

## DALLA RIVELAZIONE ALLA RIVOLUZIONE:

### La critica della religione in Kant e in Marx<sup>1</sup>

Lea Ypi

#### 1. Sulla religione in Kant e in Marx

Il motto marxiano più conosciuto riguardo al ruolo della religione nella società è che essa fornisce «l'oppio del popolo»<sup>2</sup>. Per Kant, d'altra parte, «la moralità conduce [...] inevitabilmente alla religione»<sup>3</sup>. Nel primo caso la via per l'autentica emancipazione umana sembra richiedere l'abolizione della religione. Nel secondo caso la fiducia stessa nell'emancipazione umana appare indissolubilmente legata a una sua approvazione. Della religione Kant sembra fornire la giustificazione più irrefutabile; Marx ne offre il rigetto più inoppugnabile. Il primo appare deista. Il secondo è ateo. Che cosa hanno in comune i loro modi di considerare la religione?

Vi è una pletora di prove testuali per concludere che la lettura parallela delle analisi della religione di Kant e di Marx è utile soltanto a mettere in evidenza le differenze fra l'idealismo esemplare del primo e il materialismo esemplare del secondo. A livello superficiale la critica di Marx alla religione suona come una diretta confutazione dell'argomento di Kant sulla necessità di una fede pratica, come una messa in ridicolo del ruolo di conforto che Kant sembra assegnarle all'interno dei limiti della ragione. Pertanto non sorprende vedere che, nella misura in cui la letteratura specialistica ha ritenuto opportuno impegnarsi in un confronto fra i due autori, il modo di trattare la religione spesso è rimasto fuori come esempio di un luogo in cui una loro conciliazione è impossibile<sup>4</sup>. In questo scritto vorrei sostenere che

<sup>1</sup> Traduzione di Giuliana Scotto di L. Ypi, *From Revelation to Revolution: The Critique of Religion in Kant and Marx*, pubblicato in «Kantian Review», Cambridge University Press, 4, 22, 2017, pp. 661-681.

<sup>2</sup> K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844), trad. it. *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. III, 1843-1844, pp. 190-204, a p. 191.

<sup>3</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793-1794), trad. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, in I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1970, pp. 317-534, *Prefazione alla prima edizione* (1793), p. 326 (B IX).

<sup>4</sup> Vedi per esempio il contributo di H. Williams, *The Political Philosophies of Kant and Marx*, in «Kantian Review», 4, 22, 2017, pp. 619-640. Ma, per un'interpretazione opposta che mette in luce le affinità fra i due autori e alla

l'atteggiamento di Marx verso il ruolo della fede pratica è molto più ambiguo di quanto non suggerisca l'orientamento dominante. E vorrei suggerire che la critica di Kant alla religione in quello che si ritiene essere il testo in cui se ne giustifica il compito ha molte più implicazioni radicali di quanto di solito non gli si riconosca. Se è ovviamente difficile accantonare differenze rilevanti nel modo di vedere dei due autori (e su questo punto dirò di più nella parte finale di questo scritto), spero che la lettura in parallelo delle loro analisi della religione contribuisca a una valutazione più approfondita delle implicazioni politiche delle riflessioni di Kant sulla religione e sul loro influsso sulla successiva tradizione dell'idealismo tedesco. È importante anche interrogare in modo critico e sollecitare quelle letture di Marx che hanno messo in evidenza il peso del materialismo storico a spese di una analisi più accurata degli assunti morali che ne puntellano l'interesse per l'emancipazione umana<sup>5</sup>.

La ricezione, da parte di autorevoli interpreti, delle rispettive posizioni di Kant e di Marx sulla religione è un utile punto di accesso nei meandri di questo dibattito. Come è noto, *La religione nei limiti della semplice ragione* è stata considerata dalla censura prussiana come un testo che ha fatto un uso scorretto della filosofia per «travisare e svalutare taluni principi e dogmi fondamentali della Sacra Scrittura e della religione cristiana»<sup>6</sup>. A Kant, la cui reputazione era ormai ben consolidata, fu dato l'avvertimento che, «persistendo nella disobbedienza», avrebbe dovuto attendersi «provvedimenti spiacevoli»<sup>7</sup>. Nel caso del giovanissimo Marx vi è stato più che la minaccia di avvertimento. Il suo modo di trattare la religione nella tesi di dottorato, compreso l'aver fatto propria, nella *Prefazione*, la dichiarazione di Prometeo «odio tutti gli dèi», gli è costato la possibilità di proseguire la carriera accademica<sup>8</sup>. Altrove ho discusso con più dettaglio i nessi storici fra gli scritti di Marx e di Kant, inclusa la misura in cui il pensiero del primo è influenzato dal secondo, sia direttamente sia in forma mediata attraverso la filosofia di Hegel<sup>9</sup>. Nel presente scritto mi sta a cuore rilevare

quale debbo molto, vedi anche Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton 1980.

<sup>5</sup> Per una critica più approfondita di questa lettura vedasi anche l'articolo di S.M. Love, *Kant after Marx*, in «Kantian Review», 4, 22, 2017, pp. 579-598.

<sup>6</sup> Cfr. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), trad. it. di D. Venturelli, *Il conflitto delle facoltà*, Morcelliana, Brescia 1994, p. 58.

<sup>7</sup> Vedi il testo della lettera pubblicata in I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), cit., p. 59.

<sup>8</sup> D. McLellan, *Marxism and Religion: A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity*, Macmillan, Basingstoke 1987, p. 9.

<sup>9</sup> L. Ypi, *On Revolution in Kant and Marx*, in «Political Theory», 3, 42, 2014, pp. 262-87.

che cosa fonda e consegue dal loro confronto critico con il pensiero tradizionale sulla religione. La mia tesi è che la critica della religione, sia in Kant che in Marx, sia collegata al tentativo di soppiantare la fede dogmatica e il suo appoggiarsi alla religione rivelata a favore di una forma di fede pratica culminante in una rivoluzione nei comportamenti morali (per Kant) e politici (per Marx). Per fede attiva intendo una forma di fede radicata nello sforzo storico di costruire una comunità etica universale quale condizione di possibilità per il raggiungimento della piena emancipazione umana e la realizzazione del sommo bene nel mondo<sup>10</sup>. Per emancipazione umana intendo la pratica storica, collettiva, di rimozione progressiva degli ostacoli alla piena realizzazione del potenziale morale dell'umanità. Come vedremo brevemente, la maggiore difficoltà di questo proposito riguarda la natura di tali ostacoli. Sia per Kant che per Marx, essi sono irriducibili all'intervento ostile di inclinazioni particolari o all'ostilità di natura, ma sono dovuti a scelte umane volontarie e al modo in cui esse sono trincerate in determinati istituti religiosi, sociali e politici. Questa è la sfida cui intende rispondere l'analisi della religione di Kant e di Marx. La risposta, per entrambi, risiede in una riformulazione radicale del ruolo della fede e la sua subordinazione a un progetto di emancipazione umano da cima a fondo. Mentre la teoria di Kant rimane una aspirazione e in qualche modo è riluttante ad appoggiare l'idea che tale progetto possa mai realizzarsi pienamente in terra, la sua considerazione è un importante punto di partenza per comprendere che cosa sia moralmente in gioco nella posizione molto più esplicitamente politica di Marx.

## 2. Le critiche delle autorità religiose

È piuttosto curioso che non vi sia miglior via, per introdurre il passaggio dalla rivelazione alla rivoluzione, se non ritornare alle os-

<sup>10</sup> La dottrina di Kant del sommo bene è, naturalmente, controversa. Prendo le parti di quegli autori che vedono il concetto come ricollegato a un dovere pratico di promuovere il sommo bene nel mondo e che difendono l'attenzione di Kant verso una analisi secolare piuttosto che teologica soprattutto negli ultimi scritti. Per una importante analisi su questi aspetti vedi A. Reath, *Two Conceptions of the Highest Good in Kant*, in «Journal of the history of philosophy», 26, 1988, pp. 593-619, come anche Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, cit. Per una critica recente che mette in evidenza l'impegno di Kant verso una interpretazione più religiosa, vedi L. Pasternack, *Restoring Kant's Conception of the Highest Good*, in «Journal of the History of Philosophy», 55, 3, 2017, pp. 435-68. Sulla mia analisi di questo concetto vedi L. Ypi, *Natura Daedala Rerum? On the Justification of Historical Progress in Kant's Guarantee of Perpetual Peace*, in «Kantian Review», 2, 14, 2010, pp. 118-48.

servazioni (tristemente) famose di Marx sulla religione come oppio del popolo. Ciò che al primo sguardo sembra una chiara condanna, si rivela una riflessione sfumata sul ruolo della religione in un mondo che non ha ancora conseguito la piena emancipazione umana. La religione, sostiene Marx, è al tempo stesso una riflessione di quel mondo e una protesta contro di esso. O, per dirla diversamente, la religione è «la coscienza di sé e il sentimento di sé dell'uomo che non ha ancora conquistato o che ha già di nuovo perduto se stesso»<sup>11</sup>.

