

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA  
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA  
E PSICOLOGIA APPLICATA



CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

**STORIA, NATURA E POLITICA.  
PUNTO DI VISTA COSMOPOLITICO E DOVERE  
DELLA PACE IN KANT.**

Relatore:

Ch.mo Prof. GABRIELE TOMASI

Laureanda:

ARIANNA DEL ZOTTO

Matricola n. 2088958

ANNO ACCADEMICO 2023-2024



*Is dóchas an dochtúir do gach anró.  
La speranza è il medico di ogni miseria.*

*- Proverbio Irlandese*



## Indice

Avvertenza.....	9
Introduzione.....	11
<b>I. L'idea di Storia in <i>Idea per una Storia Universale dal Punto di Vista Cosmopolitico</i> (1784).....</b>	<b>15</b>
1. L'idea kantiana di Storia. L'Introduzione a <i>Idea per una Storia Universale dal Punto di Vista Cosmopolitico</i> (1784).....	15
2. Lo scopo della natura come filo conduttore.....	23
3. L'idea di una storia universale.....	34
3.1 Lo sfondo critico: alcune sezioni della "Dialettica Trascendentale" della <i>Critica della Ragion Pura</i> .....	36
3.2 L'idea regolativa di una storia universale.....	42
4. Il rapporto tra conoscenza causale e regolativa nell' <i>Idea</i> : una finalità logico-sistemica.....	47
5. Un fine politico o "trans - politico"? .....	54
<b>II. Finalità e storia. Il ruolo della Critica del Giudizio Teleologico (<i>Critica del Giudizio</i>, 1790).....</b>	<b>65</b>
1. L'esposizione della finalità oggettiva per il Giudizio riflettente nell'Introduzione alla terza <i>Critica</i> .....	65
2. Dalla finalità interna alla finalità esterna.....	69
3. Scopo ultimo e scopo finale: il § 82 della <i>Critica del Giudizio</i> .....	76
4. L'uomo come scopo ultimo della natura: l'intreccio con <i>Idea</i> nel § 83.....	83
5. L' <i>Endzweck</i> .....	93
6. La natura come "facilitatore morale" .....	100

<b>III. L'incontro tra piano teoretico e pratico nella storia: <i>Per la Pace Perpetua</i> (1795)</b> .....	105
1. Introduzione.....	105
2. Gli articoli definitivi per la pace perpetua.....	109
3. Il Primo Supplemento e la Garanzia della pace perpetua.....	117
3. L'(mi)possibilità della pace perpetua. L'Appendice.....	125
5. La pace perpetua come "più alto bene politico".....	134
6. La proposta interpretativa di Georg Cavallar: <i>Embedded Cosmopolitanism</i> ed educazione cosmopolitica.....	142
Conclusione.....	159
Bibliografia.....	163





## Avvertenza

Le opere di Kant sono citate dalle *Kants Gesammelte Schriften* hrsg. Von der der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 sgg. (Abbr. AA), indicando volume e numero di pagina, eccetto quelle in cui l'impaginazione originale (A o B) vi venga riportata. La pagina delle traduzioni italiane è indicata dopo il segno “;”.

- IaG*      *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Idea per una Storia Universale dal Punto di Vista Cosmopolitico, in: I. Kant, Scritti di storia, politica e diritto, a cura di Filippo Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2022).*
- KrV*      *Kritik der reinen Vernunft (Critica della ragion pura, trad. it., introduzione, note e apparati a cura di Costantino Esposito, Bompiani, Milano 2019)*
- KU*      *Kritik der Urteilskraft (Critica del giudizio, trad. di A. Gargiulo, rev. di V. Verra, intr. di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari, 1997 [9.ed] ).*
- MAM*      *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (Inizio Congetturale della Storia degli Uomini, in: I. Kant, Scritti di storia, politica e diritto a cura di Filippo Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2022).*

- MS *Die Metaphysik der Sitten (Metafisica dei Costumi*, trad. it. e note di Giovanni Vidari, trad. it. riveduta, note aggiunte e indice degli argomenti a cura di Nicolao Merker, Biblioteca Universale Laterza, Bari-Roma 2009).
- RGV *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di Alfredo Poggi riveduta e con introduzione a cura di Marco M. Olivetti, Laterza, Bari-Roma 2019).
- ZeF *Zum ewigen Frieden (Per la Pace Perpetua*, prefazione di Salvatore Veca, trad.it. di Roberto Bordiga, Universale Economica Feltrinelli, 2022).
- Päd *Pädagogik (La Pedagogia*, proemio e traduzione di Angelo Valdarnini, Narcissus.me, 2014).

## Introduzione

Il presente lavoro intende analizzare il ruolo che riveste la filosofia della storia nel pensiero kantiano. In particolare, attraverso il confronto con alcune opere del filosofo, si cercherà di evidenziare quali sono gli elementi portanti della sua filosofia della storia, quali trasformazioni essa subisce nel corso degli anni, e si cercherà di capire, infine, quale ruolo possa rivestire nel suo sistema filosofico. Per poter fare ciò, si è scelto un confronto con i luoghi principali di tre opere: *Idea per una Storia Universale dal Punto di Vista Cosmopolitico* (1784); la seconda parte della *Critica del Giudizio* (1790), cioè la *Critica del Giudizio Teleologico* e *Per la Pace Perpetua* (1795). La lettura delle opere sarà costantemente guidata dalle proposte interpretative della letteratura critica sugli elementi portanti della filosofia della storia di Kant: il punto di vista cosmopolitico, e lo scopo e al contempo dovere della pace perpetua.

La ricerca nasce dalla curiosità verso una porzione della produzione kantiana, quella dedicata alla storia, che spesso viene considerata solo occasionale, distaccata e non particolarmente rilevante nel suo sistema di pensiero. Oltre a questo, la filosofia della storia in Kant, e i suoi temi principali, la pace e il cosmopolitismo, vengono talvolta considerati come portatori di una visione utopistica o puramente filantropica. In realtà, per Kant, la storia si intreccia costantemente con la politica e il diritto; è lo sfondo dove si inserisce la dimensione del dovere e della responsabilità del genere umano verso sé stesso. I concetti di filosofia della storia che Kant inizia ad elaborare nell'*Idea* nel 1784, ritornano fino alla *Pedagogia* del 1803.

La tesi si articola in tre capitoli, uno per ciascuna delle opere sopra citate, e mira a tracciare un percorso che sottolinei peculiarità, cambiamenti, e ruolo della storia nel pensiero di Kant.

Il primo capitolo si concentra sulle nove Tesi dell'*Idea per una Storia Universale dal Punto di Vista Cosmopolitico*, il primo saggio in cui Kant elabora compiutamente la sua visione della storia del genere umano. In questo saggio è centrale la teleologia della natura, finalizzata al dispiegamento delle disposizioni originarie del genere umano. La natura, tramite il suo particolare meccanismo, rende possibile l'avanzamento del genere umano verso una progressiva civilizzazione, e la massimizzazione dell'espansione culturale. L'avanzamento giuridico e politico dell'uomo viene concepito come la condizione di possibilità del dispiegamento delle disposizioni del genere umano. La natura spinge l'uomo alla preparazione di tali condizioni che tuttavia risultano insufficienti per poter ottenere anche una moralizzazione del genere umano, già qui prospettata da Kant. In questo saggio la finalità della natura ha carattere logico-sistematico: nell'elaborazione di questo concetto si avverte l'influenza della vicina pubblicazione della *Critica della Ragion Pura* (1781). Il saggio presenta contenuti fondamentali della filosofia della storia di Kant: la teleologia, il punto di vista cosmopolitico, politica e diritto. Tuttavia, la cornice teorica in cui sono inseriti lascia aperte alcune criticità.

Nel secondo capitolo viene presa in esame la *Critica del Giudizio Teleologico*. Secondo la letteratura critica un punto di svolta fondamentale nella filosofia della storia kantiana è rappresentato da questa parte della terza *Critica*. La diversità dell'elaborazione storica tra gli anni '80 e '90 del '700, dipenderebbe da quest'ultima, e dalla diversa caratterizzazione del concetto di finalità che qui emerge. Dalla finalità logico-sistematica si passa alla finalità oggettiva come principio a priori della facoltà di giudizio riflettente: questo consente di porre, in prospettiva regolativa, uno scopo oggettivo per la natura, la storia e per il genere umano. Il § 83 in particolare è il luogo in cui la storia trova una sua collocazione nel pensiero critico kantiano. La storia sarebbe lo sfondo o l'arena dove lo scopo ultimo (*letzter Zweck*) può trovare la sua realizzazione: l'uomo è

considerato fine della natura in virtù della sua capacità di porsi dei fini, consentendo l'introduzione del sommo bene come scopo finale (*Endzweck*).

Il terzo capitolo propone infine un confronto con il saggio dove la filosofia della storia kantiana, e i contenuti elaborati nell'*Idea*, si incontrano con i risultati della *Critica del Giudizio Teleologico: Per la Pace Perpetua*. L'analisi si focalizzerà su come la conoscenza storica passi dall'aver un valore solamente teoretico e conoscitivo, ad avere una valenza pratica. Si cercherà di mostrare come l'elaborazione del concetto di finalità, quale emerge nella terza *Critica*, consenta di concepire la storia come uno spazio in cui l'essere umano partecipa attivamente al raggiungimento della pace, che non è solo un fine, ma anche un dovere. Si vedrà come Kant, lungi dal descrivere la pace come un'utopia, avanzi una proposta in cui il genere umano non è solo osservatore della storia ma attore nella storia.

Infine, sarà proposta una lettura del cosmopolitismo kantiano, considerato come un concetto complesso che si inserisce in un quadro sistematico in cui politica e morale, pur operando su piani distinti, risultano contigue. Cruciale sarà l'individuazione di più tipi di cosmopolitismo nella filosofia di Kant: ciò permetterà di approfondire la complessità e l'importanza di questo concetto, ed osservare come venga applicato in sezioni diverse della sua filosofia. Questa individuazione consentirà di pensare al rapporto che le varie tipologie di cosmopolitismo intrattengono tra loro. Come si vedrà, Georg Cavallar avanza una proposta interpretativa che inserisce in un'ottica sistematica cosmopolitismo politico, morale e religioso. Ciò porterà alla riflessione circa il possibile ruolo di un'educazione cosmopolitica, con un breve confronto con la *Pedagogia*. L'indagine si concluderà quindi riflettendo sul ruolo centrale della prospettiva cosmopolitica e del dovere della pace perpetua non solo nella dinamica del genere umano, ma anche all'interno del sistema filosofico di Kant.



## CAPITOLO I

### **L'idea di Storia in *Idea per una Storia Universale dal Punto di Vista Cosmopolitico* (1784)**

#### 1. *L'idea kantiana di Storia. L'Introduzione a "Idea per una Storia Universale dal Punto di Vista Cosmopolitico" (1784)*

Gli scritti di filosofia della storia di Kant “sembrano ad un primo sguardo costituire solo una piccola parte della sua produzione letteraria ed avere un significato solo marginale per la sua filosofia”<sup>1</sup>. Tuttavia, specialmente nell'ultimo secolo<sup>2</sup>, gli interpreti si sono discostati da questo pregiudizio storiografico riuscendo, con diversi e numerosi contributi, a restituire una lettura di questa specifica porzione della produzione kantiana di più ampio respiro: “che la filosofia della storia non sia un episodio marginale del pensiero di Kant è ormai un'acquisizione definitiva”<sup>3</sup>, e presenta importanti punti di contatto con i risultati delle tre *Critiche* e delle altre opere della sua produzione<sup>4</sup>. Una buona parte della letteratura critica disponibile circa la filosofia della storia kantiana è volta a ricercare congruenze con il resto della produzione del filosofo di Königsberg ma è altrettanto importante sottolineare come questi scritti presentino un carattere e tematiche per la maggior parte inediti nel suo pensiero, offrendo non solo un tentativo di coerenza sistematica ma anche

---

<sup>1</sup> Cfr. Wood (2006) p. 243.

<sup>2</sup> Cfr. Oksenberg Rorty - Schmidt (2009) p. 1; cfr. Allison (2009) p.28.

<sup>3</sup> Cfr. Mori (2017), capitolo 2, paragrafo 1.

<sup>4</sup> Tuttavia serve molta cautela. Al fine di non considerare i saggi storici kantiani episodi marginali, alcuni interpreti ne hanno forzato la lettura, ricercando “a tutti i costi l'assoluta aderenza al ‘sistema’ trascendentale, inteso a sua volta come corpo dottrinario monoliticamente compatto” Cfr. Mori (2017) capitolo 2, paragrafo 1.

nuovi metodi con cui poter pensare e concepire il sapere storico soprattutto in riferimento alla storia dell'umanità. Come Karl Ameriks sottolinea:

Kant's discussions of history are essays in the literal sense of being "attempts" at something new, and they are anything but a trivial, uncomplicated extension of his system. (Ameriks, 2009, p.50)

Analizzare quindi i saggi storici risulta affascinante non solo nel tentativo di ricostruire la coerenza sistematica del pensiero di Kant nella ricchezza dei contenuti, ma anche per osservare come si mosse nell'analisi di qualcosa di nuovo, sulla base di un interesse alimentato dalla ricca produzione storiografica dei suoi contemporanei<sup>5</sup>, e per ricercare utili spunti per poter leggere la realtà di oggi. Il primo saggio che verrà qui preso in esame è *Idea per una Storia Universale dal Punto di Vista Cosmopolitico* pubblicato nella *Berlinische Monatsschrift* (1783-1796), edita da Johann Erich Biester e Freidrich Gedike nel 1784. Questo saggio offre un punto di vista privilegiato da cui poter iniziare la discussione poiché invita a porsi diverse domande sulla possibile utilità di concepire la storia da un punto di vista filosofico, o sulle eventuali connessioni tra politica, economia e morale, o ancora sul ruolo dello sviluppo della razionalità e dell'azione dell'uomo nella costituzione di un ordine politico:

The nine Propositions that make up this brief essay raise a set of questions that continue to preoccupy philosophers, historians, and social theorists. Does history, whether construed as chronicle or as a set of explanatory narratives, indicate anything that can be characterized as meaningful? If so, what is its structure, its rationale and direction? [...] What connections, if any, can be traced between politics, economics, and morality? [...] Can the development of individual rationality be compatible with the need for the constraints of political order? Does

---

<sup>5</sup> Cfr. Mori (2017), capitolo 1, paragrafo 1.

the study of history convey any philosophical insight? Can it provide political guidance? (Oksenberg Rorty - Schmidt, 2009, p.1)

Risulta non meno interessante la forma che Kant adottò nei saggi pubblicati nella *Berlinische Monatsschrift*. Diversamente dalle tre *Critiche*, Kant in questi saggi prende posizioni meno rigide e dal carattere più sperimentale, adottando uno stile più semplice, tanto da sembrare quello che oggi chiameremmo un “intellettuale” noto al pubblico e al suo servizio<sup>6</sup>. Questo atteggiamento sembra adeguato agli intenti dei saggi storici, specialmente a *Idea* e successivamente *Risposta alla domanda: cos'è l'Illuminismo?* e *Per la Pace Perpetua*, nella misura in cui questi iniziano a mettere in evidenza l'importanza di uno sviluppo culturale nel segno del dispiegarsi della ragione che possa a poco a poco, e in un non sempre lineare progresso, coinvolgere tutto il genere umano. *Idea per una Storia Universale dal Punto di Vista Cosmopolitico* offre, come detto, non solo un punto di vista privilegiato da cui partire per leggere il pensiero kantiano sulla storia, ma anche per poter capire successivamente lo sviluppo di questo pensiero. Ci sono infatti alcune differenze tra gli scritti storici kantiani degli anni '80 e quelli degli anni '90: progressivamente Kant rilegge, aggiusta, rielabora e aggiunge diversi passaggi al suo disegno di storia (soprattutto alla luce dei risultati teorici della terza *Critica*) i cui punti fermi risultano però già chiari a partire da *Idea*. In apertura del saggio, nell'Introduzione che precede la prima delle nove Tesi che compongono *Idea*, Kant scrive:

Quale che sia, anche dal punto di vista metafisico, il concetto che ci si fa della *libertà del volere*, i *fenomeni* di questa libertà, le azioni umane, sono tuttavia determinati come ogni altro evento naturale da leggi universali della natura. (IaG, AA VIII: 17; 29)

---

<sup>6</sup> Cfr. Oksenberg Rorty - Schmidt (2009) p. 5.

Egli intende far convergere nella sua elaborazione della storia problemi metafisici quali la libertà umana (e l'arbitrarietà delle scelte individuali) con la loro considerazione come eventi naturali dal momento che afferma che le azioni umane sono determinate da leggi universali della natura<sup>7</sup>. Questa affermazione, tuttavia, non consegna la storia umana nelle mani di un cieco determinismo, ma è introduttiva rispetto alla speranza che Kant nutre nei confronti di una possibile conciliazione tra le azioni umane considerate come libere determinazioni della volontà degli individui e come fenomeni determinati da leggi universali della natura. È proprio questo augurio che dà forma all'intuizione che sta alla base di *Idea*:

La storia che si occupa della narrazione di tali fenomeni, per quanto profondamente nascoste ne possano essere le cause, fa tuttavia sperare si sé che se il gioco della libertà del volere umano viene considerato *in grande*, essa possa scoprire un loro andamento regolare; e che in tal modo ciò che nei singoli soggetti appare ingarbugliato e senza regola, nell'intero genere possa essere riconosciuto come uno sviluppo costantemente in progresso, anche se lento, delle sue disposizioni originarie [*Anlagen*]. (IaG, AA VIII: 17; 29)

Kant, dunque, introduce una visione per cui sullo sfondo della storia si possa interpretare *il gioco della libertà del volere umano* come rientrante entro uno schema che possa renderlo chiaro e comprensibile in una precisa maniera e cioè come uno *sviluppo costantemente in progresso, anche se lento, delle disposizioni originarie del genere umano*. Assieme al volere umano, dunque, un peso forse più importante lo rivestono le disposizioni originarie. Il termine *Anlage* compare nel saggio in questione diverse volte (soprattutto nelle prime tre Tesi e nell'Introduzione) e rappresenta un elemento fondamentale per poter iniziare

---

<sup>7</sup> "But Kant immediately makes clear that the whole point of this introductory discussion is to propose a way of studying history where we supposedly can bracket the issue of the metaphysics of human absolute freedom and the apparent arbitrariness of individual choice." (Ameriks, 2009, p. 50).

una riflessione sulla filosofia della storia di Kant. Questo termine appartiene originariamente al vocabolario della biologia e nei testi kantiani viene utilizzato soprattutto in riferimento alle capacità fisiche, intellettuali e mentali che sono conferite ad un essere umano dalla natura<sup>8</sup>.

