-77).

Tale conformazione è a sua volta una sorta di *rivelazione* interiore¹⁰, che deve però paradossalmente venir costruita e coltivata fino a diventare *intenzione* buona. Kant è contrario ad un pensiero della catastrofe, ma non ad una *Revolution* nell'intenzione morale che produce un uomo nuovo, come attraverso «una specie di rinascita, *come* una nuova creazione» (R 53-55, 135). In questo movimento l'uomo nuovo e l'uomo vecchio si sovrappongono, come tempo lineare finito e tempo eterno infinito, in un punto.

Il male, pur radicale, non può essere comunque ammesso da Kant se non come assunzione, da parte dell'uomo, di una massima contraria alla legge morale, e del suo utilizzo come principio di determinazione dell'agire. Inerisce all'uomo un Hang (tendenza) che ha la sua causa originaria anteriormente alla vita [R 44-46, 123], ma non è concepibile, mentre la Anlage (disposizione) originaria dell'uomo – imputata a lui solo, e della cui corruzione è responsabile – è diretta al Bene [R 46-47, 125]. Il luogo utopico della costruzione teologico-politica kantiana è quindi da individuare nel superamento della religione come istituzione, nell'imitazione del modello di Cristo come formazione di un'attitudine costante, un'intenzione. Dell'accezione negativa di utopico rimane certo il fatto che questa intenzione,

che rappresenta [vertritt] la totalità di questa serie infinita di avvicinamenti progressivi, supplisce soltanto l'imperfezione di non essere mai integralmente quello che ci si propone di diventare. [R 85-87, 173]

Bibliografia

Fonti

- W. Benjamin (1974 -), *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
 I. Kant (1900 -), *Akademieausgabe*. Berlin und Leipzig.
 I. Kant (2001), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, trad. it. *La religione entro i limiti della semplice ragione*, a cura di M. Roncoroni, trad. di V. Cicero. Milano, Bompiani.
 Platone (1907), *Platonis Opera*, ed. Ioannes Burnet. Oxford.

¹⁰ *Vorlesungen über die philosophischen Religionslehre, Von der Offenbarung*, ed. Pölitz 1817: 220.

Bibliografia secondaria

- J. Barata-Moura (1998), *O tratado teológico-político de Kant*, in M. J. Carmo Ferreira e L. Ribeiro dos Santos (ed.), *Religião, história e razão da Aufklärung ao Romantismo*. Lisboa 65-97.
- J. Brachtendorf (2002), Kants Theodizee-Aufsatz – Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee, in *Kant-Studien* 93, 57-84.
- G. Cunico (1992), *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*. Genova.
- F. Desideri (1991), *Quartetto per la fine del tempo. Una costellazione kantiana*. Genova.
- C. Dierksmeier (1998), *Das Noumenon Religion. Eine Unersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants*. Berlin.
- F. Menegoni (1988), *Finalità e destinazione morale nella Critica del Giudizio di Kant*. Trento.
- P. Natorp (1903), *Platos Ideenlehre*. Leipzig
- G. Panno (2004), “Crisi di scopo ultimo e scopo finale nell’annuncio di *Das Ende aller Dinge*”, *Studi Kantiani* 17, 47-64.
- A. Philonenko (1986), *La Théorie Kantienne de l’histoire*. Paris.
- L. Tundo (1998), *Kant: Utopia e Senso della Storia*. Bari.