Marx non pensa di esser stato il primo a inaugurare questa critica della religione. Nell'osservare che la critica della religione è il primo passo verso una critica più generale della società, è il «presupposto di ogni critica»<sup>12</sup>, egli la considera un lascito della tradizione filosofica tedesca a lui immediatamente precedente. Secondo questa tradizione, riferisce Marx, «l'uomo fa la religione, e non la religione l'uomo»<sup>13</sup>. È risaputo che le osservazioni di Marx su questo punto sono profondamente influenzate da quelle di Feuerbach e che, nell'allestire la sua critica della religione, Feuerbach stava soltanto offrendo ciò che egli riteneva essere l'interpretazione più plausibile della fenomenologia dello spirito di Hegel nel processo di articolazione del transitare dell'autocoscienza umana attraverso vari stadi storici. Ciò che è meno bene assodato è come i passi avanti sia di Feuerbach che di Hegel sarebbero stati impossibili senza il cambiamento radicale di prospettiva di cui Kant è stato il pioniere. Mi spiego.

Anche per Kant, proprio come per Marx nel passo che ho citato, gli esseri umani fanno la religione, non è la religione a fare gli esseri umani. La religione prospera nella tensione fra consapevolezza dell'essere umano quale unica fonte di valore morale e una valutazione realistica degli ostacoli alla sua piena emancipazione morale. Tanto le istituzioni religiose storiche (in termini kantiani «religioni che tendono a ottenere favori» o «di mero culto») quanto la religione morale («la religione della buona condotta») hanno le loro radici in questa tensione<sup>14</sup>. Ciononostante il modo in cui esse combinano gli elementi di protesta e rassegnazione hanno manifestazioni assai diverse. Nel caso delle religioni di culto, a confronto con le avversità, gli esseri umani si rivolgono alla proiezione di Dio e chiedono la sua assistenza (grazia) mediante l'opera dei suoi intermediari. L'essere umano immagina un mondo in cui «ogni cosa sarebbe di nuovo aggiustata con la mediazione di un altro in sommo favore presso Dio» e «trasferisce a

<sup>11</sup> K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 190.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 374 (B61-B62).

Dio [...] il concetto che ha degli uomini (coi loro difetti)»<sup>15</sup>. Tale proiezione su Dio della risposta alla debolezza della condotta umana costituisce, per un verso, un riflesso dell'impotenza degli umani nel processo di realizzazione dei loro obiettivi morali. Il conforto fornito dalla religione esprime, per dirlo con le note parole di Marx, «il sospiro della creatura oppressa», «lo spirito di un mondo senza spirito»<sup>16</sup>.

Malgrado questa diagnosi, l'effetto delle istituzioni religiose storiche rispetto a tale impotenza dichiarata è in grado di paralizzare l'agire anche in un altro modo. La preoccupazione, per Kant, è che la fede nell'assistenza esterna di questo tipo alimenta un atteggiamento passivo che confida su intermediari istituzionali e sui cosiddetti rappresentanti di Dio per risarcire la mancanza umana di iniziativa. Ciò si limita a consolidare pratiche istituzionali di dominio che promettono la salvezza umana mentre non fanno che soffocare la ricerca attiva del bene, trincerando «l'usurato dominio del clero sulle anime, acquistato facendo credere di avere il possesso esclusivo dei mezzi di grazia»<sup>17</sup>. Alla luce di ciò la critica di Kant relativamente alla natura ipocritica e reazionaria delle religioni di mero culto è implacabile quanto quella di Marx. Nessuno sforzo di emancipazione umana può andare a buon fine fintanto che gli esseri umani si aggrappano all'illusione che una volontà divina possa risarcirli per la debolezza e la corruzione di cui essi soffrono. Tale atteggiamento può soltanto alimentare sottomissione passiva all'ordine costituito, deferenza verso l'autorità e un servilismo ipocritico che minano piuttosto che rafforzare la promozione di fini morali autonomi. «La fede che caratterizza una religione culturale», sostiene Kant, è una fede «da schiavi e da mercenari», dove «le azioni [sono] imposte dalla paura o dalla speranza, che anche un malvagio può compiere»<sup>18</sup>. Tale «pigra e pusillanime maniera di pensare, priva di fiducia in se stessa e del tutto rimessa all'aiuto esterno (in morale e in religione), svingorisce tutte le forze dell'uomo e lo rende indegno di tale aiuto»<sup>19</sup>.

La critica marxiana alla natura consolatoria della religione e ai suoi effetti sull'agire pratico assume una forma analoga. La sua analisi della proiezione su Dio delle qualità proprie degli esseri umani rivela la stessa tendenza a cercare di identificare una forza in grado di risarcire la debolezza e le mancanze che sono tutte troppo umane. Per Marx, nella «regione nebulosa del mondo religioso [...] i prodotti del cervel-

<sup>15</sup> Ivi, pp. 532-533 (B311-B312).

<sup>16</sup> K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, cit., pp. 190-191.

<sup>17</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 532 (B311).

<sup>18</sup> Ivi, p. 442 (B168).

<sup>19</sup> Ivi, p. 377 (B68).

lo umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria»<sup>20</sup>. Sinora entrambi gli autori sono sensibili al contesto in cui emerge quest'illusione e al fatto che essa è, in qualche modo, necessaria. Quando Kant critica le rivendicazioni di una fede storica che è riconnessa ai bisogni puramente pratici della ragione, egli sostiene che un nesso del genere è «in conformità alla inevitabile limitatezza della ragione umana»<sup>21</sup>. Per Marx i limiti epistemici che Kant mette in luce sono alla fine dipendenti da limiti socio-strutturali – un punto su cui dovrò tornare. Sinora anche egli intende che «è necessario che [...] l'uomo si raffiguri in modo religioso, di fronte a sé, le sue forze intellettuali come potenze indipendenti»<sup>22</sup>. E come Kant egli mostra di apprezzare una forma di fede che si libera dall'ossequio alle autorità nella direzione della fede pratica.

Un esempio paradigmatico della sovrapposizione fra i due autori è nella loro analisi del protestantesimo. Marx apprezza Lutero per aver impiantato i semi del passaggio da una religione di culto a una religione del cuore. Lutero, sostiene Marx, «vinse la servitù per devozione mettendo al suo posto la servitù per convinzione» e anche se «il protestantesimo non fu la vera soluzione, fu tuttavia la vera impostazione del problema». La questione reale, afferma Marx, a quel punto non era più «che il laico lottasse contro il prete al di fuori di lui, ma contro il suo proprio prete interiore, contro la sua natura pretesca»<sup>23</sup>. Per Marx il maggior lascito di Lutero e della Riforma è stato iniziare una rivoluzione della coscienza che ha liberato gli esseri umani dalla deferenza religiosa alle autorità esteriori. Ma Marx è anche consapevole che «Lutero ha spezzato la fede nell'autorità, restaurando l'autorità della fede». Secondo le parole di Marx, Lutero «ha trasformato i preti in laici trasformando i laici in preti. Egli ha liberato l'uomo dalla religiosità esteriore, facendo della religiosità l'interiorità dell'uomo. Ha emancipato il corpo dalle catene ponendo in catene il cuore»<sup>24</sup>.

Anche per Kant il passaggio dalla religione come servilismo nei confronti di autorità esteriori a una forma di fede pratica che segue (piuttosto che condizionare) il dovere dell'essere umano di agire in

<sup>20</sup> K. Marx., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Band I* (1867), trad. it. di D. Cantimori, *Il Capitale. Critica dell'economia politica, Libro I. Il processo di produzione del capitale. Merce e denaro, Denaro e capitale, Il plusvalore assoluto*, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 86.

<sup>21</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 442 (B167).

<sup>22</sup> K. Marx, *Erstes Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses* (1933), trad. it. di M. Di Lisa, *Risultati del processo di produzione immediato. Capitolo VI del Libro I del «Capitale»*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 94.