Così i matrimoni, le nascite che ne derivano, le morti, giacché la libera volontà degli uomini ha così grande influsso su di essi, non appaiono sottoposti ad alcuna regola che possa determinare anticipatamente il numero mediante calcoli; eppure le tabelle annuali dei grandi paesi dimostrano che quegli eventi accadono secondo regolari leggi di natura così come le irregolari condizioni atmosferiche, il cui succedersi non può essere predeterminato nel dettaglio, nell'insieme però non impediscono di mantenere in un andamento uniforme e privo di interruzioni la crescita delle piante, il corso dei fiumi e altre formazioni della natura. (IaG, AA VIII: 17; 29)

Proseguendo l'Introduzione, Kant mette in luce come il piano della libertà delle azioni degli individui e quello della regolarità della natura sembrano convergere nella fattualità dell'esperienza documentata nel corso della storia. Sebbene, riguardo i singoli soggetti, il corso degli eventi appaia *ingarbugliato e senza regole*, uno sguardo più comprensivo e "dall'alto" della totalità del genere umano mostra altro: Kant rileva che "il comportamento umano dimostra una certa consistenza, come dimostrano le tabelle annuali"<sup>9</sup>. Come poter spiegare un disordine ad uno sguardo microscopico e al contempo una regolarità da una visione macroscopica dell'essere umano? Quale è la chiave di lettura della storia che ci permette di comprendere un tale schema? Kant scrive:

I singoli uomini, ma anche i popoli interi, pensano poco al fatto che, mentre perseguono i loro scopi, ciascuno a proprio senno e spesso l'uno contro l'altro,

---

<sup>8</sup> Cfr. Shell in Willaschek, Stolzenberg, Mohr, Bacin (2015) p. 96.

<sup>9</sup> Cfr. Duprè (1998), p.813.

procedono senza accorgersene verso lo scopo della natura, che pure è loro sconosciuto, come fosse il loro filo conduttore, e lavorano al suo promuovimento, per il quale avrebbero assai scarso interesse anche se quello scopo fosse loro noto. (IaG, AA VIII: 17; 29)

Lo sviluppo delle disposizioni che all'uomo sono state assegnate dalla natura, quindi, è il luogo in cui la storia può cercare di mettere in evidenza un *piano* che armonizzi le azioni umane e le leggi universali della natura<sup>10</sup>. La regolarità della storia è strettamente legata allo sviluppo delle disposizioni fornite dalla natura: è l'idea di progresso costante di questo piano che può alimentare una visione dell'accadere storico che non sia *ingarbugliato e senza regole* (come appare guardando solo l'avvicendamento delle azioni umane) ma che possa svelare un piano, e quindi uno scopo. Trovare uno scopo entro la storia del genere umano risulta impellente per Kant, e questo diviene subito chiaro già nel momento in cui introduce la nozione di disposizione originaria. Senza il presupposto delle *Anlagen*, infatti, non si può applicare in modo fondato il principio della finalità (*Zweckmäßigkeit*) e quindi appunto uno scopo<sup>11</sup>. La necessità di trovare uno scopo entro il caotico gioco della storia umana è fondato su un'esigenza pratica:

Our very need to find history intelligible, moreover, is inevitably bound up with a practical interest in it. We hope to find history intelligible to ourselves insofar as they constitute a part of history, perhaps also in order to direct our actions in accordance with historical trends or movements because of the intelligibility they have, especially because of the way our actions may fulfill possibilities or purposes we discover in history. Kant's philosophy of history is fundamentally guided first by the concern to discover something rationally comprehensible in the seemingly

---

<sup>10</sup> Cfr. Shell in Willaschek, Stolzenberg, Mohr, Bacin (2015) p. 96.

<sup>11</sup> "The purposiveness of a biological species is conceptualized by Kant as a set of "predispositions" (*Anlagen*), that is, a set of capacities that are global for the organism [...]. Kant assumes as a priori principles of teleology of organized beings that such capacities normally develop themselves fully in the life of the species (Idea 8:18)". (Wood, 2009, p. 113)

accidental occurrences that make up history, and second to relate that understanding to our practical concerns and hopes. (Wood, 2006, p 244)

Kant fa emergere la necessità di ricercare un ordine con cui guardare il susseguirsi degli eventi storici, dunque un progresso verso uno scopo, che possa altrettanto direzionare le azioni e le speranze degli uomini. L'occuparsi di storia da un punto di vista filosofico introduce la necessità di uno scopo o una finalità della natura<sup>12</sup>, e questa necessità sembra trovare delle conferme nell'esperienza nella misura in cui, osservando il corso degli eventi, si possa evidenziare la convergenza tra un apparente disordine delle libere azioni individuali e l'ordine con cui queste si presentano alla fine passando dall'osservazione del singolo a quella del genere. Fondamentale è ricordare che questa finalità — sempre per il suo essere intrinseca al concetto di disposizione originaria — non proviene dall'esterno bensì:

[...]nasce dallo sviluppo di un principio implicito, seppure in una forma non necessitata. Questo principio è l'uomo stesso che, considerato nelle sue espressioni razionali, crea la propria storia e consegue la propria "destinazione" [*Bestimmung*] [...] semplicemente obbedendo alla propria natura. (Mori, 2017, capitolo 1, paragrafo 1)

Nella seconda tesi, infatti, emergerà chiaramente che le disposizioni originarie dell'uomo sono finalizzate all'uso della ragione, in quanto esso è l'unica creatura razionale sulla Terra. Lo scopo della natura e del divenire storico, rispetto all'uomo, è lo sviluppo della ragione<sup>13</sup>. Il concetto di finalità della storia

---

<sup>12</sup> "Kant was addressing in this essay *Geschichtsschreibung* or historiography, advocating and giving reasons for a certain way of writing history from a philosophical point of view that introduces a "plan" or a "purpose of nature" into the historical account we give of human events." (Kuehn, 2009, p. 68)

<sup>13</sup> "The very idea of the Idea is a call for an historical account of the dark and chaotic-seeming nature of human affairs that will give evidence of a 'guiding thread' that reveals the development of reason". (Herman, 2009, p. 156)

allora si sovrappone alla finalità della natura che scaturisce dalle disposizioni originarie che essa ha posto nell'uomo: l'esigenza di trovare un ordine con cui guardare i fatti storici si specchia nella finalità della natura. La natura e la storia a questo punto divengono nella lettura kantiana in questi saggi due termini contigui e quasi sovrapponibili in riferimento alla totalità dei fatti: Massimo Mori descrive la natura come la totalità dei fatti considerata sincronicamente, mentre la storia come la totalità dei fatti considerata diacronicamente<sup>14</sup>. La lettura filosofica che Kant vuole dare della storia implica dunque, per esigenze sia di comprensione teoretica che pratica come vedremo, l'assunzione di una finalità della natura che tuttavia riposa nelle possibilità degli individui stessi. Vi sono, però, alcuni punti che necessitano di essere approfonditi: (1) perché Kant attribuisce lo scopo dello sviluppo delle disposizioni originarie alla natura e non all'uomo stesso? Nella fattualità dell'esperienza, come si dipana la finalità del divenire storico? (2) Qual'è il valore che Kant assegna al termine "Idea" entro l'analisi storica? (3) Che valore ha un'indagine storica di questo tipo? Quale il suo statuto epistemologico?

I prossimi paragrafi saranno dedicati al tentativo di rispondere a queste domande suscitate dal saggio del 1784. Tuttavia, è già possibile anticipare che, in questo saggio ancora più che in altri, permangono irrisolte diverse questioni che Kant potrà iniziare a affrontare adeguatamente solo dopo la pubblicazione della *Critica del Giudizio* (1790). Infatti, come scrive Mori:

Nella filosofia della storia di Kant permangono [...], più che in altre parti del suo pensiero, tensioni discorsive e opacità concettuali[...]. Una di queste zone d'ombra è costituita dalla definizione dello status gnoseologico del sapere storico, inteso non come ricostruzione storiografica di specifici avvenimenti ('storia redatta da un punto di vista empirico'), ma come determinazione complessiva del significato e

---

<sup>14</sup> Cfr. Mori (2017), capitolo 1, paragrafo 6.

dell'orientamento del processo storico (dal punto di vista di una 'testa filosofica').  
(Mori, 2017, capitolo 2, paragrafo 1)

L'*Idea* in conclusione, risulta un punto di partenza necessario per provare a capire l'ossatura del pensiero storico kantiano e poter, da qui, procedere verso gli esiti di *Per la Pace Perpetua*. Solo così potremo chiederci che ruolo effettivamente possa rivestire questo saggio nella produzione kantiana e quale importanza possa avere, dal punto di vista sia teorico che pratico, anche ai nostri giorni.

## 2. *Lo scopo della natura come filo conduttore*

Ad ora ciò che è stato evidenziato è che l'analisi storica di Kant ipotizza una collaborazione tra il piano delle libere azioni umane e quello delle leggi universali della natura: questi piani possono trovare un avvicinamento nel momento in cui Kant introduce il concetto di *Anlage*, cioè di disposizione originaria, termine che contiene in sé la possibilità di un piano ed un *fine* della natura che queste disposizioni le ha assegnate. Tuttavia, resta ancora da capire perché Kant giunga ad assegnare un piano ed uno scopo alla natura e non all'uomo stesso, e come si dipani nella fattualità degli eventi e dell'esperienza lo scopo della natura. Nel prosieguo dell'Introduzione, Kant inizia a chiarire questi punti.

Poiché gli uomini, nei loro sforzi, non si comportano nel loro insieme in modo semplicemente istintivo, come gli animali, ma neppure secondo un piano prestabilito, come cittadini razionali del mondo, così di loro non sembra possibile una storia sistematica[...]. Qui per il filosofo non c'è altra via d'uscita, dato che non può supporre negli uomini e nel loro gioco su grande scala alcun razionale *scopo proprio*, che quella di tentare se in questo assurdo andamento delle cose umane possa scoprire uno *scopo della natura*, grazie a cui sia comunque possibile, di

creature che si comportano senza un proprio piano, una storia secondo un determinato piano della natura. (IaG, AA VIII: 18; 30)

Alla lettura di questo passo dunque diventa chiaro come ci siano due ostacoli fondamentali che precludono la strada ad uno scopo propriamente dell'essere umano: (1) Gli esseri umani non agiscono solo istintivamente il che renderebbe le loro azioni più prevedibili; il carattere primariamente razionale dell'uomo comporta la dimensione della libertà del volere (e prima ancora, libertà dagli istinti)<sup>15</sup>; (2) di conseguenza gli esseri umani, considerati nel loro insieme, non agiscono in base ad alcun piano prestabilito. Perciò l'unico metodo disponibile per poter scoprire un piano razionale nella storia umana è quello di attribuire uno scopo alla natura<sup>16</sup>.

A partire dalla prima Tesi, la teleologia che sottende alla storia diventa ancora più esplicita nel momento in cui Kant, riprendendo il concetto di disposizione naturale, chiarisce che queste sono direttamente destinate a svolgersi conformemente fine:

“Tutte le disposizioni naturali di una creatura son destinate a dispiegarsi un giorno in modo completo e conforme al fine.” (IaG, AA VIII: 18, 30)

Questa Tesi ribadisce un principio che ha un carattere decisamente rilevante, considerato il modo con cui Kant vuole leggere la storia: nella misura in cui si voglia continuare a guardare la natura come un agente che segue delle leggi determinate e non il cieco caso è inevitabile porre un fine che inserisca la totalità

---

<sup>15</sup> “Egli scopri in sé la facoltà di scegliersi un modo di vita e di non essere, come gli animali, legato esclusivamente ad uno di essi.” (MAM, AA VIII:112; 106); “La ragione[...]è la facoltà di estendere le regole e gli scopi dell'uso di tutte le sue forze molto oltre l'istinto naturale[...].” (IaG, AA VIII:18; 31); “Che avesse dato all'uomo la ragione, e con ciò la libertà del volere che su di essa si fonda, era già un chiaro segno dei suoi propositi riguardo alla sua dotazione.” (IaG, AA VIII:19; 32)

<sup>16</sup> Per approfondire cfr. Allison (2009), pp. 26-27.

dei fatti entro una cornice razionale. Il rischio è quello per cui “la sconcertante accidentalità prende il posto del filo conduttore della ragione”<sup>17</sup>. L’espressione *filo conduttore* era già comparsa in sede introduttiva in relazione allo scopo della natura come in questa Tesi: anche lì si introduceva uno scopo come guida, seguito inconsapevolmente dagli uomini per contrastare l’apparente casualità che contraddistingue le loro azioni. Seguendo questa linea interpretativa della storia, condotta da un punto di vista filosofico, allora è possibile provare a pensare quello che è il destino dell’essere umano nel divenire storico: nella seconda Tesi Kant precisa come anticipato che, essendo l’uomo l’unica creatura razionale sulla Terra, lo scopo della natura rispetto all’uomo sarà il dispiegamento delle sue funzioni razionali. Ma questo si distende lungo lo sviluppo del genere umano e non del singolo individuo, facendo eco a ciò che era stato affermato in sede introduttiva dove le azioni dei singoli *ingarbugliate e senza regole* venivano contrapposte alla regolarità segnalata dalle tabelle annuali che cristallizzano le tendenze nel loro insieme. Questo porta a pensare che, inconsapevolmente, nell’intreccio tra libertà e natura, gli uomini solamente agendo e vivendo spontaneamente si adoperino per un fine che non si pongono da soli, ma li attraversa. Questo scopo viene perseguito nel corso delle generazioni con la progressiva trasmissione che l’un l’altra fanno della propria cultura ed abbisogna di un lasso di tempo particolarmente lungo affinché questo possa avvenire. È utile osservare che, sempre in sede introduttiva, Kant esprime chiaramente l’ambivalente fiducia che nutre nei confronti del genere umano: a differenza dei *philosophes*<sup>18</sup>, Kant non pensa alla storia come a un progresso che procede senza limiti ma piuttosto accidentato, che patisce il “fare ed omettere [...] intessuto [...] di idiozia, di vanità infantile, spesso anche di

---

<sup>17</sup> IaG, AA VIII: 18; 31.

<sup>18</sup> Cfr. Duprè (1998) p. 813.

infantili cattiveria e smania di distruzione[...]”<sup>19</sup> degli uomini. Nella terza Tesi Kant specifica, tuttavia, che l’unico mezzo fornito dalla natura all’uomo è la ragione stessa, ossia la sua disposizione naturale, da cui egli deve essere abile a ricavare ogni cosa utile non solo per la sua sopravvivenza e quella del suo genere ma anche per, progressivamente, pervenire allo scopo che gli è stato posto. Conferendo all’uomo la ragione, la natura ha consegnato nelle sue mani la possibilità della felicità e della perfezione. In questa Tesi Kant specifica il fatto che essa “non sia stata affatto interessata a che egli vivesse bene; bensì che egli si sforzasse tanto da rendersi degno della vita e del benessere col suo agire”<sup>20</sup>. Questo sottolinea da una parte l’importanza di questo mezzo<sup>21</sup>, ma dall’altra la sconcertante parsimonia della natura. Per quale motivo, infatti, la natura dovrebbe ostacolare una sua creatura per il raggiungimento di uno scopo che essa stessa ha posto? O esserne apparentemente disinteressata? Una risposta la si può trovare nella descrizione che Kant fornisce del meccanismo della natura. Generalmente quando Kant parla di meccanismo in riferimento all’ambito delle azioni umane, non ne parla con accezione positiva, al contrario viene visto come qualcosa che si contrappone e soffoca la caratteristica spontaneità dell’essere umano. Tuttavia, in prospettiva storica, eccezionalmente, il meccanismo della natura assume un significato positivo<sup>22</sup> che presenta un carattere peculiare. Scrive in proposito Mori:

Il meccanismo [*Mechanismus*] rappresenta qui qualcosa di inconsapevole e di illiberale, che come tale deve essere superato, ma che risulta peraltro

---

<sup>19</sup> IaG, AA VIII:17; 30.

<sup>20</sup> Ivi: 20; 32.

<sup>21</sup> “[...] human reason is not meant to be a ‘tool’ that would allow any individual to reach perfection during his own lifetime, but that it is a mere means that will allow the entire species, at the very expense of the individual, to reach perfection in some very distant, perhaps infinitely far removed, future” (Kuehn, 2009, p. 73).