<sup>23</sup> K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 198.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

conformità con la legge morale è un passo importante nella transizione dalla religione istituzionalizzata a quella morale. E mentre è certamente possibile tracciare certe affinità filosofiche fra la religione del cuore di Kant e quella di Lutero<sup>25</sup>, Kant è stato cauto proprio quanto Marx nella sua valutazione complessiva del protestantesimo come fede ecclesiastica e del suo contributo a questo passaggio. La chiesa protestante per Kant è sorta come quella cattolica per il suo «spirito gretto» quando protestava contro le pretese di quest'ultima a una fede «universalmente obbligatoria», «benché sarebbe lieta di metterle in pratica se lo potesse»<sup>26</sup>. Per usare le parole di un autore recente, «il pensiero di Kant ha poco in comune con la religione strettamente biblica di Lutero, Calvino e Zuinglio, e ha ancor meno in comune con il loro agostinismo e la loro deprecazione della ragione umana»: il suo è stato più «lo spirito di Erasmo e di Niccolò Cusano che quello di Lutero e Calvino»<sup>27</sup>.

Si potrebbe essere tentati di sostenere che la critica di Marx possa applicarsi tanto al tipo di fede morale che Kant difende accuratamente nella sua analisi della religione, quanto alla religione protestante della convinzione che alla fine asservisce l'essere umano a se stesso. Per Marx «la religione è soltanto il sole illusorio che si muove intorno all'uomo, fino a che questi non si muove intorno a se stesso»<sup>28</sup>. Ovviamente Kant non si è mai spinto così in là come il giovane Marx nell'articolare l'istanza per «eliminare la religione», l'invito ad «abbandonare le illusioni» sulla condizione umana come «esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni»<sup>29</sup>. L'epoca in cui scriveva era molto diversa da quella di Marx e l'orientamento verso l'azione politica, che pervade gli scritti di Marx, in Kant è soltanto un germe. Il processo sostenuto da Kant non era quello di una radicale abolizione ma di un invito ad abbandonare gradualmente un insieme di credenze irrazionali a vantaggio di una fede più razionale (qualcosa cui anche il Marx maturo farà ritorno). Ma nessuno più di Kant è stato pioniere nello sperimentare la prospettiva copernicana che anima la critica di Marx alla religione, una critica che a sua volta è centrale per lo studio della fondazione dell'agire umano e delle sue implicazioni storiche. Kant ha avviato il tipo di rivoluzione filosofica che, iniziando da una critica radicale della religione istituzionale, culmina con

<sup>25</sup> Per una prima discussione classica vedi F. Paulsen, *Kant, Der Philosoph Des Protestantismus*, in «*Kant Studien*», 4, 1900, pp. 1-31.

<sup>26</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 435 (B157).

<sup>27</sup> A.W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca, p. 197.

<sup>28</sup> K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 191.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

l'affermazione che «la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso»<sup>30</sup>. Egli è stato il primo filosofo tedesco a insistere che solamente una fede pura, «che si fonda interamente sulla ragione, può essere riconosciuta come necessaria»<sup>31</sup> ed è in grado di contribuire al compito di emancipazione morale che la filosofia pratica ha assunto su di sé. Egli ha anche chiarito che di per sé la moralità «non ha [...] bisogno (sia oggettivamente, per ciò che concerne il volere, sia soggettivamente, per ciò che concerne il potere) del sostegno della religione»<sup>32</sup>. E mentre anche Kant riconosce che le religioni storiche contengono un fondo di fede razionale per ragioni contingenti, e dovute «alla inevitabile limitatezza della ragione umana», pure mette in guardia i propri lettori a rimanere coscienti della loro contingenza. L'atteggiamento adeguato riguardo alle religioni storiche è pertanto di interpretarle come se presupponessero «il principio che prescrive loro di avvicinarsi sempre più alla fede religiosa pura per potere, alla fine, fare a meno di tale veicolo»<sup>33</sup>. Dato che la rivelazione, afferma Kant, può essere intesa come comprendente «la ragione razionale pura», è plausibile «partire dalla rivelazione ammessa come tale» e «considerare la rivelazione in quanto *sistema storico*, nei suoi concetti morali, semplicemente in modo frammentario, per vedere se, per questa via, si è ricondotti al medesimo *sistema razionale* puro della religione»<sup>34</sup>.

Questa difesa della pretesa che le religioni istituzionalizzate sembrano avere uno scopo storico se valutate dal punto di vista dei bisogni e delle richieste proprie dell'umanità rende Kant il padre fondatore del movimento filosofico tedesco che Marx celebra per aver articolato una critica «radicale» (nel senso di afferrare le radici di una questione) della religione che termina con la dottrina che «l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema»<sup>35</sup>. Parimenti, la contestualizzazione di Kant del motivo e dello scopo delle autorità religiose alla luce dei limiti della ragione umana ci aiuta ad affrontare un tema di somma importanza per il pensiero idealista tedesco più maturo: il superamento (o per dirla con Hegel, l'*Aufhebung*) della religione nella filosofia e il ruolo di virtù attiva nel promuovere questa transizione. È a quest'ultima questione che ora vorrei rivolgermi.

<sup>30</sup> Ivi, p. 197.

<sup>31</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 441 (B167).

<sup>32</sup> Ivi, p. 323 (BIII-BIV).

<sup>33</sup> Ivi, p. 442 (B167-B168).

<sup>34</sup> Ivi, p. 333 (BXXI-BXXII), corsivi nel testo.

<sup>35</sup> K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 197.

### 3. Male, alienazione e libertà

Le osservazioni di Kant sul ruolo delle religioni storiche in rapporto allo sviluppo di una pura fede di ragione illumina ciò che è in gioco nell'elogio di Marx della critica radicale della religione sviluppata dalla corrente più progressista della tradizione filosofica tedesca a lui immediatamente precedente. Il merito del protestantesimo, per come lo vede Marx, è stato la distruzione della deferenza alla tradizione istituzionalizzata nella direzione di coltivare la religione del cuore, una fede interiore in Dio senza alcun bisogno di mediazione esterna. Il merito della filosofia tedesca è stato quello di fare proprio di questa idea di Dio una funzione dei bisogni e delle pretese dell'umanità, il suo sforzo di dare prevalenza alla virtù attiva rispetto all'importanza della grazia celeste. Come dice Marx, mentre il protestantesimo ha trasformato tutti i laici in preti, il compito della filosofia tedesca è stato la «trasformazione filosofica dei preteschi tedeschi in uomini», ciò che «emanciperà il popolo»<sup>36</sup>. Per lui la critica radicale della religione culmina in un'enfasi sulla libertà umana come riflessa nell'«imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole»<sup>37</sup>.

Mettiamo per il momento fra parentesi l'analisi della forma specifica che questa critica della dominazione assume negli scritti di Marx per concentrare l'attenzione su alcuni parallelismi con il modo in cui Kant considera la libertà. Si noti come anche per Kant il problema della religione sorge nel contesto di un'analisi della libertà umana quando un essere umano morale inizia a riflettere sulla questione di «quale mondo egli *creerebbe* sotto la guida della ragione pratica se ne avesse la possibilità»<sup>38</sup>. Quest'idea che «ognuno debba proporsi come fine ultimo il maggior bene possibile nel mondo», è, afferma Kant, una «proposizione [...] oggettivamente pratica, proposta dalla pura ragione»<sup>39</sup>. Ma il dovere di realizzare il sommo bene possibile deve fare i conti con la tendenza antropologica dell'essere umano a compiere azioni che sono «così fatte che se ne può desumere che in lui ci sono massime cattive»<sup>40</sup>. Questa tendenza al male e a minare la realizzazione delle disposizioni morali è il principale ostacolo all'emancipazione morale dell'umanità.

<sup>36</sup> Ivi, p. 198.

<sup>37</sup> Ibidem

<sup>38</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 325 (BVIII), corsivo nel testo.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 326-327 (BXI).

<sup>40</sup> Ivi, p. 338 (B5).

È importante notare che la radice di ciò che Kant chiama male non ha assolutamente nulla a che fare con la *natura* intesa come qualcosa di esteriore agli esseri umani quanto piuttosto con il loro proprio potere di scelta. Come dice Kant, «il fondamento del male non può risiedere in un oggetto *determinante* il libero arbitrio per inclinazione, in un impulso naturale, ma solo in una regola che il libero arbitrio dà a se stesso per l'uso della propria libertà»<sup>41</sup>. Invero, insiste Kant, sarebbe futile indagare ulteriormente se qualcos'altro di diverso dalla capacità propria dell'essere umano di adottare massime particolari sia alla base di questa scelta dal momento che «se questo principio, in ultima analisi, non fosse più una massima ma un semplice impulso naturale, l'uso della libertà potrebbe essere ridotto interamente a determinazione di cause naturali; il che la contraddice»<sup>42</sup>. Pertanto l'ostacolo principale all'emancipazione umana e alla realizzazione del sommo bene nel mondo, la tendenza al male, «non può [...] concernere che il potere morale del libero arbitrio»<sup>43</sup>. Le inclinazioni possono soltanto rendere più «ardua l'*esecuzione* delle massime buone in contrasto con esse» ma il «vero male consiste invece nel non voler resistere alle inclinazioni, quando spingono alla trasgressione, ed è questa intenzione il vero nemico»<sup>44</sup>.

Atti di libera volontà piuttosto che inclinazioni naturali sono pertanto il primo intoppo all'emancipazione umana e alla realizzazione da parte degli esseri umani del sommo bene nel mondo. Per principio la specie umana è in grado di darsi e perseguire fini morali che fanno guadagnare ai suoi membri il titolo di «signore della natura» e li pongono al centro di un sistema teleologico dove i fini di natura sono subordinati ai loro scopi morali<sup>45</sup>. Ma in pratica, e sin troppo spesso, le decisioni che prendono gli umani sono contrarie alla loro vocazione morale. Prova di tale tendenza corrotta al male è fornita dalla pletora di esempi «che l'esperienza ci mette sotto gli occhi nelle faccende umane», sia nelle cosiddette società civilizzate sia al di fuori di queste. Crudeltà immotivata, falsità, ipocrisia, ostilità reciproca – tutto ciò indica, per Kant, «vizi della cultura e della civiltà (i più umilianti di tutti) in numero sufficiente perché si distolga lo sguardo dalla condotta degli uomini»<sup>46</sup>. La lista kantiana dei mali della civiltà si sovrappone a

<sup>41</sup> Ivi, p. 339 (B7), corsivo nel testo.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ivi, p. 351 (B25).

<sup>44</sup> Ivi, p. 378 (B69).

<sup>45</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), trad. it. di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, Rizzoli, Milano 1995, vol. II, § 83, p. 743.

<sup>46</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 353 e p. 354 (B28 e B29).

quella di Marx, così come anche la sua denuncia della «miseria dorata» e della «ineguaglianza fra gli uomini» e la sua critica delle società commerciali ove «il maggior numero provvede alle necessità della vita [...] per la comodità e l'agio di altri [...] e viene mantenuto da quelli in uno stato di oppressione, lavoro duro e poco godimento»<sup>47</sup>. Egli sostiene inoltre che «la brama di onori, di dominio e di averi, principalmente in coloro che hanno in mano il potere» rendono la guerra, quale situazione direttamente antitetica all'emancipazione umana, pressoché «inevitabile»<sup>48</sup>. Essi sembrano condannare alla condizione di «mera fantasia» sia il «chiliasmo filosofico, che spera in uno stato di pace perpetua», sia «il chiliasmo teologico, che aspetta il miglioramento morale totale dell'intero genere umano»<sup>49</sup>.

Per Kant il tipo di volontà che necessita di essere combattuta attivamente sulla via della realizzazione dell'emancipazione umana è fatto umano. Risulta dalla tendenza al male che vizia il potere di scelta degli umani ed è evidente nelle istituzioni e nelle pratiche che danno forma alle vite umane e che anche richiedono una radicale rimessa in forma. Abbiamo visto che per Marx, raccogliere l'imperativo categorico implicito nella critica filosofica tedesca della religione pretende dagli esseri umani che essi rovescino «tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole»<sup>50</sup>. La differenza fra bene e male non risiede nella differenza fra gli stimoli che gli esseri umani incorporano nelle loro massime, ma nel modo in cui essi sono subordinati gli uni agli altri, ovvero, per dirla con Kant, nel modo in cui uno dei due esseri umani «fa la condizione dell'altro»<sup>51</sup>. Ma se la dominazione si riflette nell'adozione di una massima contraria agli scopi morali, è anche chiaro che il dominio non annulla il potere della legge morale. Invero, anche il peggior essere umano, sostiene Kant, «non trasgredisce mai la legge morale per semplice spirito di rivolta»<sup>52</sup>. Questo è anche il motivo per cui combattere il male è un dovere storico della specie umana. Dal momento che il male si rinviene negli esseri umani in quanto agiscono liberamente, afferma Kant, de-

<sup>47</sup> I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., vol. II, § 83, p. 747. Per una più ampia discussione su questo punto vedi anche L. Ypi, «Commerce and Colonialism in Kant's Philosophy of History», in K. Flikschuh e L. Ypi (a cura di), *Kant and Colonialism: Historical and Contemporary Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 99–126.

<sup>48</sup> I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., vol. II, § 83, p. 749.

<sup>49</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 355 (B31).

<sup>50</sup> K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 198.

<sup>51</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 357 (B34).

<sup>52</sup> Ivi, p. 356 (B33).

ve essere parimenti possibile per loro superarlo mediante le nostre azioni (*muß es zu überwiegen möglich sein*)<sup>53</sup>.

Naturalmente Kant mette anche in evidenza che oltre a essere *imputabile*, il male è *radicale*, e in questo senso forse non si può sperare di estirparlo completamente<sup>54</sup>. La sua posizione qui è diversa da quella di Marx e la sua concezione della volontà umana nella sua relazione con le circostanze esteriori è più pessimista. Marx è non interessato alla metafisica del male e alla sua relazione con la libera volontà ma alla critica delle società commerciali moderne e della corruzione, dell'egoismo e della crudeltà associate con le disegualianze che essi generano. Ciononostante, anche nel suo caso, la dominazione è fatta dall'uomo e costituisce uno dei principali ostacoli alla libertà. Come nel caso di Kant, gli ostacoli alla libertà divengono trasparenti mediante l'analisi delle istituzioni e delle pratiche sociali che danno forma alla co-esistenza umana e costituiscono una delle principali fonti di rivolgimento politico e conflitto sociale. Interessante qui è mettere in evidenza la relazione fra questa diagnosi e il ruolo della libertà umana nell'analisi marxiana dello sviluppo della specie umana. A tale riguardo centrale è una certa interpretazione della tensione fra il potenziale morale della specie umana e gli ostacoli storici che impediscono la realizzazione di tale potenziale. Abbiamo visto che per Kant l'essere umano ha titolo per essere considerato uno scopo ultimo della natura a condizione «di sapere e volere dare ad essa e a sé stesso un riferimento finalistico tale da poter essere autosufficiente, indipendentemente dalla natura»<sup>55</sup>. Ciò che ostacola questo potenziale è il modo in cui gli esseri umani finiscono per preferire massime egoistiche o corrotte rispetto a quelle morali, in virtù dell'amore di sé o come risultato di pratiche e abitudini che favoriscono invidia, corruzione, disegualianza e sete di potere.

Anche per Marx la libertà della specie umana consiste nella capacità degli esseri umani di subordinare la natura e porre dei fini per se stessi. Nelle sue parole, opponendo gli animali agli esseri umani, «l'animale fa immediatamente uno con la sua attività vitale, non si distingue da essa». Ma l'essere umano, d'altra parte, «fa della sua attività vitale stessa l'oggetto del suo volere e della sua coscienza». È esattamente questo ciò che lo contraddistingue come un «ente generico», non è meramente la capacità di utilizzare mezzi per fini in generale, ma precisamente è un «ente consapevole, cioè ha ad oggetto la sua propria vita» in quanto ente generico e «[s]oltanto per questo la sua

<sup>53</sup> Ivi, pp. 357-358 (B35).

<sup>54</sup> Ivi, p. 357 (B35).

<sup>55</sup> I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., vol. II, § 83, p. 743.

attività è libera attività»<sup>56</sup>. Un animale, afferma Marx, «produce solo sotto il dominio del bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce anche libero dal bisogno fisico e produce veramente soltanto nella libertà dal medesimo»<sup>57</sup>. Ciò muta la percezione di se stessi e degli altri membri della specie umana, la percezione autocosciente degli umani di sé stessi. Ciò che distingue la specie umana è la sua capacità a relazionarsi a fini in generale in un modo che non è determinato da costrizioni naturali. È mediante questa relazione che si manifesta la libertà eccezionale degli esseri umani nello scegliere fini indipendentemente dalla natura. Per usare le parole di Marx, «[l]’uomo fa della sua attività vitale stessa l’oggetto del suo volere e della sua coscienza»<sup>58</sup>. Questa capacità a rendere la propria vita oggetto della propria volontà e conoscenza è ciò che contraddistingue un ente generico dall’attività meramente animale. È l’unico motivo per cui «la sua attività è libera attività»<sup>59</sup>.