<sup>22</sup> Cfr. Mori (2008), p. 253.

indispensabile al suo stesso superamento, perché gli uomini non sono in grado di conseguire libertà e autonomia indipendentemente da tali dinamiche. La maggior parte dei meccanismi della natura - provvidenza che opera nella storia sono di questo tipo e conservano l'ambivalenza di ciò che è negativo in sé, ma positivo per le sue conseguenze. (Mori, 2008, p. 255)

Le particolarità di questo meccanismo della natura in prospettiva storica in realtà sono due: da una parte l'accezione positiva che riveste il concetto di meccanismo e soprattutto il fatto che ciò sia la conseguenza di fatti negativi. È importante a questo proposito perlomeno accennare al fatto che l'idea che il bene possa risultare del male in Kant non si possa adeguatamente applicare ad ambiti che eccedono quello storico in particolare riferimento al meccanismo della natura. Nella dimensione del male morale Kant non elaborerà una teoria che veda il male in funzione del bene; questo vale solo eccezionalmente per il meccanismo della natura in prospettiva storica<sup>23</sup>. Sebbene gran parte dei riferimenti al meccanismo della natura così concepito avvengano nel primo Supplemento di *Per la Pace Perpetua*, già in *Idea* Kant ne anticipa l'esistenza. Ed è specialmente nella quarta Tesi che possiamo concretamente constatare la sua azione ed anche il suo necessario superamento:

Il mezzo di cui la natura si serve per portare a compimento lo sviluppo di tutte le sue disposizioni è il loro antagonismo nella società, in quanto esso divenga infine la causa di un ordine legittimo. (IaG, AA VIII: 20; 33)

Kant specifica che per "antagonismo" intende *l'insocievole socievolezza* degli uomini, uno degli aspetti forse più discussi di questo saggio storico, che ha attirato l'attenzione di molti interpreti: con questa definizione Kant intende significare l'ambivalente tendenza degli uomini da una parte all'associazione

---

<sup>23</sup> Cfr. Mori (2017), capitolo 1, paragrafo 3.

(grazie a cui possono sentire maggiormente l'avvicinamento a quel dispiegamento delle disposizioni naturali che la natura vuole sviluppino) e contemporaneamente all'isolamento (l'uomo è spinto seguire il proprio interesse). Così considerate, le spinte opposte dell'insocievole socievolezza non sembrano avere un valore positivo, essa non sembra poter essere il miglior mezzo di cui la natura possa servirsi per raggiungere il suo scopo; infatti, questa tensione porta anche conseguenze negative<sup>24</sup>. Ma si tratta di conseguenze minori poiché in relazione allo scopo, e quindi al genere, il quale è il vero protagonista della storia, le conseguenze principali possono essere solo positive:

When people seek to gain superiority over others, they make themselves both unhappy and evil. But in the process they develop capacities that are passed along to later generations and enrich both human nature and human history. (Wood 2006 p. 252)

Il meccanismo della natura fa sì quindi che di generazione in generazione l'antagonismo tra individui possa portare ad uno sviluppo di conoscenze e capacità che facciano progredire la totalità del genere umano verso lo scopo naturale — in linea con l'assunto della seconda Tesi per cui ogni generazione deve trasmettere all'altra il proprio Illuminismo, noncurante (sebbene misteriosamente<sup>25</sup>) delle conseguenze negative che possono affliggere il singolo. Il valore positivo di questo antagonismo risulta comprensibile se si ipotizza un'umanità, al contrario, naturalmente armoniosa: in tal caso "tutti i talenti rimarrebbero racchiusi nei loro germi, in un'arcadica vita pastorale di perfetta concordia, appagamento e amorevolezza: gli uomini[...]non colmerebbero il

---

<sup>24</sup> Kant stesso scrive che le proprietà dell'insocievolezza non sono in sé "proprio degne d'essere amate" (IaG, AA VIII : 21, 33).

<sup>25</sup> Cfr. IaG, AA VIII: 20; 32.

vuoto della creazione riguardo al loro fine, in quanto nature razionali”<sup>26</sup>. In questo meccanismo naturale della *ungesellige Geselligkeit*, c’è chi ha scorso quel rovesciamento dell’ordine morale dei moventi che caratterizza il “male radicale”, trattato da Kant in seguito nel 1793, nella *Religione entro i Limiti della Sola Ragione*. Se nella teoria del male radicale vi è il rovesciamento dei moventi per cui l’uomo determina la propria volontà secondo l’istinto invece che secondo la legge morale, dal punto di vista storico nonostante una disposizione naturalmente sociale, l’uomo tende a servirsi dei mezzi della società in funzione al contrario anti-sociale<sup>27</sup>. L’antagonismo che alimenta i rapporti umani stimola l’utilizzo della ragione, portando gli uomini indirettamente al dispiegamento progressivo delle loro disposizioni naturali. Ciò nonostante, questo meccanismo per quanto utile, come anticipato, deve poter essere superato dalla ragione:

Così [...] si sviluppano le premesse per la fondazione di un atteggiamento di pensiero che con il tempo può trasformare in principî pratici determinati la rozza disposizione naturale al discernimento etico, e così infine trasformare in un tutto morale un accordo *patologicamente* forzato ad una società. (IaG, AA VIII: 21; 33)

Così Kant nella quarta Tesi anticipa il punto chiave della successiva: quello che è il massimo problema per il genere umano è la creazione di “una società civile che faccia valere universalmente il diritto”<sup>28</sup>. Quest’ultima è la realtà entro cui la “libertà sotto leggi esterne sia congiunta al massimo grado con una costituzione

---

<sup>26</sup> Ivi: 21; 33.

<sup>27</sup> Cfr. Mori (2008) p. 240. La presente interpretazione è tuttavia da leggere con estrema attenzione. Come Mori stesso scrive “la distanza cronologica tra *l’Idee* e *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* invita alla cautela” (cfr. *Ibidem*).

<sup>28</sup> IaG, AA VIII: 22; 34.

civile perfettamente giusta”<sup>29</sup>: entro questo *recinto*<sup>30</sup> può avere luogo il libero gioco delle azioni umane regolato dal meccanismo della *ungesellige Geselligkeit* la quale affina progressivamente le disposizioni razionali dell’uomo sino al momento in cui questo accordo patologicamente forzato (ossia una società civile cui l’uomo è coartato ad entrare per non dover soffrire la selvaggia libertà dei singoli ed i rischi ad essa connessi), non si trasformi in un tutto morale (una società in cui non è questa pena a costringere l’uomo ma la libera determinazione della volontà). È interessante notare come due anni dopo *Idea in Inizio Congetturale della Storia degli Uomini* (1786) Kant espone le fasi che precedono concettualmente le tesi di *Idea*, descrivendo congetturalmente, seguendo similmente ad *Idea* un’idea come “filo conduttore”, come l’uomo sia giunto all’abbandono di quella condizione di pura istintualità che lo caratterizzava all’inizio della sua esistenza. Tuttavia, va notato come,

compiuto questo processo di distacco dall’istinto, l’uomo può intraprendere quel lungo cammino verso una condizione in cui la ragione prevale progressivamente sulla natura, la quale non viene negata ma utilizzata in vista di scopi che, di per sé naturali, obbediscono a finalità razionali. (Mori, 2008, p. 234)

Tornando a *Idea*, il passaggio da stato di natura a società civile è la prima condizione del progresso, ma ad accompagnare lo sviluppo legale a livello statale vi deve essere anche quello a livello internazionale come il filosofo arriva ad affermare nelle successive due Tesi. Qui Kant pensa infatti ad uno sviluppo di tipo cosmopolitico delle realtà nazionali come passaggio necessario per lo sviluppo della forma costituzionale migliore a livello statale (che in *Per la Pace*

---

<sup>29</sup> Ivi: 22; 34.

<sup>30</sup> “Solo in tale recinto [...] queste medesime inclinazioni producono il miglior effetto: al modo in cui gli alberi in un bosco crescono forti e dritti proprio perché ognuno di essi tenta di togliere all’altro aria e sole, costringendosi a vicenda a cercare sopra di sé[...]” (IaG, AA VIII: 22; 35).

*Perpetua* sarà quella repubblicana)<sup>31</sup>: l’ottava Tesi dispiega una visione della storia del genere umano come un piano della natura volto ad “instaurare una perfetta costituzione statale interna, e, a questo fine, anche esterna, in quanto unica condizione nella quale la natura possa completamente sviluppare nell’umanità tutte le sue disposizioni”<sup>32</sup>. L’assetto cosmopolitico e la realtà repubblicana a questo punto sono contemporaneamente strumenti di propagazione del progresso ed effetti del progresso stesso:

Thus, the state is not only the product of historical development but also, importantly, a factor that gives a new impetus to this development. The international legal order, too, is both the result of historical progress and a necessary precondition for further progress, because it allows the state to fulfill its role in the development process.(Kleingeld, 2009, p.176)

Ma è fondamentale leggere con attenzione la fine dell’ottava Tesi e non dimenticare che questi passaggi rivestono una funzione prettamente strumentale rispetto alla finalità ultima della storia: l’assetto cosmopolitico universale è la condizione entro cui le disposizioni razionali dell’uomo possono svilupparsi con più disinvoltura, dove la cultura — che consiste nel valore sociale dell’uomo<sup>33</sup> — può circolare e far sì che quell’Illuminismo che deve essere tramandato di generazione in generazione possa progredire, secondo l’idea di sviluppo che la natura vuole l’uomo porti a termine. Questa Tesi è importante però per un altro motivo: getta infatti nuovamente luce sull’utilità di quest’idea di storia e la sua appropriatezza, dando forma e concludendo le premesse alle nove Tesi. Si vedrà che in *Per la Pace Perpetua* Kant si preoccuperà

---

<sup>31</sup> È interessante sottolineare questo, perché questo assunto cambierà letteralmente capovolgendosi, in *Per la Pace Perpetua* dove sarà la forma costituzionale interna ad essere necessaria per poter sviluppare un ordine cosmopolitico.

<sup>32</sup> IaG, AA VIII: 27,39.

<sup>33</sup> Cfr. Ivi: 21; 33.

preventivamente delle critiche volte alla maniera particolare con cui affronta il tema della pace: anche qui, similmente, fa una tiepida apologia di quello che definisce il *chiliasmo della filosofia ossia* il millenarismo rappresentato dall'idea di una storia da osservare nella sua totalità secondo la prospettiva della natura che agisce in vista di un fine per l'uomo razionale. Come vedremo nel capitolo seguente, si tratta di un'idea che in quanto tale non si lega ad una conoscenza costitutiva ma solo regolativa. Tuttavia, vi sono motivi fondati per ritenerla ragionevolmente plausibile: una strada che ha tutto il diritto di essere seguita. Non rappresenta più qualcosa solo di *esaltato*<sup>34</sup> ma nella fattualità degli eventi trova qualche possibile riscontro<sup>35</sup>. La giustificazione di un tale metodo di studiare la storia degli uomini viene difesa nella nona Tesi. Qui il filosofo nuovamente si confessa consapevole dell'apparente absurdità della sua proposta di lettura della storia, ma altrettanto persuaso dal fatto che questo metodo sia oltremodo utile. Non solo, infatti, vi sono riscontri negli eventi passati che possono conciliarsi con la concezione di un piano della natura in senso razionale per l'uomo, ma si apre una *consolante prospettiva in futuro*<sup>36</sup>, ove la natura porti a compimento questi suoi fini. Nell'ottava Tesi Kant aveva inoltre affermato che la natura dell'uomo non gli consente di essere indifferente nei confronti del futuro e delle future generazioni, nel momento in cui si conosce il fine. Soprattutto conoscendolo, gli uomini potrebbero agire per la sua realizzazione e accelerare quel meccanismo della natura che prima abbiamo citato. Si inserisce quindi un'utilità non solo teoretica di questo modo di fare storia, ma anche pratica:

---

<sup>34</sup> Cfr. Ivi: 27; 39.

<sup>35</sup> "io dico qualche piccola cosa".(Ivi: 27; 39)

<sup>36</sup> Cfr. Ivi: 30; 42.

Una tale giustificazione della natura — o meglio della provvidenza non è un movente di scarsa importanza per scegliere un particolare punto di vista nella considerazione del mondo. (IaG, AA VIII: 30; 42)

Questa idea di storia è utile per organizzare la nostra conoscenza e poter riordinare i fatti del passato secondo un filo conduttore razionale; ma lo è anche per poter votare all'azione gli uomini ed accelerare l'approdo a questo, sperato, fine della natura e promuovere quell'Illuminismo che deve essere tramandato di generazione in generazione. Non è un caso che proprio nella nona ed ultima Tesi Kant proponga un'alternativa migliore al termine 'natura', scegliendo 'Provvidenza'. Come diversi interpreti evidenziano, nonostante ci sia spesso una sovrapposizione tra i due termini nelle opere di Kant, persiste una differenza fondamentale:

'Nature' is the preferred term when the focus is on the order of nature, [...] 'Providence' is preferred when the focus is on the transcendental cause of this order, and that the latter focus is relevant and justified only from the moral point of view. (Kleingeld, 2001, p. 217)

Ciò che dunque ora necessita di essere approfondito, è in che termini sia da concepire l'"idea per una storia universale", come idea regolativa guidata dallo specifico proposito euristico secondo cui la storia umana sarebbe guidata da una teleologia della natura. Quale il valore del termine "idea" in questo contesto? Oltre a questo, come si conciliano, se si conciliano, il piano teoretico e quello pratico nella visione kantiana della storia? Quale è lo statuto epistemologico di quest'indagine storica?

### 3. *L'idea di una storia universale*

La comprensione della storia come guidata dalla natura - provvidenza può far sorgere dei dubbi quando, adottando uno sguardo complessivo, si cerca collocarla nella linea delle opere kantiane. Per lungo tempo la filosofia kantiana della storia è stata considerata, come accennato, una parte occasionale della produzione del filosofo e questo specialmente per il sospetto, da parte di molti, di un certo dogmatismo<sup>37</sup>: lo scopo della natura è stato spesso paragonato alla dottrina hegeliana dell'“astuzia della ragione”, o all'ottimismo in un progresso senza limiti che caratterizzava i *philosophes* a lui contemporanei<sup>38</sup>. Tuttavia, come si è accennato, il progresso kantiano non deve essere interpretato solo secondo questa ottimistica chiave di lettura, perchè mette in conto un certo scetticismo sulla la natura umana sin dalle pagine introduttive, quando viene citato il comportamento infantile e scostante del nostro genere. Inoltre, *Idea per una Storia Universale dal Punto di Vista Cosmopolitico* è stata pubblicata nel 1784, tre anni più tardi rispetto alla prima edizione della *Critica della Ragion Pura* (1781). La critica è sostanzialmente unanime nel giudicare difficile pensare ad un atteggiamento precritico in *Idea* che invece racchiude il tentativo kantiano di reinterpretare, “introducendoli nella cornice del pensiero trascendentale, contenuti ed esigenze culturali che provenivano da altre tradizioni ed erano pertanto di per sé dogmatici”<sup>39</sup>. Ciò significa che *Idea* rappresenta un tentativo di congiunzione tra un'idea di storia in progresso coerente con le correnti Illuministiche ed i limiti della conoscenza umana evidenziati nella prima *Critica*. Vi è la presenza, quindi, di una riflessione che tiene in considerazione i risultati teorici della prima edizione della *Critica della Ragion Pura*. Leggendo tuttavia le

---

<sup>37</sup> Cfr. Mori (2008) p. 259.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ibidem.

nove Tesi e l'Introduzione è comprensibile il fatto che possa non risultare così lampante il confronto con l'opera del 1781, poiché questo emerge più che nei contenuti, nella forma e nella metodologia adottata da Kant:

Although the title of Kant's essay *Idea for Universal History with a Cosmopolitan Aim* indicates its central theme, it reveals little or nothing about its underlying methodology and its connection with the emerging critical philosophy. Indeed, as far as the title is concerned, the only hint of a connection with the latter is provided by the inclusion of the term 'Idea'. This is a technical term for Kant referring to concepts of reason, which, as distinct from concepts of the understanding, whose legitimate use is restricted to possible experience, involve the thought of an absolute totality or completeness that can never be met with in a possible experience and is, therefore, 'transcendent' with respect to the latter. (Allison, 2009, p. 24)

Questo passaggio di Allison evidenzia che la connessione con la *Critica della Ragion Pura* è presente già a partire dal titolo del saggio del 1784. È infatti sul termine "Idea" che si può fondare l'inizio di una ricerca delle tracce che rivelino l'influenza della prima Critica su *Idea*. All'interno della prima Critica compare la trattazione delle idee come concetti della ragione che hanno per oggetto l'intelletto stesso e che trascendono l'esperienza. È opportuno allora approfondire cosa comporta inserire questa particolare definizione di "idea" nel contesto di un'idea di una storia universale guidata da un punto di vista cosmopolitico: con quale accezione deve essere compresa la filosofia della storia? Quale risulta essere il suo statuto gnoseologico?

Allison parla dell'Idea per una storia universale come un'idea teoretica che guida il filosofo nel tentativo di concepire una comprensione sinottica, complessiva quindi, degli eventi storici<sup>40</sup>: per poter intendere con precisione cosa intendesse Kant per 'idea della storia' in questo saggio risulta dunque

---

<sup>40</sup> Cfr. Allison (2009) p. 24.

necessario confrontarsi con i luoghi della *Critica* dove egli caratterizza le idee e l'uso che di queste possiamo fare. È opportuno a questo fine focalizzarsi, seppur sinteticamente, sulla *Dialettica Trascendentale*, in particolare sull'Introduzione, le prime due sezioni del Libro Primo e l'Appendice.

### 3.1. *Lo sfondo critico: alcune sezioni della "Dialettica Trascendentale" della Critica della Ragion Pura*

Un primo luogo cui rivolgersi per comprendere cosa Kant intenda per 'idea' e quale sia la funzione delle idee è la seconda sezione dell'Introduzione alla *Dialettica Trascendentale*. Sebbene infatti non compaia ancora il termine, è qui che possiamo rintracciarne le basi, essendoci la descrizione della ragione come la più alta facoltà conoscitiva. All'inizio della sezione Kant opera un parallelismo tra intelletto e ragione riguardo il loro uso logico e reale. A proposito dell'intelletto infatti Kant, nell'*Analitica Trascendentale*, aveva distinto un uso *logico* (in cui, giudicando, si sussume un concetto sotto un altro) che si occupa di "dare una forma al rapporto tra rappresentazioni date" dall'uso *reale* che consiste nel "fornire la materia stessa, ovvero nel produrre rappresentazioni" ma "a partire dalla stessa facoltà" dell'intelletto<sup>41</sup>. Ciò che Kant quindi vuole indagare è se vi sia un uso reale anche per la ragione e nel caso quali siano i concetti a priori che le competano, non derivati quindi né dai sensi né dall'intelletto ma da essa stessa.