Centrale per l’analisi di Marx è qui il divario fra il potenziale riconoscimento dell’ente generico nell’attività umana e la distorsione di questo potenziale quale risultato di particolari pratiche sociali e decisioni umane. La critica di Marx alle società commerciali nei *Manoscritti economico-filosofici* intende illustrare precisamente come la libertà degli esseri umani in quanto enti generici sia pervertita nel modo in cui le relazioni lavorative in condizioni di produzione capitalistiche corrompono la relazione degli esseri umani con i fini in generale e reciprocamente con gli altri in quanto fini a se stessi. La categoria marxiana del lavoro alienato si alimenta nel divario fra potenziale umano e realtà umana quando arriva alle costrizioni che stanno sullo sfondo e informano la selezione dei fini in generale (ovvero, per dirla con Kant, l’adozione di massime per l’agire) e al riconoscimento di questi fini in quanto risultato di libera scelta. Il lavoro alienato appare quando il lavoratore si relaziona al *prodotto del suo lavoro* in quanto oggetto *alieno*. Il lavoro alienato è il tipo di lavoro che crea un mondo che il lavoratore non riconosce come mondo del suo proprio fare<sup>60</sup>. Quanto più, dice Marx, «l’operaio si consuma nel lavoro tanto più acquista potenza il

<sup>56</sup> K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1932), trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. III, 1843-1844, pp. 249-376, I *Manoscritto*, pp. 249-309, a p. 303.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Per una discussione ulteriore di questo punto e alcuni importanti paralleli con la teoria di Kant vedi anche la trattazione dell’alienazione ad opera di R. Forst, *Noumenal Alienation: Rousseau, Kant and Marx on the Dialectics of Self-Determination*, in «Kantian Review», 4, 22, 2017, pp. 523-551.

mondo estraneo, oggettivo, ch'egli si crea di fronte, e tanto più povero diviene egli stesso, il suo mondo interiore, e tanto meno egli possiede»<sup>61</sup>. Il lavoro alienato è diretto alla mera soddisfazione dei bisogni di qualcuno che in tal modo degrada «la libera attività [dell'uomo] ad un mezzo» e «fa della vita generica dell'uomo il mezzo della sua esistenza fisica»<sup>62</sup>. Mentre l'agire libero di un ente generico consiste nell'assoggettare il mondo esterno alla volontà e coscienza degli esseri umani, il lavoro alienato «rovescia il rapporto, nel senso che, l'uomo, precisamente in quanto è un ente consapevole, fa della sua attività vitale, della sua *essenza*, un solo mezzo per la sua esistenza»<sup>63</sup>.

Inoltre, sia per Kant che per Marx, l'ostacolo primario all'emancipazione umana consiste nell'impedire il libero sviluppo degli esseri umani, inteso come la capacità di darsi fini e perseguirli indipendentemente dalla natura e in conformità con la loro intelligenza e volontà buona. Questo ostacolo è fatto umano, non è *assolutamente* dovuto all'effetto di inclinazioni naturali. La tendenza al male, mette in evidenza Kant, «non può quindi concernere che il potere morale del libero arbitrio»<sup>64</sup>. Per comprendere il modo in cui ostacola l'azione umana libera ci occorre analizzare la relazione della volontà umana con il mondo esterno e le condizioni di fondo quando determinate decisioni vengono adottate. Per Kant l'analisi di tali condizioni fondo assume la forma di un'esplorazione della umana «tendenza al male», laddove «tendenza» indica il «fondamento soggettivo della possibilità di un'inclinazione (di un desiderio abituale, *concupiscentia*) in quanto questa inclinazione è casuale per l'umanità in generale»<sup>65</sup>. Tale tendenza è articolata in gradi, può spiegarsi come fragilità della volontà umana, mancanza di purezza nel perseguimento di obiettivi morali, o malvagità nel pervertirne attivamente il corso<sup>66</sup>. E ancora, tutto ciò, insiste Kant, affligge gli esseri umani nella misura in cui essi vivono reciprocamente associati: deriva «non tanto dalla natura rozza di chi vive separato dagli altri», ma piuttosto a partire dal confronto con altri esseri umani «coi quali si è in rapporto o in società»<sup>67</sup>. L'essere umano è povero, sostiene Kant, in maniera rousseauiana, «soltanto perché teme che gli altri uomini possano considerarlo povero e disprezzarlo a causa di ciò»<sup>68</sup>. La società civile è la condizione sociale in cui

<sup>61</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, I *Manoscritto*, cit., p. 298.

<sup>62</sup> Ivi, p. 304.

<sup>63</sup> Ivi, p. 303.

<sup>64</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 351 (B25).

<sup>65</sup> Ivi, p. 348 (B20-B21).

<sup>66</sup> Ivi, p. 349 (B21-B22).

<sup>67</sup> Ivi, p. 417 (B128).

<sup>68</sup> Ivi, pp. 417-418 (B128).

«l'invidia, l'ambizione, l'avarizia e le inclinazioni cattive che si accompagnano ad esse aggrediscono la [...] natura [dell'uomo], in sé moderata, appena vive in mezzo agli uomini»<sup>69</sup>.

Per Marx l'analisi va molto oltre e assume la forma di un'esplorazione delle più specifiche condizioni sociali in base alle quali queste disposizioni prosperano. La lotta per le risorse, il desiderio di profitto, l'analisi dello sforzo per realizzare certe inclinazioni umane sono tutti i mali associati al trionfo della società civile nelle situazioni sociali moderne e distorcono lo scopo morale dell'essere umano in quanto ente generico. Nelle parole di Marx la «somma di forze produttive, di capitali e di forme di relazioni sociali, che ogni individuo e ogni generazione trova come qualche cosa di dato, è la base reale di ciò che i filosofi si sono rappresentati come "sostanza" ed "essenza dell'uomo", di ciò che essi hanno divinizzato e combattuto»<sup>70</sup>. Come possiamo vedere, la discussione della relazione fra moralità e società qui è alquanto diversa, dal momento che per Kant la questione è quella della radicale «tendenza al male» della volontà, mentre Marx concentra la sua attenzione sull'alienazione quale condizione della modernità. Ciononostante, in entrambi i casi l'analisi rivela anche come il libero perseguimento di fini morali sia impedito da scelte umane immorali e modi di organizzare le relazioni umane che li ostacolano attivamente o ne distorcono il corso. E ciononostante, poiché l'ostacolo all'emancipazione umana è, tanto in Kant che in Marx, dipendente dall'azione umana, il tipo di impedimento alla libertà che entrambi mettono in evidenza in linea di massima può essere domato (Kant) o superato (Marx). E in entrambi i casi il modo di raggiungere questi obiettivi di emancipazione è attraverso la lotta attiva e la creazione di una comunità etica, di portata cosmopolita, ancorata al cambiamento politico (se non interamente riducibile ad esso) e intesa come impresa storica collettiva mediante la quale i comportamenti e le disposizioni umane sono rivoluzionati. La sezione seguente spiega come.

<sup>69</sup> Ivi, p. 418 (B128). Per una discussione più ampia di questi aspetti vedi anche A.W. Wood, «Kant's Historical Materialism», in J. Kneller e S. Axinn (a cura di), *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*, SUNY Press, Albany 1998 e L. Ypi, *Natura Daedala Rerum? On the Justification of Historical Progress in Kant's Guarantee of Perpetual Peace*, in «Kantian Review», 14, 2, 2010, pp. 118-48.

<sup>70</sup> K. Marx, F. Engels, *Die Deutsche Ideologie. Zur Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1845-1846), trad. it. *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972, 1845-1846, pp. 7-574, a p. 39.

#### 4. «Il Regno di Dio è giunto in mezzo a noi»

Le sezioni precedenti mettono in evidenza come sia Kant che Marx ricasino la religione istituzionalizzata nel nome di una interpretazione radicale della specie umana in quanto essenzialmente libera e padrona del suo destino, senza il bisogno di padroni esterni a determinare il corso d'azione. Comunque entrambi insistono sul fatto che gli esseri umani sono parimenti inclini ad applicare la propria facoltà di scegliere per perseguire fini immorali, distorcendo in tal modo l'azione libera e ostacolando il pieno sviluppo dell'ente generico (ovvero, per Kant, la realizzazione del sommo bene nel mondo). Pertanto per entrambi la sfida principale dell'emancipazione umana è restringere il divario fra ciò che gli esseri umani sono in condizioni sociali particolari e ciò che essi dovrebbero essere. Ma come è possibile che coloro che sono inclini a tale perversione abbiano anche il compito di porvi rimedio? Se gli esseri umani sono alienati, come possono superare l'alienazione? Per dirla con le celebri parole di Kant, «come potrà dare frutti buoni un albero cattivo»?<sup>71</sup>.

Per Kant la risposta si trova nel fatto che, siccome l'essere umano si trova nella situazione attuale a causa della sua propria colpa, «egli è tenuto a fare ogni sforzo possibile per uscirne»<sup>72</sup>. Ma dal momento che l'ostacolo diviene particolarmente ingestibile quando gli esseri umani si trovano a vivere in associazione con altri, la soluzione dovrà anche essere collettiva, o altrimenti la specie umana si troverà costantemente nel pericolo di una ricaduta. Come dice Kant, per uscire da una situazione nella quale la massima malvagità prevale su quella buona, è richiesto uno sforzo collettivo, che conduca alla instaurazione di «una società mirante esclusivamente e propriamente a impedire questo male» e che formi «una unione permanente durevole in costante ampliamento, impostata semplicemente sul mantenimento della moralità, che si opponga al male con le forze riunite»<sup>73</sup>.

Per Marx, dunque, l'accento posto sul potere di critica, l'insistenza teoretica sulla capacità degli umani, in linea di massima, di liberarsi dalla loro condizione di dipendenza, non è sufficiente: «l'arma del criticismo, non può, ovviamente, soppiantare il criticismo delle armi; la forza materiale deve essere rovesciata mediante la forza materiale». Ma, in modo interessante, Marx insiste che anche la teoria «diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse»<sup>74</sup>. Vi sono qui affinità rilevanti con l'analisi kantiana della virtù che possie-

<sup>71</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 366 (B49).

<sup>72</sup> Ivi, p. 417 (B128), corsivo nel testo.

<sup>73</sup> Ivi, p. 418 (B129).

<sup>74</sup> K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 197.

de una componente attiva, una componente che contiene il fondamento per lottare contro il male e che richiede gli sforzi concertati di tutti gli esseri umani per radunarsi sotto la bandiera della virtù «come segnale di raccolta per quanti amino il bene e perché infine si trionfi del male e dei suoi assalti incessanti»<sup>75</sup>. Come dice Kant, «per divenire un uomo moralmente buono non [basta] lasciar sviluppare senza ostacoli il germe del bene insito nella nostra natura; ma [è] anche indispensabile lottare contro la causa del male che contrasta con questo germe e si trova essa stessa dentro di noi»<sup>76</sup>.

Per Kant il tipo di comunità responsabile della promozione di una lotta collettiva contro la dominazione ad opera del principio del male è «una comunità etica», e nella misura in cui i principi che essa chiede agli esseri umani di sottoscrivere sono pubblici e prendono la forma di «leggi della virtù», essa può dirsi «uno stato etico». Uno stato etico presenta rilevanti analogie con uno stato politico. In primo luogo, proprio come lo stato politico, esso si fonda sulla necessità di superare lo stato (etico) di natura, una condizione nella quale «ognuno dà a se stesso la propria legge e non esiste legge esterna a cui egli si riconosca assoggettato assieme a tutti gli altri»<sup>77</sup>. In secondo luogo, proprio come con lo stato politico, la necessità di uno stato etico è innescata dal riconoscimento dell'insufficienza percepita dei soli sforzi individuali nella loro lotta contro la dominazione e il bisogno di coordinamento e continuità per sostenere tali sforzi collettivamente. In terzo luogo, proprio come nel caso dello stato politico di natura è un dovere degli esseri umani abbandonare tale condizione ed entrare in una comunità giuridica, nel caso della comunità etica è un dovere diventare membro di una comunità che promulghi leggi di virtù<sup>78</sup>.

Ma vi sono anche rilevanti differenze. La prima riguarda la giustificazione della coercizione. Mentre una comunità politica impiega la coercizione per assicurare l'adempienza, costringere i cittadini ad aderire a una comunità etica contraddirebbe i fini etici, «dato che questa

<sup>75</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 418 (B129).

<sup>76</sup> Ivi, p. 377 (B67).

<sup>77</sup> Ivi, p. 420 (B131).

<sup>78</sup> Ovviamente la mia interpretazione qui mette in evidenza la natura secolare della comunità etica nel quadro della *Religione* di Kant. Benché tale interpretazione sia contestata (per le critiche vedi S. Palmquist, *Kant's Religious Argument for the Existence of God: The Ultimate Dependence of Human Destiny on Divine Assistance*, in «Faith and Philosophy», 26, 2009, pp. 3-22. e L. Pasternack, *Restoring Kant's Conception of the Highest Good*, cit.), non sono la sola a sostenerla. Per una ricostruzione laica che sento vicina vedi A. Reath, *Two Conceptions of the Highest Good in Kant*, cit., pp. 606-7 e A.W. Wood, *Religion, Ethical Community and the Struggle against Evil*, in «Faith and Philosophy», 17, 2000, pp. 498-511.

presuppone l'assenza di ogni costrizione nel suo stesso concetto»<sup>79</sup>. Secondariamente, mentre una comunità politica richiede un legislatore (*Gesetzgeber*) sovrano il cui potere esecutivo riflette l'autorità legislativa suprema del popolo unito in una collettività politica, una comunità etica poggia sull'idea di qualcuno «altro dal popolo», cioè sull'idea di Dio quale «legislatore supremo di una comunità etica» (*oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens*) ovvero «sovrano morale del mondo» (*moralischen Weltherrscher*)<sup>80</sup>. Terzo, vi è una differenza di portata. Una comunità politica è sempre una società parziale con una localizzazione particolare e una giurisdizione circoscritta. D'altra parte, dato che «i doveri morali concernono l'intero genere umano, il concetto di comunità etica si riferisce sempre all'ideale di una totalità che abbraccia tutti gli uomini e differisce così dal concetto di comunità politica»<sup>81</sup>. Ciò implica che ogni moltitudine particolare di esseri umani uniti per promuovere una comunità etica non può ancora chiamarsi comunità etica. È piuttosto soltanto «una società particolare, volta all'accordo unanime di tutti gli uomini (o meglio di tutti gli esseri razionali finiti) al fine di stabilire un tutto etico assoluto del quale ogni società parziale è soltanto una rappresentazione o uno schema»<sup>82</sup>. Una comunità etica completa è pertanto un ideale della ragione, un ideale per la cui realizzazione è doveroso lavorare e che ricade sull'intera specie umana collettivamente e cumulativamente.

L'analisi dei parallelismi fra comunità etica e politica mostra che per Kant l'emancipazione politica è il primo passo verso l'emancipazione umana morale, ma non la esaurisce. Ciò indica un rapporto interessante fra comunità giuridica ed etica e un'analisi caratteristica del ruolo della coercizione esterna nel portare a compimento la piena emancipazione umana. L'emancipazione etica e giuridica non si oppongono l'una all'altra, piuttosto la prima è la preconditione della seconda. Come dice Kant, senza la fondazione di una comunità politica, una comunità etica «in verità gli uomini non potrebbero costituirla»<sup>83</sup>. Ma è importante notare che mentre una comunità politica sorregge la creazione di una comunità etica, essa non può mai realizzarla pienamente. La realizzazione di una comunità etica richiede una radicale trasformazione delle disposizioni umane, trasformazione che non sarà mai portata a compimento meramente mediante la coerci-

<sup>79</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 420 (B132).

<sup>80</sup> Ivi, pp. 424-425 (B138-B139).

<sup>81</sup> Ivi, p. 421 (B133).

<sup>82</sup> Ibidem. Sul rapporto fra schema e ideale di ragione vedi L. Ypi, *The Architectonic of Reason: Teleology and the Unity of the System in Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford University Press, Oxford, in corso di pubblicazione.

<sup>83</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 418 (B130).

zione statale. Un «uomo nuovo», afferma Kant con riferimento alla *Genesi*, può realizzarsi «solo mediante una specie di rinascita» e un «cambiamento di cuore»<sup>84</sup>. Ciò richiede un processo di «educazione morale» che può consolidarsi seguendo l'esempio dato da modelli di comportamento morale buono e permettendo alla virtù di diventare abitudine: «in tal modo il dovere comincia, esclusivamente di per se stesso ad acquistare un peso considerevole nel loro cuore». E anche con tutto ciò, la libertà non è mai pienamente affermata, essa rimane «continuamente minacciata» da parte del principio malvagio e l'essere umano deve rimanere «costantemente in armi e pronto alla lotta»<sup>85</sup>.