Nella prima parte della seconda sezione dell'Introduzione, intitolata "Della ragione in generale", Kant definisce la ragione in generale come la "facoltà dei principi"<sup>42</sup>, dove per 'principio' si possono intendere in senso assoluto delle conoscenze sintetiche in base ai concetti, ed in senso relativo delle proposizioni

---

<sup>41</sup> Cfr. Sala (2018) p. 306.

<sup>42</sup> KrV, A299/B356.

universali<sup>43</sup>. Nella conclusione Kant specificherà che la ragione è la “facoltà dell’unità delle regole dell’intelletto sotto principi”<sup>44</sup>. Successivamente la ragione nel suo uso logico viene definita come la facoltà di “inferire mediatamente”<sup>45</sup> ossia di *sillogizzare*. A questo punto, se si lega la ragione come facoltà dell’unità delle regole dell’intelletto sotto principi al suo uso logico, in quanto facoltà di inferire mediatamente e quindi procedere per sillogismi la ragione ha una duplice possibilità: inferire dall’universale al particolare e, viceversa, ricondurre diversi giudizi ad uno che sia loro principio<sup>46</sup>. Ecco come la ragione può configurarsi come la facoltà di riunire delle regole sotto principi. Tuttavia, all’inizio della sezione dedicata al suo uso reale, Kant scrive:

La molteplicità delle regole e l’unità dei principi è un’esigenza della ragione, per portare l’intelletto a una coerenza completa con se stesso, così come esso sottomette ai concetti il molteplice dell’intuizione, portandola in tal modo a una connessione. Ma un tale principio non prescrive alcuna legge agli oggetti, e non contiene il fondamento della possibilità in generale di conoscerli e determinarli come tali, ma è semplicemente una legge soggettiva dell’amministrazione delle riserve del nostro intelletto, per ridurre l’uso generale dei concetti, mediante il paragone di essi al minor numero possibile, senza che per questo si sia autorizzati a richiedere dagli oggetti stessi un’uniformità che favorisca la comodità o l’estensione del nostro intelletto, e allo stesso tempo senza che si sia autorizzati a dare a quella massima una validità oggettiva. (KrV A305/B362)

---

<sup>43</sup> Cfr. KrV, A301/B358.

<sup>44</sup> KrV, A302/B359.

<sup>45</sup> KrV, A299/B355.

<sup>46</sup> Cfr. Sala (2018), p. 309.

A tal proposito in seguito opera due precisazioni fondamentali: (1) anzitutto “il sillogismo si riferisce a concetti e a giudizi”<sup>47</sup> per cui la relazione con gli oggetti, seppur presente, è sempre mediata; (2) il sillogismo è “un giudizio ottenuto mediante la sussunzione della sua condizione sotto una regola universale”, ma questa è a sua volta sottoposta allo stesso procedimento dalla ragione, per cui:

il principio proprio della ragione in generale (nell’uso logico) è di trovare per le conoscenze condizionate dell’intelletto quell’incondizionato con cui venga compiuta l’unità della conoscenza stessa. Questa massima logica non può divenire in altro modo un principio della ragion pura, se non ammettendo che, se è dato il condizionato, è data anche (vale a dire, è contenuta nell’oggetto e nella sua connessione) l’intera serie delle condizioni subordinate le une alle altre; la quale serie è perciò essa stessa incondizionata. (KrV A307/B364)

Il processo di unificazione della ragione è quindi *reiterabile*, cioè ogni principio a sua volta può diventare premessa di un nuovo sillogismo. Seguendo le puntualizzazioni di Sala, giudicare che un principio logico prescriva la ricerca dell’incondizionato può apparire assurdo inizialmente, tanto più che Kant stesso poco dopo ammette che il condizionato analiticamente può riferirsi solo ad una condizione e il riferimento all’incondizionato deve essere sintetico<sup>48</sup>. Questo dubbio si risolve alla luce del fatto che Kant equipara il principio logico della ragione ad una massima la quale, secondo ciò che affermerà nell’Appendice costituirebbe “un principio soggettivo che non è stato desunto dalla costituzione dell’oggetto, ma dall’interesse della ragione rispetto a una certa possibile perfezione della conoscenza di questo oggetto”<sup>49</sup>. Questo ci fa

---

<sup>47</sup> KrV, A307/B364.

<sup>48</sup> Cfr. KrV, A308/B364.

<sup>49</sup> KrV, A666/B694.

capire come quell'incondizionato che contiene in sé la serie delle condizioni sia un principio che si pretende oggettivo ma dipende dalla particolare natura della ragione che non può esimersi dal pensarlo<sup>50</sup>.

Se l'uso reale di una facoltà implica che le rappresentazioni siano prodotte da essa, si potrà capire come i concetti a priori che competono alla ragione racchiudano quell'incondizionato cui per sua natura tende. Sebbene il concetto di condizionato rimandi solo ad una condizione, la ragione comanda questo procedimento reiterato per ottenere il suo *scopo* ossia l'unità della conoscenza, l'unità delle regole dell'intelletto sotto principi. I concetti della ragione a questo punto devono poter contenere l'incondizionato e rendere possibile il suo operato. Oltre a questo, devono essere prodotti *indipendentemente* dall'esperienza. All'inizio del primo libro Kant afferma infatti che:

I concetti della ragione servono a comprendere, così come i concetti dell'intelletto servono ad intendere (le percezioni). Se essi contengono l'incondizionato, riguardano qualcosa in cui rientra ogni esperienza, ma che in quanto tale non sarà mai oggetto dell'esperienza. (KrV A311/B367).

“Se l'intelletto — scrive Sala — si rivolge ai fenomeni per unificarli, la ragione si rivolgeva ai giudizi: nel primo caso l'elemento puro era l'elemento a priori della sensibilità, in questo caso quello dell'intelletto ovvero i concetti puri”<sup>51</sup>, per cui il legame con l'esperienza può essere solo mediato e mai diretto. Allora, come Kant scriverà nella seconda sezione del libro primo, l'idea *trascendentale* è un concetto della ragione pura assegnato dalla natura stessa della ragione cui non può corrispondere nulla nei sensi e che si riferisce all'*intero uso dell'intelletto*. Le idee “considerano ogni conoscenza dell'esperienza come determinata per

---

<sup>50</sup> Cfr. Sala (2018), pp. 310-312.

<sup>51</sup> Ivi. p. 313.

mezzo di una totalità assoluta di condizioni”<sup>5253</sup>. Nella sezione terza del primo libro tutte le idee trascendentali verranno ricondotte a tre classi di unità assoluta<sup>54</sup> (idea dell’anima, del mondo e di Dio), in base ai tre differenti rapporti (o sillogismi) che ci possono essere tra condizione e condizionato<sup>55</sup>.

Un’idea allora è un concetto della ragione cui non può corrispondere nulla nei sensi ma, nonostante questo limite strutturale che non le permette un legame diretto con l’esperienza e quindi di dar vita ad una conoscenza costitutiva, può fungere da guida e canone per l’intelletto e dunque *orientare* la conoscenza: un’idea può fungere da concetto euristico, come poi Kant affermerà nell’Appendice alla Dialettica trascendentale<sup>56</sup>, avendo anticipato questa funzione tutt’altro che marginale già nella seconda sezione del primo libro (KrV A328-329/B385-386).

Tuttavia è nell’Appendice alla Dialettica Trascendentale che tuttavia viene sottolineata quella che è la funzione delle idee, ossia il loro uso regolativo. Se nel secondo libro della Dialettica Kant ha preso in considerazione le fallacie cui si va incontro quando si consideri l’incondizionato rappresentato dalle tre idee trascendentali come dato, escludendo un loro possibile uso costitutivo, rimane un’altra possibile funzione. L’unico uso che rimane possibile per le idee trascendentali è quello *regolativo*, che tuttavia non è da considerarsi marginale. Kant, infatti, sostiene che i concetti della ragione “non vengono attinti dalla natura, ma piuttosto noi indaghiamo la natura secondo queste idee, e consideriamo carente la nostra conoscenza, finché essa non risulti adeguata a

---

<sup>52</sup> KrV, A327/B384.

<sup>53</sup> Cfr. Esposito (2019) pp. 1335 - 1437; Cfr. Karàsek in Willaschek, Stolzenberg, Mohr, Bacin (2015) p. 1127.

<sup>54</sup> cui si riferiscono tre specie di sillogismi (dialettici) che altrettanto scaturiscono dalla natura stessa della ragione qualora si attribuisca un uso costitutivo alle tre idee trascendentali.

<sup>55</sup> Cfr. Sala (2018) p. 314.

<sup>56</sup> Cfr. KrV, A671/B699.

tali idee”<sup>57</sup>. Le idee secondo questo uso svolgono un ruolo organizzatore ed euristico che è necessario alla conoscenza stessa:

Queste idee hanno un uso regolativo vantaggioso e assolutamente necessario, vale a dire quello di dirigere l’intelletto a un certo *scopo*, in vista del quale le linee direttive di tutte le sue regole concorrono verso un unico punto, il quale, pur essendo solo un’idea (*focus imaginarius*) — cioè un punto da cui i concetti dell’intelletto non provengono realmente, in quanto esso si trova completamente al di fuori dei confini dell’esperienza possibile —, tuttavia serve a fornire a tali concetti la massima unità ed estensione.  
(KrV, A644/B672)

Il fatto che la ragione sia la facoltà dell’incondizionato e che le idee trascendentali, in quanto suoi concetti puri, lo contengano, fa sì che queste da una parte eccedano l’ambito fenomenico impedendo un loro uso costitutivo ma dall’altra risultano utili nell’ampliare la conoscenza e, ancora più, necessarie per far sì che questa possa anche solo effettivamente avvenire: la funzione di questi concetti dal punto di vista teoretico è quello di “regolare la ricerca con lo scopo di ottenere la massima completezza e sistematicità tra i nostri giudizi”<sup>58</sup>; per poter stabilire un’unità sistematica della conoscenza fenomenica, “prima di tutto c’è bisogno di un’idea di questa unità”<sup>59</sup>.

Questa ricognizione è particolarmente utile per poter proseguire con le domande poste al termine del paragrafo precedente. Il fatto che il saggio dell’84 contenga il termine ‘Idea’, alla luce di questo sfondo critico che lo accompagna, non è di secondaria importanza: è forse indice del tentativo di far convergere la concezione delle idee in una filosofia della storia. L’ambito della storia umana

---

<sup>57</sup> KrV, A645/B673.

<sup>58</sup> Cfr. Wood (2009) p. 112.

<sup>59</sup> Cfr. Kleingeld (2009) p. 175.

non era stato preso in considerazione da Kant nella prima *Critica* ed è proprio in *Idea* che per la prima volta c'è un incontro tra filosofia trascendentale e lo studio della storia umana:

In the first Critique Kant did not reflect on the difficulties that one faces when one attempts to apply this principle to human history. This is what he does in *Idea*. In order to facilitate the organization of knowledge of this area of the phenomenal world systematically, Kant sets out to formulate a regulative idea. He expresses the hope that a historian will indeed attempt to use it. The term “idea” in the title of the essay is, then, best read in the technical sense of “regulative idea”[...]. (Kleingeld, 2009, p. 175)

Come sottolineato da Kleingeld, nella prima *Critica* Kant non si occupa delle difficoltà che si possono incontrare quando si applicano le conclusioni della Dialettica Trascendentale all'ambito storico, ma questo accade in *Idea*: in quest'opera c'è un primo confronto tra la filosofia critica, le tendenze culturali del tempo, e la concezione che Kant cerca di elaborare della storia. Alla luce di quanto esposto, proveremo ad indagare come Kant integri queste acquisizioni teoriche entro *Idea* e di conseguenza quali siano le problematiche che affiorano nel momento in cui mette mano a questo tentativo.

### 3.2. *L'idea regolativa di una storia universale*

Gran parte degli interpreti ad oggi non hanno dubbi nel considerare l'idea della storia di Kant per come compare nel saggio pubblicato nel 1784 un'idea da ricondurre allo sfondo della Dialettica trascendentale della *Critica della ragion pura*. Infatti, come si è detto, è difficile pensare che Kant, tre anni dopo la pubblicazione della *Critica* e con la consapevolezza dei suoi risultati, non ne

tenesse conto e utilizzasse un termine così specifico quale quello di 'idea' senza ricondurlo a quel contesto. Come si è visto alla conclusione del paragrafo precedente, è in *Idea* che però la fusione tra ambito storico e critico prende forma, con punti interessanti ma anche con torsioni che si riveleranno problematiche e che porteranno Kant a rivedere nel tempo le basi qui gettate. Tuttavia, per ora ci soffermeremo su come Kant, in questo saggio, cerchi di armonizzare le conclusioni della prima *Critica* con la filosofia della storia e quali perplessità emergano. Per fare ciò ritengo utile prendere le mosse dalla proposta interpretativa di Mori, il quale lega l'impiego del termine 'idea' nel saggio storico al suo significato trascendentale del termine<sup>60</sup> e all'uso esclusivamente regolativo delle idee. Secondo Mori:

Bisogna [...] presumere che l'uso kantiano del termine "idea" [...] abbia una valenza genuinamente trascendentale e debba essere rapportato alle idee della ragione pura, di cui si tratta nella Dialettica trascendentale della prima *Critica*. Qui l'idea esprime la "forma di un tutto della conoscenza" (III,428) [...] L'idea si riferisce dunque a un' "unità razionale" che non è mai conosciuta oggettivamente, perché non è mai data dall'esperienza e non può quindi essere oggetto di sintesi a priori, ma che serve come concetto euristico per procedere sistematicamente all'ampliamento della conoscenza". (Mori, 2017, 1.5)

Il termine "Idea" (che compare nel titolo dell'opera) è presumibilmente da comprendere nel suo significato trascendentale, secondo il quale indica una totalità *incondizionata e non esperibile*. L'idea di storia in questione implicherebbe pertanto il concetto di un'assoluta totalità che può essere considerata in due sensi: (1) come implicante tutto il genere umano, la totalità della specie (e non solo un suo specifico segmento nello spazio o nel tempo); (2) come riferita alla

---

<sup>60</sup> Cfr. Mori (2017), capitolo 1, paragrafo 5, cfr. Mori (2008) p. 260.

storia stessa, concepita come una totalità che avvolge tutte le generazioni di esseri umani e incarna uno specifico scopo<sup>61</sup> non a caso si parla di “Storia Universale”. Questo sforzo kantiano di cercare di inserire la filosofia della storia entro una cornice trascendentale lascia tuttavia dei punti in sospeso: da un parte il concetto di storia che *Idea* vuole conseguire, come totalità del genere umano che incontra lo scopo della natura, si pone come una totalità incondizionata, cui tendere asintoticamente e che cade aldilà dell’esperienza; dall’altra l’attività della totalità della nostra specie si intreccia continuamente con le manifestazioni concrete dei singoli, unico modo per poter constatare l’esistenza di una storia in progresso<sup>62</sup>. Questa distonia tra ciò che può valere solo aldilà dell’esperienza e ciò che deve essere verificato nell’esperienza solleva un primo punto interrogativo, e cioè come si possa conciliare una teleologia della natura e la sua conciliazione con le libere azioni umane: possono convivere questi due piani?

Infatti, un altro valore riconosciuto all’idea di storia in *Idea*, è il suo carattere regolativo: essa ha valore euristico poiché utile e necessaria per poter ampliare e organizzare la conoscenza degli eventi storici. Seguendo il suo *filo conduttore* ci è possibile approfondire la conoscenza degli eventi storici e, inoltre, come è stato accennato in precedenza, questa idea è non solo utile all’organizzazione del sapere, ma necessaria anche dal punto di vista del singolo per non essere vittima del cieco caso. È una nostra stessa necessità quella di poter osservare gli eventi come conformi ad un certo fine razionale e non solo come una catena di fatti che si susseguono nel tempo<sup>63</sup>: anche a questo proposito Kant pone quasi

---

<sup>61</sup> Cfr. Allison (2009) p. 24.

<sup>62</sup> “Perché presuppone una forma di conoscenza causale che connetta necessariamente gli antecedenti a conseguenti cioè una forma di sapere costitutivo” Cfr. Mori (2008) p. 238.

<sup>63</sup> Cfr. Wood (2006) p. 244.

sullo stesso livello, con la distinzione cui abbiamo accennato, i concetti di natura e storia<sup>64</sup>.

Riassumendo, l'idea di storia in questione ha importanti implicazioni a-storiche, dato il suo significato trascendentale, legato al concetto di assoluta totalità (degli uomini, e della storia), ed il suo carattere regolativo, connesso all'assunto della presenza di uno scopo e quindi di una direzione teleologica capace di orientare e direzionare la conoscenza. Significato trascendentale e regolatività sono gli elementi ereditati dalla Dialettica trascendentale che possono aiutare a comprendere l'idea di storia kantiana. "Idea per una Storia Universale" allora è un'idea regolativa, l'assunzione euristica che la storia umana sia guidata da una teleologia che risiede nella natura e si sviluppa sul terreno dell'esperienza. Nella struttura del testo, è specialmente nella prima tesi<sup>65</sup> che queste premesse iniziano a prendere forma a partire dalla teleologia della natura relativa alla singola creatura. Nella prima Tesi infatti compaiono le disposizioni che si devono dispiegare rispetto al fine della natura entro una creatura e, successivamente, nella seconda Tesi, queste disposizioni conformi ad un fine vengono allargate e proiettate sull'intero genere umano, assumendo un carattere, oltre che finalistico, anche universale. Dalla quarta Tesi in poi, come si è visto, Kant si concentra sull'importanza dello sviluppo politico come base necessaria alla propagazione di un sempre più vasto illuminismo che possa portare a compimento lo scopo della natura, cioè lo sviluppo delle disposizioni razionali dell'uomo. È da queste tesi in poi che Kant passa dal piano delle naturali disposizioni razionali presenti nel genere umano a come queste ultime idealmente si dispieghino nella fattualità della storia, intrecciandosi con i piani

---

<sup>64</sup> Cfr. Capitolo 1.1: se la natura e la storia rappresentano la totalità dei fatti rispettivamente dal punto di vista sincronico e diacronico, dando uno scopo ed un filo conduttore alla natura, anche la storia potrà essere inserita in una cornice razionale.