Vi sono alcune affinità interessanti fra la visione di Kant e quella di Marx sul rapporto fra emancipazione politica ed emancipazione umana (morale). Anche per Marx la libertà dalla dominazione non può raggiungersi *soltanto* mediante mezzi politici, per quando questi ultimi possano essere indispensabili. Mentre riformare lo stato è necessario per iniziare il processo di emancipazione umana, il tipo di rivoluzione della disposizione richiesto per completare quel processo e realizzare una società nella quale «il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti» è tale che nessuna istituzione coercitiva potrebbe compierlo. Nelle parole di Marx «l'emancipazione politica non è il modo compiuto, senza contraddizioni, dell'emancipazione umana»<sup>86</sup>. Invero, afferma Marx, «il limite dell'emancipazione politica appare immediatamente nel fatto che lo Stato può liberarsi da un limite senza che l'uomo sia un uomo libero»<sup>87</sup>. Ciò perché, sostiene Marx, «l'uomo, liberandosi *politicamente*, si libera *per via indiretta*, attraverso un *mezzo*, anche se un *mezzo necessario*»<sup>88</sup>. Così, proprio come per Kant emancipazione politica ed emancipazione umana non sono riducibili l'una all'altra, anche per Marx l'emancipazione politica è soltanto un passo nella direzione dell'emancipazione umana. «L'emancipazione politica», sostiene Marx, «è certamente un grande passo in avanti, non è bensì la forma ultima dell'emancipazione umana in generale, ma è l'ultima forma dell'emancipazione umana entro l'ordine mondiale attuale»<sup>89</sup>.

Nel parlare a proposito del tipo di cambiamento richiesto per controllare l'umana tendenza al male, Kant spiega perché la riforma poli-

<sup>84</sup> Ivi, pp. 369-370 (B54).

<sup>85</sup> Ivi, p. 417 (B127).

<sup>86</sup> K. Marx, *Zur Judenfrage* (1844), trad. it. *Sulla questione ebraica*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. III, 1843-1844, pp. 158-189, a p. 164.

<sup>87</sup> Ibidem.

<sup>88</sup> Ivi, p. 165.

<sup>89</sup> Ivi, p. 168.

tica sia necessaria ma insufficiente a completare il processo di emancipazione umana riferendosi all'importanza di un cambiamento nel comportamento umano che nessuna rivoluzione politica potrebbe far nascere. Nelle sue parole: «per chi vuol diventare buono non solo legalmente ma anche moralmente [...] non è sufficiente una *riforma* graduale se resta impuro il fondamento delle massime, è necessaria una *rivoluzione* dell'intenzione»<sup>90</sup>. Marx cita Rousseau nel sostenere quanto l'emancipazione politica sia insufficiente a raggiungere una rivoluzione del genere: «chi affronta l'impresa di dare istituzioni a un popolo deve, per così dire, sentirsi in grado di *cambiare la natura umana*; di *trasformare* ogni individuo [...] in una parte di un tutto più grande in cui l'individuo riceve, in qualche modo, la vita e l'essere»<sup>91</sup>. Ciò a sua volta richiede di togliere «all'uomo le forze che gli sono proprie per dargliene di estranee a lui» e nel corso di questo processo «il reale uomo [...] è divenuto ente generico, [...] ha riconosciuto e organizzato le sue [forze proprie] come forze sociali»<sup>92</sup>. Soltanto quando si è raggiunto ciò, sottolinea Marx, l'emancipazione umana sarà compiuta.

Per Kant, una volta che questo processo inizia a diffondersi, diviene plausibile affermare che «il Regno di Dio è giunto in mezzo a noi» anche se ciò significa che soltanto il principio di graduale transizione verso uno «stato etico divino sulla terra» ha «preso pubblicamente radice solo un po' dovunque o solo *in qualche luogo*»<sup>93</sup>, dato che questo «principio porta con sé il fondamento di un progresso continuo verso tale perfezione»<sup>94</sup> ultima. L'*in qualche luogo* (*irgendwo*) menzionato da Kant è qui naturalmente un luogo specifico sulla terra e il riferimento non troppo velato alla rivoluzione francese e la parte che essa ha avuto nel rendere cosciente il pubblico illuminato d'Europa della lotta attiva contro la dominazione, conferma le osservazioni successive di Kant sulla crescente obsolescenza della fede ecclesiale e delle istituzioni religiose a sostentare la religione pura della ragione<sup>95</sup>. Per Kant è «conseguenza necessaria [...] che si vada progressivamente liberando da ogni principio empirico di determinazione, da tutti gli statuti fondati sulla storia, i quali, attraverso la fede ecclesiastica, riuniscono

<sup>90</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 369 (B54).

<sup>91</sup> J.-J. Rousseau, *Le contrat social*, trad. it. in K. Marx, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 182, corsivi nel testo.

<sup>92</sup> K. Marx, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 182.

<sup>93</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 450 (B181), corsivi miei.

<sup>94</sup> Ibidem.

<sup>95</sup> Per una discussione del rapporto fra la considerazione kantiana della rivoluzione francese e lo sviluppo delle disposizioni morali vedi L. Ypi, *On Revolution in Kant and Marx*, in «Political Theory», 3, 42, 2014, pp. 262-87.

provvisoriamente gli uomini per promuovere il bene»<sup>96</sup>. Qui finalmente «la religione pura della ragione» dominerà «su ogni altra religione “al fine che Dio sia tutto in tutti”» mediante una transizione graduale dalla fede ecclesiastica alla religione universale della ragione<sup>97</sup>.

Per Marx la religione universale della ragione che Kant sottolinea in questi passaggi è incorporata nell'utopia del comunismo, una società ideale pervasivamente inclusiva, di portata universale e che non ha più bisogno della coercizione per realizzare l'emancipazione umana. Il comunismo rappresenta un ideale di mutua cooperazione che trascende il bisogno di una sanzione coattiva giuridica da parte dello stato e che promuove progressivamente la transizione da ciò che Kant chiama stato etico divino sulla terra. Nelle parole di Marx, «poiché è divenuta praticamente sensibile e visibile l'essenzialità dell'uomo e della natura, ed è divenuto praticamente sensibile e visibile l'uomo per l'uomo come esistenza naturale e la natura per l'uomo come esistenza umana, risulta praticamente impossibile la questione di un ente estraneo, di un ente al di sopra della natura e dell'uomo; questione che implica l'inessenzialità della natura e dell'uomo»<sup>98</sup>. Non è la religione in quanto tale a essere attivamente abolita, essa piuttosto diviene progressivamente irrilevante. Con ciò l'opposizione attiva alla religione nella forma dell'ateismo perde progressivamente importanza. L'ateismo, sostiene Marx, «è una negazione di Dio e pone l'esistenza dell'uomo mediante questa negazione. Ma il socialismo come tale non abbisogna più di questa mediazione; esso [...] è la positiva autocoscienza dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della religione»<sup>99</sup>. Chiaramente Kant non si spinge, come Marx, sino a sottolineare la completa sostituzione del bisogno della fede religiosa e con essa di una chiesa invisibile che rinforzi la comunità etica. Ciononostante anch'egli insiste che una volta che il principio di transizione verso la religione universale della ragione ha disseminato i propri germi, le autorità della religione esteriore non sostengono più bensì impediscono tale sviluppo. «Le dande della religione sacra – con le loro appendici, cioè gli statuti e le osservanze, vantaggiosi al loro tempo – diventano sempre più inutili, anzi, alla fine si trasformano in catene, allorché essa entra nella giovinezza»<sup>100</sup>. «Dalla vera libertà», sostiene Kant, «na-

<sup>96</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 448 (B179).

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 448-449 (B179).

<sup>98</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. III, 1843-1844, pp. 249-376, III *Manoscritto*, pp. 317-376, a p. 333.

<sup>99</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, III *Manoscritto*, cit., p. 333.

<sup>100</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 449 (B179).

sce l'uguaglianza, senza anarchia», perché ognuno obbedisce «alla legge (non statutaria) che egli stesso si prescrive»<sup>101</sup>. Questo è il risultato non di una rivoluzione esteriore, ma dell'opera del «principio della religione razionale pura » in quanto situata nella comunità etica, la quale contiene in germe il tutto che «un giorno dovrà illuminare e dominare il mondo»<sup>102</sup>. Marx radicalizza questa posizione alla luce del mutamento della situazione politica della Germania quale sua propria critica personale delle società commerciali d'Europa e più specifica messa in evidenza dei rapporti sociali capitalistici. Una volta che la rivoluzione politica è compiuta, la conseguente rivoluzione nei comportamenti etici comporta che una comunità progressista non ha più bisogno della religione per raggiungere l'emancipazione umana. Né tenta attivamente di abolirla, piuttosto può permettersi di astrarre da essa «perché [nello Stato democratico] il fondamento umano della religione è attuato mondanamente»<sup>103</sup>.