<sup>65</sup> Cfr. IaG, AA VIII: 18; 30.

individuali. Se il cuore della teleologia di *Idea* si può leggere nelle prime tre tesi, è nelle successive che il *focus* passa dal piano della prescrizione della natura alle azioni umane inserite nel suo meccanismo.

Come si è anticipato, l'idea che in questo saggio viene presentata ed il tentativo di Kant di inserirla entro una cornice trascendentale, solleva degli interrogativi che devono essere approfonditi. Vi è infatti la compresenza di due tipi di sapere: anzitutto un sapere di tipo regolativo che coinvolge la teleologia della natura ed è volto ad una comprensione complessiva della totalità della storia intesa come totalità incondizionata non esperibile; in secondo luogo vi è una conoscenza causale di tipo costitutivo relativa alle azioni degli esseri umani non in quanto genere ma in quanto liberi individui, presupposto per poter sostenere il progresso sperato da Kant<sup>66</sup>. È chiaro che il piano regolativo deve scontrarsi (o incontrarsi) con quello della conoscenza causale. Questa dicotomia non è altro che quella che compare sin dai primi paragrafi scritto, dove un piano della natura deve poter dare conto della regolarità delle singole azioni degli individui.

Infatti Kant si trova a dover ammettere che l'idea regolativa di storia che ha descritto deve anche fare affidamento su delle considerazioni a posteriori, e in più parti del saggio cercherà di trovare lì una conferma della validità della sua idea. Come nota Wood, Kant soprattutto dalla tesi Quarta in poi "inizia ad ammettere, almeno *tacitamente*, che la costruzione della sua 'idea' della comprensione razionale della storia umana deve dipendere anche da osservazioni empiriche"<sup>67</sup> come ad esempio il meccanismo della socievole insocievolezza e la progressiva costruzione politica e legale che gli uomini progressivamente raggiungono. Già nell'Introduzione Kant aveva citato le tabelle annuali, come conferma di una certa regolarità non intenzionale del

---

<sup>66</sup> Cfr. Mori (2008) p. 238; Mori (2017), capitolo 2, paragrafo 2.

<sup>67</sup> Cfr. Wood (2009) p. 114, corsivo mio.

genere umano, suscitando il dubbio su come spiegare l'apparente conciliazione tra il "fare ed omettere" degli uomini e l'andamento sorprendentemente regolare delle loro azioni: la soluzione è stata appunto quella di assegnare una finalità non agli uomini, ma alla natura. Può sembrare che in *Idea* Kant disattenda i limiti posti dalla prima *Critica*, riferendosi a oggetti che vanno aldilà dell'esperienza possibile, nell'assegnare una finalità alla natura ed uno scopo alla storia<sup>68</sup>. Anche il passaggio, dalla Quarta tesi in poi, da un argomento a priori fondato nell'idea di una teleologia della natura, alla sua traduzione empirica può generare perplessità: la storia come totalità incondizionata non è esperibile, per cui certe affermazioni di Kant sembrano mescolare totalità con esperienza, natura, "leggi universali naturali"<sup>69</sup>. Ancora una volta, la risposta a queste possibili obiezioni viene dalla prima *Critica*: lì si ritrova il modo corretto di intendere la teleologia che agisce in *Idea*. Si tratta di capire di che tipo di finalità qui Kant stia parlando ed in che modo, se è possibile, questa possa dar conto delle singole conoscenze causali implicate nelle tesi di *Idea*, senza eccedere i limiti conoscitivi imposti nel 1781 e mantenendo valido il valore puramente regolativo dell'idea.

#### 4. *Il rapporto tra conoscenza causale e regolativa nell'Idea: una finalità logico-sistemica*

Il confronto tra l'intendere la storia come una totalità incondizionata non esperibile e già le prime affermazioni di *Idee*, riguardo al fatto che gli eventi della storia debbano essere concepiti come fatti della natura sottostanti a leggi naturali universali<sup>70</sup>, sollevano qualche punto interrogativo. L'obiettivo di Kant

---

<sup>68</sup> Per approfondire cfr. Bittner (2009) p. 242 ss.

<sup>69</sup> IaG, AA VIII: 17; 29.

<sup>70</sup> Ibidem.

è quello di inserire i singoli eventi storici entro una prospettiva ordinata per comprendere in una cornice razionale ciò che nel divenire storico sembra solo un'addizione casuale di fatti. Per i limiti che Kant stesso ha posto nella prima *Critica*, tuttavia, non si può dare un sapere costitutivo<sup>71</sup> per oggetti (come la storia) che invece rappresentano totalità incondizionate non esperibili<sup>72</sup>. Nonostante ciò, in *Idea* conoscenza costitutiva e sapere regolativo talvolta sembrano fondersi, sebbene, come si è visto, questo non possa avvenire, perlomeno seguendo le limitazioni imposte dalla Dialettica trascendentale. Osservando l'impianto teleologico del progresso nel divenire storico, anche se non regolare e rallentato dal carattere incerto ed infantile del genere umano, questo sembra sovrapporsi a quel progresso che meccanicamente accumula sapere per come lo concepivano i *philosophes* illuministi. Eppure, già nella Prima tesi Kant riferisce di un "germe" (*Keime*) preesistente nell'uomo, concetto che scivola perennemente tra causalità finale ed efficiente<sup>73</sup>, il che è curioso essendo che Kant "si scaglia spesso contro posizioni 'genetiche' che fanno dipendere principi fondamentali da dettagli temporali"<sup>74</sup> poiché nasconderebbe un sospetto dogmatismo.

Difficilmente anche in questo caso si può però immaginare un Kant inconsapevole delle condizioni da lui stesso poste nella prima *Critica*. Ci si deve perciò rivolgere nuovamente ad essa e vedere se si può trovare un piano di convergenza tra sapere costitutivo e regolativo che rispetti i suoi limiti. Come nota Mori, questo tipo di legame tra piano costitutivo e regolativo investirà, a partire da *Idea*, tutti gli scritti storici kantiani, ed è "fuori discussione che sin dal

---

<sup>71</sup> Per 'sapere costitutivo' nel particolare contesto storico si intende un sapere relativo a "serie parziali di fatti, nella misura in cui essi cadono sotto l'esperienza e sono sintetizzabili in base alle forme a priori dell'intelletto"(Mori, 2017, capitolo 1, paragrafo 7).

<sup>72</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>73</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>74</sup> Cfr. Ameriks (2009) p. 47.

1784 Kant renda compatibili i due saperi storici conoscenza costitutiva e regolativa in modo da fare un uso critico anche della conoscenza storica causale”<sup>75</sup>. È indubbio però che la modalità di connessione tra i due vari decisamente tra gli scritti degli anni '80 e quelli degli anni '90. La maggior parte degli interpreti sottolinea, infatti, una chiara linea di demarcazione tra gli scritti degli anni '90, che si avvalgono dello sfondo critico della terza *Critica*, ed *Idea* che invece rimane ancorata a quello della prima<sup>76</sup>.

*Idea* è alimentata dalla riflessione kantiana riguardo la possibilità di concepire e comprendere il divenire storico, fatto di contingenze empiriche, entro una certa regolarità comprensibile razionalmente. Il termine 'idea', come si è visto, è importante in quest'opera soprattutto per il suo valore regolativo: se da una parte aiuta ad orientare la nostra conoscenza della storia, dall'altra, per poterlo fare e rendere la storia razionalmente concepibile, dirige l'intelletto verso uno scopo introducendo una teleologia naturale ed in particolare una teleologia naturale che investe l'uomo concepito in quanto specie nel senso assoluto nella totalità dello spazio e del tempo<sup>77</sup>. Ci troviamo quindi al cospetto di una finalità di tipo euristico, volta a restituire una comprensione che sia logica e coerente delle conoscenze che la compongono: la finalità che si può delineare in *Idea* dipende strettamente e solo dal carattere regolativo dell'idea per come descritto nell'*Appendice alla Dialettica trascendentale della Critica della ragion pura*, e quindi solo dalla funzione formale dell'idea di riunire, ordinare ed orientare una serie di conoscenze in modo tuttavia pur sempre formale e teoretico, nel senso dell'unità della conoscenza:

---

<sup>75</sup> Cfr. Mori (2008) p. 261.

<sup>76</sup> Tra gli altri Allison (2009); Kleingeld (2009); Mori (2008), Mori (2017); Wood (2009).

<sup>77</sup> Cfr. Wood (2006) p. 247

Le idee della ragione pura - e di conseguenza anche l' 'idea' di un 'disegno della natura' - esprimono le nozioni di ordine finale complessivo entro il quale si inseriscono le singole conoscenze causali. La finalità di cui qui si tratta, tuttavia, ha soltanto un carattere logico-sistematico. Si tratta cioè di una finalità che non è intrinseca alla natura (o alla storia), ma è relativa alla modalità conoscitiva con cui il soggetto può rappresentarsi la natura (o la storia) come totalità complessiva." (Mori, 2017, capitolo 1, paragrafo 7)

È fondamentale sottolineare allora che quando si parla di "finalità della natura" non si intende una finalità oggettiva, ad essa intrinseca, ma di una finalità che attiene al soggetto che elabora un'idea con cui poter osservare l'andamento della storia ricercandovi un ordine razionale. Si tratta di una finalità che nasce puramente dalla necessità della ragione di trovare un ordine entro un insieme di fatti che appaiono casuali. Il concetto di un fine naturale serve solo come strumento "per organizzare i fatti storici con un metodo che va oltre le possibilità di spiegazione meccanico-causale, ma questo non implica una pretesa di spiegare i fatti riferendosi alle intenzioni di alcun ente metafisico"<sup>78</sup>; non c'è nessuna ipostatizzazione della natura quindi: Kant sottolinea questa cautela nella stessa *Idea* quando ammette che l'idea di storia universale vuole essere "solo un pensiero su ciò che una mente filosofica [...] potrebbe tentare da un altro punto di vista"<sup>79</sup>, il quale, come vedremo, potrebbe rivelarsi vantaggioso non solo per un aspetto teoretico ma anche pratico<sup>80</sup>.

In *Idea* allora, per rimanere ancorati alla prima *Critica*, può essere ammessa una finalità naturale solo nel senso debole di una finalità logico-sistematica. Infatti le

---

<sup>78</sup> Cfr. Wood (2009) p.113. Inoltre egli afferma: "Kant employs the concept of a natural end (*Naturzweck*) only to organize the facts of inquiry in ways that go beyond what can be explained by the causal mechanism of nature. He does not invoke it in order to *explain* these facts by reference to the efficient causality of the *intentions* of any superhuman agent ("God" or "nature")." (Wood, 2009, p. 113).

<sup>79</sup> IaG, AA VIII: 30; 43.

<sup>80</sup> Cfr. Ivi: 30; 42.

idee, in quanto rappresentano una totalità incondizionata (come la stessa idea dello sviluppo storico), costituiscono un sistema solo *formalmente* teleologico “poiché in esso la posizione di ciascuna parte è definita dalla sua relazione funzionale rispetto all’intero sistema”<sup>81</sup>. Associare il filo conduttore della natura ad un sapere puramente regolativo può risolvere quell’apparente incompatibilità tra ciò che Kant afferma già nell’introduzione ad *Idea* relativamente ai fatti storici ed i limiti posti dalla prima Critica. Possiamo immaginare che il valore della storia in quanto totalità faccia parte di quella cornice regolativa entro cui gli effettivi singoli fatti storici possono venire compresi. Non c’è dunque una sovrapposizione tra i due piani, quello costitutivo e quello regolativo; i loro ruoli rimangono ben distinti, ma il secondo può offrire un’utile chiave di lettura all’apparente confusione del primo<sup>82</sup>. Va ricordato che, per quanto sia vero che non si può avere conoscenza costitutiva della totalità del corso storico, la conoscenza causale non perde la sua funzione se applicata a “settori circoscritti, già disponibili come dati d’esperienza”<sup>83</sup>. Questa cornice regolativa offerta dall’idea per una storia universale viene pensata da Kant come la perfetta soluzione che possa soddisfare al contempo due esigenze del fare storia da un punto di vista filosofico<sup>84</sup>: dare una forma in vista di uno scopo razionale a ciò che è già avvenuto ed è documentato, e cercare di elaborare in continuità con questo una prospettiva di ciò che potrà accadere. È in base a questo che ad esempio Kant legge le “tabelle annuali” che

---

<sup>81</sup> Cfr. Mori (2008) p. 262.

<sup>82</sup> “L’idea del processo storico nella sua totalità può conferire un significato complessivo ai singoli fatti e anche favorire l’avanzamento della loro conoscenza costitutiva, che si avvale della categoria della causalità necessaria”. Cfr. Mori (2017), capitolo 1, paragrafo 5.

<sup>83</sup> Cfr. Mori (2008) p. 260.

<sup>84</sup> di nuovo, per come una “mente filosofica” potrebbe concepirla. Cfr. IaG, AA VIII: 30; 43.

mostrano la regolarità non intenzionale di matrimoni, nascite e morti<sup>85</sup> ed il miglioramento dal mondo greco passando per quello romano fino alla sua contemporaneità della costituzione statale del continente europeo<sup>86</sup>. È adottando il punto di vista cosmopolitico e regolativo che si può pensare il progresso verso una collaborazione internazionale. Solo così che è pensabile avere un miglioramento costituzionale interno. Conseguentemente, l'unico modo per confermare il progresso dell'Illuminismo che confermerebbe il disegno della natura cui possiamo osservare "qualche piccola cosa"<sup>87</sup>.

Comprendendo la finalità che sottende ad *Idea* come una finalità logico sistematica,

conoscenza costitutiva e sapere regolativo possono quindi coesistere nella costruzione della filosofia della storia, purché si attribuiscono a essi ambiti e funzioni ben distinti, esattamente come all'interno della filosofia della natura il ricorso regolativo a idee incondizionate [...] non solo non ostacola, ma favorisce l'estensione di una conoscenza oggettiva delle relazioni causali che riguardano porzioni anche vaste, ma sempre limitate, di oggetti naturali. (Mori, 2017, p. 1.5)

Tuttavia, si parla appunto di una "coesistenza" tra conoscenza costitutiva e sapere regolativo, che entro questo saggio possono rimanere al massimo affiancati: non può essere giustificata una fusione tra la conoscenza causale ed il perimetro regolativo entro cui è inserita. Sebbene dunque a prima vista le nove Tesi sembrino audaci e piuttosto dogmatiche, in collisione con i limiti posti dalla

---

<sup>85</sup> Cfr. IaG, AA VIII: 17; 29. A questo proposito è utile accennare al fatto che già negli scritti sulla razza (1777) e successivamente nell'Antropologia (1798) Kant faccia riferimento alla scienza statistica che suggeriva la possibilità di rintracciare analogie tra storia e scienza e legare fenomeni sociali con leggi empiriche particolari. Cfr. Mori (2017), capitolo 2, paragrafo 2.

<sup>86</sup> Cfr. IaG, AA VIII: 29; 41.

<sup>87</sup> Ivi: 27; 39.

*Dialettica trascendentale*, questa soluzione interpretativa di una finalità solo logico-sistemica può fornire una chiave di lettura per comprendere l'esistenza di questi due saperi, che però rimangono su piani paralleli, perlomeno nell'*Idea*. Come detto, il tentativo di Kant di inserire la filosofia della storia in ottica trascendentale, ed il tentativo di far convergere i due saperi, nell'84 può considerarsi solo ai suoi inizi: riceverà un nuovo impulso in seguito alla terza *Critica*, dove il concetto di finalità verrà completamente rivoluzionato rispetto a quello "debole" che ora abbiamo esposto.

Come abbiamo già sottolineato, Kant stesso è consapevole del "debole status epistemico"<sup>88</sup> della sua proposta: essa può valere come un punto d'osservazione filosofico della storia che tuttavia ha buoni motivi di essere preso in considerazione. È solo grazie ad una storia condotta filosoficamente che si apre questo ventaglio di possibilità. Kant non intende con questo svalutare la storia condotta empiricamente ed il modo classico di fare storiografia, ma affiancare a questa un suo studio filosofico. Se infatti si concepisce una storia legata ad una teleologia naturale, si potrà "spiegare il così intricato gioco delle cose umane"; "prevedere, a vantaggio dell'arte della divinazione politica, future trasformazioni degli Stati" e si potrà dischiudere "una consolante prospettiva per il futuro"<sup>89</sup>. Questa serie di affermazioni suscita un altro interrogativo, e l'ultimo che affronteremo, relativamente a *Idea*, ossia se la storia sia da concepire solo dal lato teoretico o abbia implicazioni anche con quello pratico.

---

<sup>88</sup> Kleingeld, 2009, p. 177.

<sup>89</sup> IaG, AA VIII: 30; 42.

## 5. *Un fine politico o "trans - politico"?*

Fino ad ora ci siamo concentrati sul rapporto tra la spiegazione causale e l'interpretazione teleologica della storia, rilevando che in *Idea* questo rapporto, seppur di compatibilità, rimane su due piani paralleli che soltanto nella terza *Critica* troveranno una possibilità di incontro. Tuttavia, questi due aspetti del sapere storico appartengono entrambi ad un problema espressamente *teoretico*, ossia di comprensione e conoscenza della storia. Abbiamo accennato nel paragrafo precedente ad un'utilità non solo teoretica di questa idea di storia ma *forse* anche pratica. È plausibile che la storia già a partire da questo saggio presenti una connessione con aspetti riguardanti la *morale*. Diversi sono i passi che portano a sviluppare questo genere di riflessione: nella Quarta tesi come si è visto Kant formula la speranza che un giorno la "rozza disposizione naturale al discernimento etico" possa mutare in "principi pratici determinati" e quindi "trasformare in un tutto *morale* un accordo *patologicamente* forzato ad una società"<sup>90</sup>; e nella Settima pare quasi indicare che il nostro genere sia solo a metà del suo cammino quando afferma "siamo *civilizzati*, sino all'eccesso [...] ma per ritenerci *moralizzati* ci manca ancora molto"<sup>91</sup>. La domanda da porsi a questo punto è se la storia possa avere anche implicazioni morali. Si tratta di capire se il suo fine debba riguardare solo il dispiegamento delle funzioni razionali dell'uomo, passando per il diritto e la cultura, o anche la moralità non del singolo ma del genere umano nella sua totalità.

Nonostante alcuni interpreti continuino ad individuare come fine della storia l'assetto cosmopolitico per stabilire un ordine legale<sup>92</sup>, alla maggior parte di essi questa concezione pare ormai superata: è largamente condivisa l'opinione che

---

<sup>90</sup> Ivi: 21; 33.

<sup>91</sup> Ivi: 26; 38.

<sup>92</sup> Cfr. Kleingeld (2009) p. 172.

questo sia solo un mezzo necessario per il raggiungimento del vero scopo della storia che è quello del dispiegamento completo delle disposizioni razionali dell'uomo. Il punto, quindi, diventa capire cosa possa significare raggiungere il completo sviluppo delle disposizioni originarie, e se questo implichi solo conseguenze in ambito legale e culturale o comprenda in sé un fine morale. Come si è visto, questo dubbio è fondato in più parti del saggio; Kant non è tuttavia molto chiaro a riguardo. Come sostiene Pauline Kleingeld<sup>93</sup>, egli concepisce la storia come un procedimento teleologico in cui certamente il consolidamento di una perfetta costituzione e la nascita di un ordine cosmopolitico hanno un ruolo cruciale, ma in vista di un fine che eccede entrambi e che non è di ordine legale. Una perfetta costituzione e un ordine cosmopolitico sono mezzi indispensabili affinché si creino le condizioni in cui possano svilupparsi le disposizioni originarie del genere umano; infatti solo in un contesto cosmopolitico, seguendo il ragionamento di *Idea*, si sviluppa quel terreno fertile alla creazione di stabili costituzioni interne che possono garantire una crescita ed una propagazione di quell'Illuminismo cui l'uomo sarebbe destinato, trattandosi di una creatura razionale (come sottolineato nella Seconda tesi). Ma, di nuovo, lo sviluppo delle disposizioni originarie si ferma, passando per il diritto, all'ambito puramente razionale e culturale? È plausibile sostenere che questo sviluppo, seppur indirettamente, tenda ad un fine morale:

This development involves cultivation, civilization, and, eventually, moralization: the final end is the transformation of the legal-political order into a 'moral whole'. [...] Kant regards the perfectly just state constitution, tighter with the federation of states, as absolutely crucial goals, but they are themselves instrumental toward a further goal, namely, the complete development of the human predispositions for the use of reason, *which is to culminate in moral agency*. (Kleingeld, 2009, p. 174, corsivo mio)

---

<sup>93</sup> Cfr. *Ibidem*.

Lo scopo della natura, che prevede il dispiegamento delle disposizioni razionali, può essere interpretato come base necessaria a sua volta per sviluppare un atteggiamento morale, come Kant suggerisce nella Quarta tesi, quando auspica un affinamento progressivo che porti dal “rozzo discernimento etico” a “principi pratici determinati”. Non a caso poi nell’ottava Tesi egli ammette il carattere vagamente utopico della sua idea, che lo porta a parlare di una “chiliasmo” della storia. Questo però non vanifica la possibilità di pensarle e di muovere nella sua direzione proprio perché promuove il fine morale verso cui l’uomo deve tendere<sup>94</sup>: “Si vede bene che la filosofia può avere il proprio *chiliasmo*, ma tale che l’idea che essa ne ha può promuoverne l’attuazione, sebbene molto da lontano, e che dunque non ha più nulla di esaltato”<sup>95</sup>. Il dubbio dunque riguarda una possibile utilità pratica dell’idea di storia, che possa avere un influsso sulla promozione dell’azione dell’uomo stesso.

A questo proposito, Henry Allison avanza una proposta interpretativa che vede all’opera in *Idea* un fine “trans-politico”<sup>96</sup>. Allison si riferisce alla fiducia, espressa da Kant nella tesi Settima, nel passaggio da una comunità civilizzata ad una moralizzata<sup>97</sup>. Secondo Allison, potrebbe essere possibile che il fine vero e proprio verso cui l’uomo deve tendere e che implica quindi un’estensione alla sfera morale di quelle disposizioni razionali cui ci ha dotato la natura — che in questo caso forse dovremmo chiamare più propriamente *Provvidenza*, allargandoci alla sfera morale<sup>98</sup> — sia la realizzazione o perlomeno la

---

<sup>94</sup> Cfr. Mori (2017), capitolo 2, paragrafo 1.

<sup>95</sup> IaG, AA VIII: 27; 39.

<sup>96</sup> Cfr. Allison (2009) p. 43.

<sup>97</sup> Cfr. IaG, AA VIII: 26; 38.

<sup>98</sup> Cfr. La conclusione del paragrafo 2.

promozione del Sommo Bene. Tuttavia la questione rimane aperta perlomeno sino al 1793, anno di pubblicazione della *Religione entro i Limiti della Sola Ragione*, scritto grazie a cui si potrebbe “esplorare la complessa ma collegata questione delle connessioni tra la teleologia storica di Kant, orientata politicamente, la sua teoria morale e la sua visione trans-politica ma *sociale* del fine ultimo della storia”<sup>99</sup>: sociale perché quella socialità necessaria allo sviluppo delle disposizioni razionali dell’uomo in *Religione* è il presupposto per la nascita della stessa comunità etica che a sua volta svolgerebbe una funzione regolativa<sup>100</sup>. Quindi, la proposta di Allison relativa al ruolo morale in *Idea* eccede *Idea* stessa e richiede necessariamente il confronto con le successive riflessioni kantiane. Tuttavia, è una proposta che può guidarci come l’idea per una storia universale verso un’interpretazione interessante, capace di evidenziare la rilevanza a livello sistematico della filosofia della storia kantiana. Scrive Allison:

Admittedly, it cannot be claimed conclusively that this expresses Kant’s intent in the 1784 essay, since his philosophy, particularly his moral philosophy, underwent a significant number of twists and turns between then and 1793. Nevertheless, to adopt Kant’s expression, it provides a guiding thread for the entertaining and perhaps useful project of interpreting Kant’s philosophy of history as constituting a systematic whole. (Allison, 2009, p.45)

In realtà dire che l’interpretazione di Allison eccede *Idea* non è del tutto corretto: più che altro è *Idea* che forse pone più domande di quelle cui può rispondere.

---

<sup>99</sup> Allison, 2009, p. 26, corsivo mio.

<sup>100</sup> “This is crucial: Kant does not disconnect moral community from existing institutions. Just as sub-communities can act as an ethical leaven in the larger public sphere (a model for his reconstruction of the visible church), reciprocally, the capacity to realize moral laws requires appropriate political conditions. The ethical state is a composite regulative principle guiding our efforts to transform the public sphere toward greater autonomy and inclusivity.” (Di Censo, 2011, p. 249).

Due sono le precisazioni che quindi occorre fare. Per prima cosa deve essere precisato che il punto di vista con cui *Idea* è stato scritto è puramente teoretico, e solo indirettamente può avere delle ricadute sull'ambito morale. Il suo intento è puramente teoretico. Secondariamente, ci dovremmo chiedere come è possibile allora comprendere gli interventi, pur presenti di Kant, che alludono ad una sfera morale, se lo scopo del saggio è di pura comprensione del fenomeno storico. Molti interpreti sono d'accordo nell'affermare che Kant nella stesura di *Idee* fosse consapevole degli esiti della prima Critica, come abbiamo appurato per escludere l'apparenza occasionale di questi scritti. Tuttavia un altro punto è di particolare interesse: gli scritti successivi di Kant riprendono ed ampliano temi che qui in *Idea* vengono esposti per la prima volta: la seconda, la terza Critica e la Religione sono testi emblematici a questo proposito.

Per quanto riguarda il primo punto mi riferirò alle argomentazioni di Allen Wood<sup>101</sup>, secondo il quale, se ci rivolgiamo solo al testo di *Idea*, occorre riconoscere che la filosofia della storia kantiana mira ad una comprensione puramente teoretica della storia. Questa nella sua totalità rappresenta un'idea da intendersi, alla luce della prima *Critica*, come un'idea di massima comprensione teoretica della storia umana. Gli esiti di *Idea* possono portare ad una convergenza di questa idea con considerazioni morali ma "considerare il maggior intento di Kant in *Idea per una Storia Universale* come avente la morale come motivazione significa fraintendere il saggio dall'inizio alla fine"<sup>102</sup>. Questo non significa che non ci sia spazio per problemi morali entro il saggio, dal momento che, come abbiamo sottolineato, questa torsione c'è ed è evidente in più parti del testo, ma è necessario adottare un atteggiamento prudente sul come vada interpretata. Questo per la precisione non riguarda solo *Idea* ma più specificamente lo studio della storia in generale, che deve essere sempre visto

---

<sup>101</sup> Wood (2006) ; Wood (2009).

<sup>102</sup> Wood, 2009, p. 112.

come motivato in primis teoreticamente senza negare la possibilità di convergenze con questioni morali: il punto di partenza per studiare la storia è teoretico, il movente è avere una comprensione teoretica della storia che venga incontro alle nostre esigenze razionali per la sua comprensione. Tuttavia, può esserci un legame, sebbene solo in seconda battuta, anche con le nostre esigenze di comprensione sul piano religioso e morale<sup>103</sup>.

Wood infatti sottolinea che ci sono due tesi entro *Idea*, una teoretica ed una pratica: la prima riguarda ciò che abbiamo esposto nel presente capitolo ossia che grazie alla guida di un'idea regolativa della ragione possiamo concepire lo svolgimento della storia umana secondo una teleologia della natura che pone come scopo il dispiegamento da parte dell'uomo delle sue disposizioni originarie di natura razionale — scopo che prevede dei fini subordinati come la creazione di una società civile ed un ordine cosmopolitico come luogo entro cui queste disposizioni possono a dovere crescere ed espandere un sempre crescente Illuminismo di generazione in generazione. C'è, però, anche una seconda tesi, la quale "è estremamente importante per la filosofia kantiana nel suo complesso ma riveste solo un significato ancillare entro *Idee*"<sup>104</sup> ed è una tesi di tipo pratico: il genere umano ha il dovere di realizzare il fine di una società civile in cui "la libertà sotto leggi esterne sia congiunta al massimo possibile grado con una forza irresistibile vale a dire una costituzione civile perfettamente giusta"<sup>105</sup> e lavorare al suo mantenimento tramite una "pace

---

<sup>103</sup> "A close look at the text o 'Idea for a Universal History' reveals that Kant's starting point for the philosophy of history in general is purely theoretical. [...] The right way to describe his approach is to say that he proceeds from considerations of theoretical reason, projecting the 'idea' (or a priori rational concept) of purely theoretical program for making comprehensible sense of accidental facts of human history. He then attempts to bring history as a theoretical object of study, so conceived, into a kind of convergence with our practical concerns, so as to unite our theoretical understanding of history with our moral - religious hopes as historical beings." (Wood, 2006, p.245).

<sup>104</sup> Wood (2006) p. 254.

<sup>105</sup> IaG, AA VIII: 22; 34.

perpetua tra gli stati”<sup>106</sup>. La prima tesi è completamente indipendente dalla seconda<sup>107</sup> ma ne getta le basi:

The fact that, according to a teleologically conceived theoretical philosophy of history, a natural purposiveness leads toward an ideal civil constitution and toward perpetual peace between nations[...]constitutes part of the reason why we have a moral duty to place an ideal civil constitution and perpetual peace among the ends of our action. Moral reason, which recognizes human beings as ends in themselves, provides us with a ground for respecting their rights and for valuing arrangements that protect those rights. But it gives us moral grounds for pursuing an ideal civil constitution only under certain contingent, empirical conditions, specifically, under conditions where human beings themselves have established institutions for the protection of human rights through collective coercive action in the form of a civil constitution, and where there exist imperfect forms of civil constitution presenting us with historical possibilities for improving them. When we look at history as containing a natural purposiveness toward the perfection of civil constitutions, this gives us a moral reason for cooperating with that purposiveness. (Wood, 2006, p.255)

Sostanzialmente, questo si collega con quell'utilità dell'idea che Kant sostiene nella nona Tesi. Sebbene non ci sia infatti un collegamento diretto tra la tesi teoretica e quella pratica, e la filosofia della storia attenga nello specifico solo alla prima, la tesi teoretica stessa di una teleologia della natura risulta utile non solo per lo studio della storia e quindi dal punto di vista teoretico, ma anche, come accennato, per la sua valenza pratica. Del resto, anche da un punto di

---

<sup>106</sup> Wood, 2006, p.254.

<sup>107</sup> Perché i nostri doveri morali non possono sorgere per Kant da una teleologia naturale, esternamente, ma solo dalla ragion pratica e quindi dalla nostra interiorità. Al contrario il porre un fine naturale non implica che per questo dev'essererci una sua necessaria promozione da parte della ragione morale. Cfr. Ivi, p. 255.

vista logico è solo lo studio teoretico della storia che può far emergere il suo lato pratico. Infatti, senza la prospettiva che si delinea applicando l'idea regolativa di uno scopo della natura nella storia, non emergerebbero gli elementi necessari a porci l'assetto cosmopolitico e una costituzione civile perfetta come fini cui tendere<sup>108</sup>: è solo in una dimensione sociale, per come descritta in *Idea*, che può evolversi una morale, che si può passare dalla civilizzazione alla moralizzazione<sup>109</sup>.

Ecco che quindi la proposta di Allison non è poi così infondata. Egli, come si è visto, ipotizza che Kant già in *Idea* potesse avere in mente come fine transpolitico della storia il sommo bene che tuttavia eccede il terreno della storia stessa. Se possiamo ipotizzare sensatamente che anche la tesi teoretica possa fungere da base per lo sviluppo di quella pratica, possiamo sostenere che l'approssimazione alla società civile ed un suo mantenimento a livello cosmopolitico e quindi una pace perpetua possono essere interpretati come base per poter avvicinare il sommo bene: in *Religione*, come anticipato, Kant esplicherà chiaramente che una società civile è il sostrato temporale necessario per la possibilità della fondazione e di una comunità etica<sup>110</sup>. Non a caso l'idea di Allison attraversa proprio l'idea di una comunità etica:

The underlying premise is that the development of a virtuous disposition, which is the portion of the highest good that is up to us, is not something that can be attained by individuals on their own, any more than it can be brought about by nature. This, Kant suggests in a manner reminiscent of his earlier account of unsociable sociability, is because we become subject to

---

<sup>108</sup> Cfr. Wood (2006) p.256

<sup>109</sup> "According to Kant's philosophy of history, for example, it is possible for human beings to be moral only in society (because certain natural predispositions required for morality are awakened only in society). (Rohlf, 2008, p.348)

<sup>110</sup> "Questa [comunità etica] può essere costituita in seno ad una comunità politica ed anzi da tutti i membri che la compongono (e in verità gli uomini non potrebbero mai costituirla senza avere come fondamento quest'ultima)" (RGV, AA VI : 94; 100)

malignant inclinations and the vices associated with them as soon as we are among human beings (R 6:94; 129). Accordingly, an individual's attainment of virtue is possible only as a member of an association of human beings 'merely under the laws of virtue' (R 6:95; 130). Such an association is an ethical commonwealth, as distinguished from a political commonwealth, which would be a society under principles of right or justice. (Allison, 2009, p. 44)

La dimensione sociale, dunque risulterebbe fondamentale nel passaggio dalla comunità civile a quella etica: ma nella comunità politica, gli uomini sono già riuniti tra di loro. Il punto è che lo sono mediante leggi pubbliche positive, che risultano quindi coattive: si tratta certamente di leggi differenti rispetto alle leggi della virtù. Risulta chiaro quindi come tra comunità etica e politica vi sia uno scarto. Questo non riguarda l'unità degli uomini, che è il punto fermo di entrambe le comunità, ma le leggi in base a cui essi determinano la propria volontà. In secondo luogo, la comunità politica (che di per sé esiste in quanto superamento dello stato di natura), rappresenta a sua volta uno stato di natura etico, in vista della costituzione della comunità etica, in cui però gli uomini hanno diritto di rimanere<sup>111</sup>. Tale suggestione potrebbe essere rilevante soprattutto se si tiene presente che anche in *Inizio Congetturale della Storia degli Uomini*, Kant considera la nascita della società civile come una conseguenza dello sviluppo dell'agricoltura e quindi della propensione dell'uomo a scegliere

---

<sup>111</sup> "In una comunità politica già costituita, tutti i cittadini, come tali, si trovano tuttavia in uno stato di natura etico e hanno anche il diritto di rimanervi; poiché sarebbe una contraddizione (*in adiecto*) che essa dovesse costringere i propri cittadini ad entrare in una comunità morale, perché questa, già nel suo concetto, include la libertà da ogni costrizione" Cfr. RGV, AA VI: 95; 102.

progressivamente di abbandonare un certo nomadismo per una condizione sedentaria e sviluppata in comunità<sup>112</sup>.