### Conclusioni

Il modo di Kant e Marx di trattare la religione è ovviamente molto diverso: per via del loro contesto storico, dello stile del contenuto, lo scopo e l'argomentazione. La lettura che ho offerto è chiaramente molto parziale, senza dubbio possono rinvenirsi innumerevoli passaggi per sostenere un'interpretazione molto diversa dalla mia. Il pubblico di Kant era innanzitutto accademico e lo stile intenzionalmente secco e astratto, forse, date le difficoltà con la censura prussiana, persino di più nei suoi scritti sulla religione che altrove. Il pubblico di Marx non era affatto accademico, le riflessioni marxiane sulla religione sono molto più frammentarie e non sistematiche, e spesso appaiono nel contesto delle critiche ai suoi interlocutori o negli attacchi ai suoi avversari piuttosto che in un tentativo di sostenere un'argomentazione filosofica. Nondimeno, come ho tentato di suggerire in questo scritto, alcuni temi comuni animano la riflessione di entrambi. Entrambi prendono le mosse dal fatto della religione quale tratto che distingue gli esseri umani da tutte le altre specie, entrambi si preoccupano del divario fra il potenziale e la realtà dell'emancipazione umana, entrambi riflettono sulla natura sociale degli ostacoli al miglioramento dell'umanità. E quando si perviene alle risposte offerte, vi sono anche rilevanti affinità, Sia per Kant che per Marx il dovere di raggiungere

<sup>101</sup> Ivi, p. 449 (B180).

<sup>102</sup> Ivi, p. 450 (B181); cfr. anche *ibidem*, pp. 450-451 (B182-B183). Per la rilevanza della critica all'autorità religiosa su questo punto vedi anche A.W. Wood, *Kant's Ethical Thought*. Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 318.

<sup>103</sup> K. Marx, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 170.

l'emancipazione umana è un dovere storico collettivo. Per entrambi tale dovere si appoggia sull'emancipazione politica ma non è riducibile ad essa. E in tutte e due i casi la necessità di una comunità etica ha a che fare con il bisogno di trasformare, o meglio di rivoluzionare l'atteggiamento e il modo di pensare degli umani per non aver più bisogno di autorità esterne ma soltanto la purezza delle intenzioni del singolo nel raggiungere il progresso morale. Marx radicalizza il messaggio di Kant: l'analisi kantiana della innata tendenza degli esseri umani al male è un esempio di alienazione in base a condizioni sociali e politiche particolari. Ciononostante in entrambi i casi ciò che importa da un punto di vista morale è la perversione della vocazione della specie umana dovuta all'egoismo e alla natura corrotta di rapporti sociali particolari (la socievolezza asociale su cui prosperano le società commerciali). Per Kant la risposta è la fondazione di una comunità etica mediante una chiesa invisibile che aspiri a sostenere la lotta contro la tendenza al male anche se il suo superamento non è mai garantito. Per Marx si tratta di una soluzione molto direttamente politica, il rovesciamento dei rapporti politici capitalistici e lo spegnimento progressivo dello stato che spiana la strada all'utopia di una società comunista. Kant si sarebbe scervellato sull'ottimismo di Marx su questo punto e con tutta certezza non avrebbe apprezzato lo scetticismo marxiano verso lo stato e la conseguente preferenza per forme di radicale democrazia diretta a spese della rappresentanza. Quando si perviene ai loro rispettivi modi di intendere la politica, vi sono naturalmente innumerevoli altre rilevanti differenze di contenuto ed è impossibile offrire un'analisi dettagliata di tali differenze senza confrontarsi con la critica marxiana del capitalismo e il modo in cui essa è complementare all'analisi kantiana più astratta e inevitabilmente parziale della socievolezza asociale delle società commerciali. Ma tutto ciò sarà raccontato un'altra volta.

### *Ringraziamenti*

Una prima versione di questo scritto è stata presentata in un *workshop* su Kant e Marx tenutosi alla *London School of Economics*. Sono grata ai membri del pubblico come anche a Howard Williams e Rainer Forst per gli eccellenti commenti scritti.

## Bibliografia

- Kant I., *Der Streit der Fakultäten* (1798), trad. it. di D. Venturelli, *Il conflitto delle facoltà*, Morcelliana, Brescia 1994
- Id., *Kritik der Urteilskraft* (1790), trad. it. a cura di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, Rizzoli, Milano 1995
- Id., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793-1794), trad. it. a cura di P. Chiodi, *La religione nei limiti della semplice ragione*, in I. Kant, *Scritti morali*, UTET, Torino 1970
- Marx K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1932), trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. III, 1843-1844, pp. 249-376
- Id., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844), trad. it. *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. III, 1843-1844, pp. 190-204
- Id., *Zur Judenfrage* (1844), trad. it. *Sulla questione ebraica*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. III, 1843-1844, pp. 158-189
- Id., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Band I* (1867), trad. it. a cura di D. Cantimori, *Il Capitale. Critica dell'economia politica, Libro I. Il processo di produzione del capitale. Merce e denaro, Denaro e capitale, Il plusvalore assoluto*, Editori Riuniti, Roma 1973
- Id., *Erstes Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses* (1933), trad. it. a cura di M. Di Lisa, *Risultati del processo di produzione immediato. Capitolo VI del Libro I del «Capitale»*, Editori Riuniti, Roma 1984
- Marx K., Engels F., *Die Deutsche Ideologie. Zur Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1845-1846), trad. it. di F. Codino, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972, 1845-1846, pp. 7-574
- Forst R., *Nonmenal Alienation: Rousseau, Kant and Marx on the Dialectics of Self-Determination*, in «Kantian Review», 4, 22, 2017, pp. 523-551
- McLellan D., *Marxism and Religion: A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity*, Macmillan, Basingstoke, 1987
- Love S.M., *Kant after Marx*, in «Kantian Review», 4, 22, 2017, pp. 579-598

- Paulsen F., *Kant, Der Philosoph Des Protestantismus*, in «Kant Studien», 4, 1900, pp. 1-31
- Palmquist S., *Kant's Religious Argument for the Existence of God: The Ultimate Dependence of Human Destiny on Divine Assistance*, in «Faith and Philosophy», 26, 2009, pp. 3-22
- Pasternack L., *Restoring Kant's Conception of the Highest Good*, in «Journal of the History of Philosophy», 3, 55, 2017, pp. 435-68
- Reath A., *Two Conceptions of the Highest Good in Kant*, in «Journal of the history of philosophy», 26, 1988, pp. 593-619
- Wand B., *Religious Concepts and Moral Theory: Luther and Kant*, in «Journal of the History of Philosophy», 9, 3, 1971, pp. 329-48
- Wood A.W., *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca 1970
- Id., «Kant's Historical Materialism», in J. Kneller e S. Axinn (a cura di), *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*, SUNY Press, Albany 1998
- Id., *Kant's Ethical Thought*. Cambridge University Press, Cambridge 1999
- Id., *Religion, Ethical Community and the Struggle against Evil*, in «Faith and Philosophy», 7, 2000, pp. 498-511
- Yovel Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton 1980
- Ypi L., *Natura Daedala Rerum? On the Justification of Historical Progress in Kant's Guarantee of Perpetual Peace*, in «Kantian Review», 2, 14, 2010, pp. 118-48
- Id., *On Revolution in Kant and Marx*, in «Political Theory», 3, 42, 2014, pp. 262-87
- Id., «Commerce and Colonialism in Kant's Philosophy of History», in K. Flikschuh e L. Ypi (a cura di), *Kant and Colonialism: Historical and Contemporary Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 99-126
- Id., *The Architectonic of Reason: Teleology and the Unity of the System in Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford University Press, Oxford, in corso di pubblicazione
- Williams H., *The Political Philosophies of Kant and Marx*, in «Kantian Review», 4, 22, 2017, pp. 619-640

## Abstract

L'articolo prende in esame le analisi che Kant e Marx svolgono a proposito della religione nel suo rapporto con l'emancipazione umana. Esso mette in luce alcune importanti affinità nel modo in cui i due autori affrontano il tema della natura umana e criticano l'autorità religiosa, con particolare riguardo all'enfasi sulla libertà come caratteristica che distingue l'uomo dalle altre specie animali, alla relazione tra progresso morale e politico, alla critica della religione rivelata, al ruolo della comunità politica e all'importanza della comunità etica per raggiungere l'emancipazione morale.

*Parole chiave:* Kant, Marx, religione, rivoluzione, moralità, alienazione

*This article examines Kant's and Marx's analysis of religion in its relation to human emancipation. It highlights some important affinities in their accounts of human nature and their critique of religious authority including: the emphasis on freedom as distinguishing human beings from other species, the relation between moral and political progress, the critique of revealed religion, the role of political community and the importance of ethical community to achieve moral emancipation.*

*Keywords:* Kant, Marx, Religion, Revolution, Morality, Alienation