Tuttavia, per arrivare a capire come poter leggere questa proposta, non possiamo fermarci ad *Idea*. Abbiamo inserito molti elementi anticipatori che tuttavia gli stessi interpreti scorgono in *Idea*, ma solo in maniera retrospettiva rispetto agli scritti successivi. *Idea* è un testo breve ma colmo di concetti e posizioni che Kant nel tempo svilupperà: Fondazione della Metafisica dei costumi e della Critica della ragion pratica<sup>113</sup>, ad esempio. È un'acquisizione piuttosto definitiva quella che ritiene che la filosofia della storia più matura sia quella successiva ad *Idea*, perché è imprescindibile un confronto con la terza Critica. Tuttavia, *Idea* rappresenta quel progetto primigenio che getta le basi per l'edificio della storia kantiana che si svilupperà sino le opere più tarde del filosofo<sup>114</sup>. Già a proposito del rapporto tra conoscenza costitutiva e sapere regolativo era stato accennato a come il loro rapporto non possa essere del tutto armonizzato prescindendo dal concetto di finalità della terza Critica: tale rapporto in *Idea* non può essere completamente sviluppato appunto perché rappresenta solo i germi della teoria kantiana della storia su cui il filosofo

---

<sup>112</sup> "We have seen that for Kant himself, the very existence of civil constitutions themselves is historically contingent on the emergence of an agricultural way of life, the growth of urban centers, and the productive surplus made possible by these socioeconomic forms [...] The entire context in which it is rational to set the improvement of civil constitutions as a moral end is conditioned by empirical contingencies highlighted by Kant's philosophy of history" (Wood, 2006, p. 256)

<sup>113</sup> "When Kant approaches human history by speaking, from the start, of 'natural predispositions' one cannot help but wonder how is he going to make room for [...] the capacity to be uncaused causes in a way that, given the transcendental idealism of the Critique, must place them outside nature altogether. One response to that worry would be to say that *Idea for a Universal History* is written already from the standpoint of the primacy of practical reason in precisely the sense developed in the second Critique[...]" (Ameriks, 2009, p.54).

<sup>114</sup> "Although this essay was written six years before the Critique of Judgment, it already exhibits Kant's attempt in the Methodology of Teleological Judgment to bridge the gulf between theoretical and practical reason. But it can do this regarding history only if it begins by studying history from a purely theoretical standpoint, since otherwise there would be nothing with which to bring our practical hopes into convergence" (Wood, 2006, p. 245).

tornerà più volte nel corso della sua vita<sup>115</sup>. Come scrive Forster, “come gran parte della buona filosofia, il saggio *Idea per una Storia Universale dal punto di vista Cosmopolitico* solleva più domande che risposte”<sup>116</sup>. La stessa proposta interpretativa di Allison, seppur avanzata a partire da *Idea*, vede uno stretto rapporto con la *Religione*, il che di nuovo ci costringe ad essere cauti nell’avanzare queste interpretazioni con il solo sfondo di *Idea*.

Nonostante questo, l’analisi di *Idea* ha fornito punti di vista interessanti da cui guardare la storia e in genere la filosofia della storia di Kant. Ha svelato delle proposte interpretative che, per dirla con Kant, sono presenti come dei “germi” in *IdeA* ma potranno essere sviluppate solo dopo. Infatti, gli scritti storici degli anni ‘90 infatti offrono nuove basi per risolvere alcune aporie di *Idea*, ma anche per poter meglio comprendere quale sia l’importanza della storia ipoteticamente nel sistema kantiano, se può averne alcuna. In particolare *Per la Pace Perpetua* (1795) viene considerato uno dei saggi dove la filosofia della storia di Kant raggiunge la sua massima espressione, ma per poter leggerlo con le giuste lenti serve passare attraverso la *Critica del Giudizio*, in particolare la Critica di Giudizio teleologico. Solo affrontando questo testo potremo verificare come si sviluppano le suggestioni sollevate in *Idea*.

---

<sup>115</sup> “It is not that Kant failed to provide a critical foundation for his speculations about the purposiveness of nature and its hidden purposes regarding humankind; it is rather that he only did so retrospectively in the third Critique” (Allison, 2009, p. 28).

<sup>116</sup> Cfr. Forster, 2009, p. 199.

## CAPITOLO II

### Finalità e storia. Il ruolo della Critica del Giudizio Teleologico

*(Critica del Giudizio, 1790)*

#### 1. *L'esposizione della finalità oggettiva per il Giudizio riflettente nell'Introduzione alla terza Critica*

Per poter comprendere pienamente *Idea*, come si è visto, serve un confronto con la *Critica del Giudizio* (1790). In questo testo, Kant fornisce gli strumenti che consentiranno di interpretare meglio il rapporto tra conoscenza causale e sapere regolativo nella storia e di capire come poter concepire la relazione tra il piano teoretico e quello pratico. L'elemento che permetterà di sciogliere questi nodi concettuali sarà la finalità per come Kant la concepisce qui, ed in particolare nella parte dedicata al 'Giudizio Teleologico'. È proprio la relazione tra piano teoretico e pratico che preoccupa Kant e lo porta a scrivere la terza *Critica*. L'Introduzione si apre individuando due tipologie di concetti: i concetti della natura e quelli della libertà. In ragione di ciò la filosofia si distingue in teoretica in quanto filosofia della natura e pratica in quanto filosofia morale<sup>117</sup>. Nell'*Idea* la politica attinge alla spiegazione teoretica della storia, per questo lì ci sono delle difficoltà nell'intrecciare tesi politiche ed istanze morali. Si può ben intendere allora come lo scopo della *Critica del Giudizio* sia particolarmente utile per risolvere anche le esigenze che, sul piano politico, rimangono aperte nell'84:

Part of the difficulty of understanding the complex relationship between politics and morality, then, is to recognize that our cognition of both derives from two fundamentally different philosophical origins. As discourse based on the knowledge of nature, political theory reflects the deterministic elements of the

---

<sup>117</sup> Cfr. KU, AA V: 171; 11.

natural world as revealed through the understanding; conversely, as a discourse based on reason, moral philosophy reveals the rational requirement of obeying the moral law. Kant's system requires a resolution of this problem in favor of the latter, which the *Critique of the Power of Judgment* and its political sequel, *Perpetual Peace*, aim to provide. (Molloy, 2017, p. 53)

*Per la Pace Perpetua*, come “sequel politico” della terza *Critica*, sarà il testo dove potremo includere le Tesi dell'*Idea* in una cornice che potrà dare maggiore rilievo alle affermazioni che lì apparivano dogmatiche. Si cercherà allora di toccare i punti della terza *Critica* più rilevanti per capire come cambia il pensiero storico-politico di Kant e quale ruolo potrebbe rivestire.

Come si è anticipato, l'elemento che permetterà una svolta rispetto alle aporie dell'*Idea*, è la finalità per come è delineata nella terza *Critica*. Per poter comprendere questo concetto, è però necessario capire a quale proposito venga introdotto: Kant vuole trovare un canale che renda possibile poter inserire in un unico discorso il piano teoretico e quello pratico, cosa che non era stata possibile nelle prime due *Critiche*. A questo proposito rivisita ed estende la facoltà del giudizio già esposta nella prima *Critica*: questa viene annoverata tra le facoltà conoscitive superiori, come termine medio tra intelletto e ragione<sup>118</sup>, unica però a non aver ancora ricevuto una *Critica*. Il motivo è che pare che questa non possa avere un suo principio a priori, perlomeno per come concepita nel 1781, ossia come facoltà di sussunzione, il cui compito è determinare la comprensione di dati particolari entro una regola data. Infatti:

[...] since these rules are all provided by the understanding and since (on pain of an infinite regress) there can be no rules for subsuming under rules, there can be no distinct principle for judgment, which precludes providing it with a Critique. (Allison, 2009, p.29)

---

<sup>118</sup> Cfr. KU, AA V: 177; 23.

Kant, tuttavia, crea le condizioni per cui anche la facoltà di giudizio possa avere un suo principio a priori. Nella Sezione IV dell'Introduzione egli opera una distinzione fondamentale:

Il Giudizio in genere è la facoltà di pensare il particolare come contenuto nell'universale. Se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che opera la sussunzione del particolare (anche se esso, in quanto Giudizio trascendentale, fornisce *a priori* le condizioni secondo le quali soltanto può avvenire la sussunzione a quell'universale), è *determinante*. Se è dato invece soltanto il particolare, e il Giudizio deve trovare l'universale, esso è semplicemente *riflettente*. (KU, AA V: 179; 27)

La differenza tra Giudizio determinante e riflettente è che nel primo caso è data la regola sotto cui sussumere il particolare, nel secondo è dato il particolare da sussumere ma non la regola. In quest'ultimo caso, c'è la necessità di trovare un principio a priori che possa essere fornito dal Giudizio riflettente stesso: il problema dello spazio tra natura e libertà viene pensato nella facoltà di giudizio riflettente come uno "spazio per pensare *tra* le altre due facoltà e *distinto* da esse"<sup>119</sup>. Il principio trascendentale che origina dalla facoltà di Giudizio riflettente è la finalità della natura<sup>120</sup>: per Kant definire qualcosa finalistico (*Zweckmässig*) significa che "appare come se fosse disegnato o prodotto secondo l'idea di un piano o un fine (*Zweck*)"<sup>121</sup>. Possiamo concepire le leggi di natura come parte di un sistema il quale deve poter essere pensato come prodotto di un'intelligenza simile alla nostra ma più potente<sup>122</sup>: va sottolineato che "questa

---

<sup>119</sup> Cfr. Molloy (2017) p. 52.

<sup>120</sup> Cfr. KU, AA V: 180; 31.

<sup>121</sup> Cfr. Allison (2009) p. 29.

<sup>122</sup> Cfr. Guyer (2005) p. 345.

idea serve come principio solo al Giudizio riflettente, per riflettere, non per determinare”<sup>123</sup>. Due sono le differenti modalità con cui qualcosa può essere concepito come intenzionale e quindi finalistico: come se fosse progettato in conformità alle nostre facoltà cognitive o per la possibilità interna di un oggetto, ossia come condizione per comprenderlo. Nel primo caso la finalità sembra rivolta al soggetto, nel secondo caso all’oggetto cui corrispondono rispettivamente una finalità soggettiva ed una oggettiva. Della prima Kant si occupa nella *Critica del Giudizio Estetico*, della seconda nella *Critica del Giudizio Teleologico*. È la finalità oggettiva e quindi la seconda parte dell’opera ad essere rilevante per la filosofia della storia.

Con finalità oggettiva si intende: da una parte il fatto che il principio a priori si riferisca a qualcosa che sta al di fuori del soggetto e quindi sia, rispetto ad esso, trascendente, ma dall’altra va precisato che attiene alle nostre esigenze soggettive. Per come sono strutturate le nostre facoltà cognitive, abbiamo l’esigenza di trovare un ordine all’insieme delle leggi naturali come aspetto universalmente condiviso della soggettività umana: assumendo una finalità della natura abbiamo la possibilità di poter osservare e studiare la natura *come se fosse sistematica*<sup>124</sup>. Kant aveva già espresso l’esigenza di trovare un ordine entro l’apparente insieme caotico degli eventi nell’*Idea*, come si è visto. Questo accadeva già nell’Introduzione con la speranza di ritrovare nella storia un andamento regolare dei fenomeni della libertà<sup>125</sup>, ma anche e soprattutto nella Prima Tesi dove Kant, inserendo la dottrina teleologica della natura, cercava di arginare la ‘sconfortante accidentalità’ che violerebbe il ‘filo conduttore della ragione’<sup>126</sup>. Queste affermazioni apparentemente dogmatiche iniziano ad

---

<sup>123</sup> KU, AA V: 181; 31.

<sup>124</sup> Cfr. Molloy (2017) pp. 54-56.

<sup>125</sup> Cfr. IaG, AA VIII: 17; 29.

<sup>126</sup> Cfr. IaG, AA VIII: 18; 31.

acquisire più forza teorica se si intende la finalità come condizione che permette di comprendere un determinato oggetto per la facoltà riflettente di giudizio:

[...] in the case of teleological judgments, purposiveness does not involve the idea of a nature being designed for us, but serves instead as a condition of our understanding the possibility of a natural object. The inclusion of this in a *Critique of the Power of Judgment* stems from the fact that this understanding, which consists in finding a unifying principle, is likewise the work of the reflective power of judgment and, as such, a matter of judgment legislating to itself rather to nature. (Allison, 2009, p.30)

L'esigenza, quindi, di trovare una teleologia che possa spiegare l'apparente assetto caotico dei fenomeni storici, trova la sua giustificazione nella facoltà di giudizio riflettente. Ci aiuta dunque a iniziare a capire perché quel dogmatismo dell'*Idea* potrebbe essere solo apparente, se inserito entro questo contesto. Già qui è possibile iniziare a scorgere la differenza di questa concezione di finalità, oggettiva per il giudizio riflettente, rispetto a quella solo logico-sistematica consentita dallo sfondo teorico della prima *Critica*. Addentrandosi in questa seconda parte della terza *Critica* sarà possibile approfondire come si apra uno spazio concettuale diverso per ciò che era stato esposto nell'*Idea*, il quale verrà recuperato in *Per la Pace Perpetua*.

## 2. Dalla finalità interna alla finalità esterna

Nell'*Analitica del Giudizio Teleologico* al § 63, Kant introduce il concetto di finalità esterna. Essa riguarda l'esistenza di oggetti in natura che possano essere concepiti in sé stessi come mezzi per altri<sup>127</sup>. Infatti, la finalità esterna è detta da

---

<sup>127</sup> “[...] nella serie dei membri reciprocamente subordinati di un legame finale, ogni membro deve esser considerato come scopo (sebbene non come scopo finale), di cui è mezzo la causa più prossima.”(KU, AA V: 367; 417).

Kant anche relativa, poiché non concerne oggetti come fini in sé, ma riguarda il ruolo che gli oggetti svolgono come mezzo per un altro fine<sup>128</sup>.

Procedendo dall'esperienza e dall'osservazione, Kant si domanda se ci siano oggetti che possano risultare in tal rapporto, individuandone alcuni possibili. Alcuni paiono, infatti, essere finalisticamente ordinati: i fiumi, che permettono l'espandersi della vegetazione sulle loro sponde, sembrano svolgere un'utile funzione per l'uomo così come la neve, che protegge le semenze dal gelo e facilita la comunicazione tra gli uomini nei paesi freddi. Se si considera il vantaggio per altre creature al di fuori dell'uomo, si può osservare come il mare abbia lasciato molti strati sabbiosi adatti alla prospera crescita dei pini<sup>129</sup>. Tuttavia, si potrebbe rispettivamente chiedere perché, nel primo caso, il vantaggio che si crea per gli uomini grazie alla crescita della vegetazione facilitata dai fiumi, vada a discapito del proliferare delle creature marine; nel secondo caso per quale motivo gli uomini debbano vivere proprio in luoghi freddi ed inospitali; perché la sabbia favorisca le foreste di pini e non altre creature o tipi di vegetazione. In realtà "non c'è nulla che ci costringa ad imporre questa relazione mezzi-fini nel nostro poter comprendere la natura"<sup>130</sup>, perlomeno a partire dall'osservazione. Come scrive Kant:

[...] la finalità esterna (la convenienza di una cosa per un'altra) non può essere considerata come uno scopo esterno della natura, se non alla condizione che l'esistenza della cosa cui essa, da vicino o da lontano, si riferisce, sia per se stessa uno scopo della natura. Ma, poiché ciò non può mai essere deciso dalla semplice considerazione della natura, la finalità relativa, sebbene accenni ipoteticamente a fini naturali, non autorizza alcun giudizio teleologico assoluto. (KU, AA V: 368; 417)

---

<sup>128</sup> Cfr. Euler in Willaschek, Stolzenberg, Mohr, Bacin (2015) p. 2746.

<sup>129</sup> Cfr. KU, AA V: 367-369; 415-419.

<sup>130</sup> Cfr. Guyer (2005) p. 321.

La condizione per avere una finalità esterna, dunque, è che vi sia riferimento ad oggetti che siano per sé stessi scopi della natura. Nei paragrafi 64 e 65 Kant specifica che “una cosa esiste come fine della natura quando è la causa e l’effetto di sé stessa”<sup>131</sup>; per esistere come tale, le “si richiede *in primo luogo* che le parti (relativamente alla loro esistenza e alla loro forma) siano possibili soltanto mediante la loro relazione col tutto [...] [e] *in secondo luogo* che le parti si leghino a formare l’unità del tutto in modo da essere reciprocamente causa ed effetto della loro forma”<sup>132</sup>. Nelle pagine seguenti Kant affermerà che gli esseri organici possono essere intesi solamente in questo modo: in essi, infatti, il carattere delle parti determina quello dell’insieme, al contempo questo determina l’esistenza e il carattere delle parti che sono tra loro interdipendenti<sup>133</sup>. Se però si osserva a fondo il concetto di ‘fine della natura’, considerando quanto esposto nell’Introduzione alla *Critica* e in questi paragrafi, pare esserci un conflitto tra due condizioni poste:

[...] in quanto consideriamo qualcosa come un fine, lo attribuiamo a una causa intelligente piuttosto che al meccanismo della natura, mentre in quanto lo consideriamo come un prodotto della natura, sembra che escludiamo qualsiasi appello a tale causa. (Allison, 2009, p.32)

Kant ammette che gli organismi possano essere studiati e descritti secondo leggi meccaniche, ma nega che possano essere equiparati a delle macchine. A questo proposito presenta, attraverso un esempio, tre processi organici che pensa possano essere concepiti solo teleologicamente. Si può dire che un albero si produce da sé durante la riproduzione (“si produce da sé relativamente alla

---

<sup>131</sup> KU, AA V: 370; 423.

<sup>132</sup> Ivi: 373; 427.

<sup>133</sup> Cfr. Guyer (2005) p. 322.

specie"<sup>134</sup>), la crescita ("si produce da sé come individuo"<sup>135</sup>) e il suo mantenimento ("una parte di questa creatura si produce da sé in modo che la conservazione della parte e la conservazione del tutto dipendono l'una dall'altra"<sup>136</sup>). Allora l'albero, dotato di queste qualità epigenetiche, in quanto organismo, non può essere considerato semplicemente come una macchina. Infatti, mentre quest'ultima non si può autoregolare, l'organismo può farlo data la relazione reciproca tra il tutto e le parti, tra loro strettamente dipendenti. Gli organismi sono dotati quindi di una finalità interna, ma questo principio teleologico può riguardare solamente il giudizio riflettente, senza alcuna implicazione ontologica.

La ricerca inerente agli organismi è guidata da principi regolativi o massime che non devono essere intese dogmaticamente ma solo con scopo euristico: date queste premesse non abbiamo nulla da perdere ma solo da guadagnare nell'assumere un punto di vista teleologico nell'investigazione della natura<sup>137</sup>, ed è questo preciso punto d'osservazione (di una finalità oggettiva per il giudizio riflettente) che permette di comprendere la possibilità degli esseri organizzati.

Inizia a delinearsi un primo raccordo con *Idea*. Secondo quanto esaminato in questa parte della *Critica del Giudizio Teleologico*, gli esseri umani sono una specie di organismo vivente e, in quanto tali, sono da considerarsi come dei fini naturali, in cui tutto è fine e al contempo mezzo. Come nota Henry Allison<sup>138</sup>, la Prima Tesi di *Idea* può essere intesa come un 'corollario' di questa concezione

---

<sup>134</sup> KU, AA V: 371; 423.

<sup>135</sup> Ibidem.

<sup>136</sup> Ibidem.

<sup>137</sup> Cfr. Wood (2006) p. 248.

<sup>138</sup> Cfr. Allison (2009) p. 34.

della finalità interna degli organismi: se infatti si mette a confronto questa tesi e l'inizio del § 66 della *Critica del Giudizio*, si può constatare la loro continuità.

Tutte le disposizioni naturali di una creatura son destinate a dispiegarsi un giorno in modo completo e conforme al fine. (IaG, AA VIII: 18;30)

[...]è un prodotto organizzato della natura quello in cui tutto è reciprocamente scopo e mezzo. Nulla in esso è vano, senza scopo, o da attribuirsi ad un cieco meccanismo della natura. (KU, AA V: 376; 433)

Nella descrizione della Prima Tesi Kant specifica che sarebbe una “contraddizione nella dottrina teleologica della natura”<sup>139</sup> non ammettere il necessario sviluppo delle predisposizioni naturali. Dunque, l’affermazione che poteva sembrare dogmatica nell’*Idea*, inserita nel contesto della terza *Critica*, acquista nuovo credito e viene nuovamente contestualizzata<sup>140</sup>: il sospetto dogmatismo viene risolto alla luce del fatto che Kant è molto attento a considerare il principio teleologico valido solamente come massima che attiene al giudizio riflettente. Il concetto di finalità interna per Kant deve riposare su un principio a priori, “sia pure soltanto regolativo”<sup>141</sup>: se da un lato viene legittimata una teleologia interna, il fatto che si riferisca al giudizio riflettente e non determinante ne sottolinea i limiti a livello conoscitivo. Si tratta del “giudizio che legifera su se stesso per poter comprendere la possibilità di un certo oggetto o della natura”<sup>142</sup>.

---

<sup>139</sup> IaG, AA VIII: 18; 30.

<sup>140</sup> “That is, we count something as a natural predisposition only if, in the normal and unhindered development of the organism, it develops completely and suitably to the life processes of the species”. (Wood, 2006, p. 249).

<sup>141</sup> KU, AA V: 376; 433.

<sup>142</sup> Allison, 2009, p. 34.

In sede introduttiva, Kant aveva specificato che l'ammissione di una qualunque teleologia implica il concetto di intenzionalità, di produzione di certi oggetti secondo uno scopo da parte di un'intelligenza simile ma superiore alla nostra<sup>143</sup>. Secondo il concetto di finalità interna relativo agli organismi, dunque, questi ultimi sono fini della natura prodotti secondo uno scopo da tale intelligenza. Sebbene la maggior parte della trattazione dell'*Analitica del Giudizio Teleologico* sia dedicata all'esposizione della finalità interna, in virtù e solo grazie a questa Kant nel § 67 torna a riferirsi alla finalità esterna (o relativa). Se, infatti, dalla semplice osservazione non si può concludere che alcune cose siano in sé dei mezzi per altre, questo può essere dedotto passando per la finalità interna degli organismi. A questo proposito Kant sostiene che, se possiamo considerare gli organismi come fini naturali creati per uno scopo, considereremo *necessariamente*<sup>144</sup> la natura nella sua totalità come un sistema di fini, allargando la relazione reciproca tra parti e tutto dal singolo organismo alla natura nel suo insieme<sup>145</sup>, e attribuendo uno scopo alla natura stessa (onde evitare un regresso all'infinito del processo di causa ed effetto). Se negli organismi, infatti, che sono fini in sé, lo scopo è immanente, ciò non vale per la finalità esterna<sup>146</sup>. Gli interpreti notano come sia poco chiaro da parte di Kant parlare di una 'necessità' di dover passare dalla finalità interna a quella esterna, suggerendo che questa vada intesa nel senso più debole di 'ragionevolezza': non è irragionevole poterlo supporre<sup>147</sup>. Va infatti sempre ricordato che non ci sono pretese ontologiche da parte di Kant in queste affermazioni, e che ci troviamo sempre nel contesto della facoltà di giudizio riflettente.

---

<sup>143</sup> Cfr. KU, AA V: 180; 29.

<sup>144</sup> "Ma questo concetto conduce necessariamente all'idea dell'intera natura come un sistema secondo la regola dei fini"(KU, AA V: 379; 439).

<sup>145</sup> Cfr. Guyer (2005) p. 325.

<sup>146</sup> Cfr. Euler in Willaschek, Stolzenberg, Mohr, Bacin (2015) p. 2746.

<sup>147</sup> Cfr. Guyer (2005) p. 326; inoltre cfr. Allison (2009) p. 36.

Mentre nell'*Analitica* Kant non dedicherà troppo spazio all'esposizione di questo tipo di finalità, lo farà invece nell'*Appendice*, nella *Metodologia del Giudizio Teleologico*. Prima di arrivarci, è bene segnalare il secondo raccordo con *Idea* che ancora nell'*Analitica* possiamo rintracciare. C'è un passaggio nell'84 in cui Kant allude alla necessità, o meglio ragionevolezza, di ritenere che una finalità nelle parti conduca ad una finalità nel tutto, non solo riguardo i singoli organismi ma, in questo caso, riferendosi all'assetto del rapporto esterno tra Stati. Nella Settima Tesi Kant si chiedeva se non fosse ragionevole supporre un andamento regolare della natura piuttosto che supporre uno solo casuale e fortuito, domandando se fosse "razionale ipotizzare finalità della costruzione della natura nelle parti e, insieme, assenza di finalità nel tutto[...]"<sup>148</sup>. A questa domanda segue la spiegazione di come si svilupperebbe quel meccanismo della natura cui abbiamo accennato nel capitolo precedente, e come questo possa portare al fine da essa prefissato. Ad osservare bene, il rapporto che intercorre tra le prime due tesi di *Idea* è di (1) individuazione di un principio teleologico che riguarda l'uomo e (2) progressiva estensione di questo a tutto il genere umano, secondo una teleologia che, come nella terza *Critica*, immagina una finalità della natura (unica possibile soluzione, non potendo essere rintracciata una finalità negli esseri umani)<sup>149</sup>. La finalità della storia delineata in *Idea* e quella che anima gli organismi e gli oggetti inseriti entro un sistema di fini in questa *Critica*, presentano delle analogie. L'estensione della finalità interna a quella esterna nella terza *Critica* si accompagna avviene similmente anche nel contesto della storia: sembra che nell'*Idea* vi siano degli elementi che sono stati poi coerentemente sviluppati nella *Critica del Giudizio*:

---

<sup>148</sup> IaG, AA VIII: 25; 38.

<sup>149</sup> "Tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate a dispiegarsi un giorno in modo completo e conforme al fine". (IaG, AA VIII: 18; 30); "Nell'uomo (in quanto unica creatura razionale sulla Terra) quelle disposizioni naturali che sono finalizzate all'uso della sua ragione si sviluppano completamente nel genere, non nell'individuo." (IaG, AA VIII: 18; 31)

Since humanity is a species of living organisms, Kant looks for a natural teleology in history in connection with the natural teleology we discover in human beings as living organisms[...] Kant's method[...] is not to begin with microfoundations and generate historical trends or natural purposes, but to assume certain natural purposes heuristically and use these as a guide to the discovery of the kinds of motives and actions that are historically potent. (Wood, 2006, p. 249-259)

Per poter però approfondire questi aspetti e poter capire se e come la teleologia presentata nel 1790 utile per la lettura dell'*Idea* e procedere verso *Per la Pace Perpetua*, sarà necessario rivolgersi in particolare ai §§ 82 e §§ 83: essi forniscono una descrizione che consente di vedere il divenire storico unito ad una diversa caratterizzazione della teleologia naturale.

### 3. Scopo ultimo e scopo finale: il § 82 della Critica del Giudizio

Nell'*Appendice*, precisamente nella *Metodologia del Giudizio Teleologico*, Kant sviluppa il concetto di finalità esterna che nell'*Analitica* aveva introdotto. Come si è visto, lì è stato messo in luce come, se non necessario, sia perlomeno ragionevole estendere il principio della finalità dagli organismi (in quanto esseri organizzati) alla natura nella sua totalità. All'inizio della *Metodologia*, Kant riprende queste tematiche. Aveva sostenuto che la finalità naturale poteva avere solo una funzione euristica, e ogni spiegazione genuina della natura doveva essere possibile secondo leggi meccaniche. Tuttavia, nella *Metodologia* ribadisce l'importanza di indagare la natura da un punto di vista teleologico<sup>150</sup>.

---

<sup>150</sup> Nella Dialettica del Giudizio Teleologico Kant ha mostrato come l'antinomia tra leggi meccaniche e teleologia della natura sia solo apparente: "Tutta l'apparenza d'un'antinomia tra la massima dell'esplicazione propriamente fisica (meccanica) e quella dell'esplicazione teleologica (tecnica), riposa su questo, che si converte un principio del Giudizio riflettente in un principio del Giudizio determinante, e l'autonomia del primo (che vale solo soggettivamente per l'uso della nostra ragione relativamente alle leggi particolari dell'esperienza) si cambia con l'eteronomia dell'altro (che deve regolarsi sulle leggi universali o particolari), date dall'intelletto". (KU, AA V: 389; 459).

Similmente a quanto accadeva per le idee regolative, sebbene il principio della finalità oggettiva sia un principio della facoltà di giudizio riflettente, ha la sua utilità nel poter far procedere la conoscenza del mondo naturale, e non solo. Nell'*Analitica* avevamo constatato due punti: (1) è ragionevole pensare alla natura come un sistema di fini ed estendere il principio della finalità oggettiva da una finalità solo interna ad una esterna; (2) non avendo la finalità esterna uno scopo immanente come quella interna, e dovendo evitare un regresso all'infinito della catena dei fini, bisogna porre uno scopo della natura. Nel § 81 Kant sottolinea come lo stesso meccanismo della natura debba essere considerato come uno strumento utile ad adempire ad un fine che lo eccede, posto da una causa intenzionale cui la natura è subordinata. Con ciò riprende l'*Introduzione* all'intera *Critica*, dove aveva affermato che il concetto di finalità della natura conduceva a una causa intenzionale soprasensibile<sup>151</sup>:

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente che il meccanismo della natura non può bastare a farci pensare la possibilità d'un essere organizzato, ma (almeno secondo la natura della nostra facoltà conoscitiva) deve essere subordinato originariamente ad una causa intenzionale, così il fondamento puramente teleologico di questo essere non basta a farcelo considerare e giudicare anche come un prodotto naturale, se non vi si associa il meccanismo della natura, come lo strumento d'una causa intenzionale, ai cui fini la natura è subordinata nelle sue leggi meccaniche. (KU, AA V: 421; 529)

Gli organismi sono da intendersi come fini della natura perché la loro organizzazione porta a pensare ad una causa intenzionale. Avendo ritenuto ragionevole estendere la finalità da interna ad esterna, coerentemente l'intera natura come sistema di fini deve essere concepita come prodotto di una causa

---

<sup>151</sup> Cfr. KU, AA V: 180; 29.

intelligente<sup>152</sup>. La stessa teleologia della natura appare dunque subordinata ad una finalità il cui cardine va cercato fuori dalla natura stessa. Infatti, come scrive Guyer, Kant “assume che, se noi concepiamo che alla base della natura vi sia un agente intelligente ed intenzionale simile ma più potente di noi, sicuramente non possiamo pensare che agisca senza un’adeguata motivazione bensì secondo uno scopo finale”<sup>153</sup>. La natura per Kant non può essere concepita come un agente autocosciente, per cui riconoscerne uno scopo *interno* implica riconoscere uno scopo assegnato alla natura da qualcosa che sta *fuori* da essa (quindi, soprasensibile)<sup>154</sup>.

Si dovrà capire allora quale sia il fine ultimo della natura, e successivamente in che senso vi sia una subordinazione di questa rispetto ad causa intelligente che la rende possibile come sistema di fini. Tutte queste questioni trovano una puntuale esposizione a partire dal § 82, dedicato ai rapporti esterni tra esseri organizzati. È specialmente da qui che il discorso di Kant diventa sempre più rilevante rispetto al rapporto tra finalità e filosofia della storia. All’inizio di questo paragrafo anzitutto Kant ribadisce quella che è la differenza tra finalità interna ed esterna: la prima “è congiunta con la possibilità di un oggetto, a prescindere dalla considerazione se l’esistenza stessa dell’oggetto è o no un fine” quindi presenta un tutto organizzato con scopo immanente; la seconda è “quella per cui una cosa della natura sta ad un’altra come mezzo a fine”, per cui lo scopo trascende l’oggetto<sup>155</sup>. Kant fa l’esempio dell’organizzazione dei due sessi in natura la quale, sebbene non rappresenti un “tutto organizzato in un

---

<sup>152</sup> Cfr. Guyer (2005) p. 364.

<sup>153</sup> Cfr. Ivi, p. 365.

<sup>154</sup> Cfr. Allison (2009) p. 35.

<sup>155</sup> KU, AA V: 425; 535.

corpo solo” rappresenta pur sempre un “tutto organizzante”, quindi un mezzo subordinato ad uno scopo che la trascende<sup>156</sup>.

Il ragionamento di Kant poi si sposta sulla necessità di individuare due differenti tipi di scopo: il porre infatti la natura come sistematicamente organizzata secondo un fine, implica a sua volta l’idea di una causa intelligente di tale sistematicità, portando ad immaginare uno scopo ultimo per la natura ed uno scopo finale che la trascende. Kant affida al prosieguo di questo paragrafo l’esposizione di questa distinzione decisiva per la conclusione della *Critica del Giudizio*, ma anche per un nuovo modo di poter intendere la storia e ciò che la oltrepassa:

[...] Kant argues that our mind naturally moves from the systematicity of particular organisms to the systematicity of nature as a whole, from there to the idea of an intelligent cause of nature as a whole, and from there to the idea of a purposive cause of nature that must act in accordance with a final end. (Guyer, 2005, p. 365)

L’argomento procede come segue: anzitutto viene ribadito il fatto che, per considerare la possibilità di un oggetto per il giudizio riflettente, è ragionevole pensarlo come prodotto organizzato di un’intelligenza, e quindi pensare la sua esistenza come fine. Se lo scopo dell’esistenza di un oggetto è in sé stesso, parleremo di uno scopo finale (*Endzweck*), se un oggetto invece esiste conformemente allo scopo finale ma solo come mezzo ad esso necessario parleremo di uno scopo ultimo (*letzter Zweck*). Kant poi si domanda se lo scopo finale possa essere interno alla natura o meno, giungendo alla conclusione che sia evidente anche a priori che lo scopo finale non possa attenersi alla sfera naturale:

---

<sup>156</sup> Cfr. Ibidem.

Ma, se noi percorriamo tutta la natura, non troveremo in essa, in quanto natura, alcun essere che possa pretendere al privilegio di essere lo scopo finale della creazione; e si può dimostrare anche a priori che ciò che in qualche modo potrebbe essere uno scopo ultimo della natura, con tutte le determinazioni e le proprietà di cui si potrebbe corredarlo, non può esser mai, come cosa della natura, uno scopo finale. (KU, AA V: 426; 537)

Lo scopo ultimo della natura rappresenta l'ultimo anello della catena dei fini che attiene ancora all'ambito sensibile e fenomenico; mentre lo scopo finale necessariamente deve essere immanente a quell'intelligenza stessa che produce il sistema di fini e che quindi ha come scopo solo sé stessa. Se infatti dobbiamo considerare alla base della teleologia della natura l'opera di un'intenzionalità proveniente da un'intelligenza, non possiamo considerare nessun elemento naturale come scopo finale, perché tutta la natura è subordinata a quest'intelligenza soprasensibile. La natura potrà avere invece solamente uno scopo ultimo (*letzter Zweck*), come termine della catena dei fini sensibili che servirà come mezzo necessario al raggiungimento dello scopo finale (*Endzweck*). Tuttavia il titolo del paragrafo è "Del sistema teleologico nei rapporti esterni degli esseri organizzati", e quindi dopo aver effettuato la distinzione tra i due scopi, l'attenzione di Kant si concentra sulla descrizione dello scopo ultimo della natura (dello scopo finale si occuperà più avanti). L'argomentazione di Kant prende avvio dalla reiterazione della domanda: perché, in natura, qualcosa esiste? A quale scopo? Concentrandosi sugli esseri organici e quindi organizzati, Kant ragiona distinguendo tra essi quattro categorie differenti: vegetazione, erbivori, carnivori, uomini<sup>157</sup>. Sostiene che la vegetazione esiste in funzione della nutrizione degli erbivori, che questi a loro volta siano necessari ai carnivori e successivamente pone l'uomo nella parte più alta della gerarchia dei fini: rappresenta, dunque, lo scopo ultimo di tutto il regno organico e quindi

---

<sup>157</sup> Cfr. Allison (2009) p. 37.

finalistico della natura. Tuttavia, a ciò aggiunge una motivazione che vuole rafforzare questa proposta. Afferma che solo l'uomo può essere un buon candidato per ricoprire la funzione di scopo ultimo della creazione in virtù del fatto che è l'unico essere organizzato a poter, a sua volta, farsi un concetto di scopo e quindi agire in virtù di questo:

[...] e qui sulla terra egli è lo scopo ultimo della creazione, perché è l'unico essere, tra quelli che qui si trovano, il quale possa farsi un concetto di scopo, e di un aggregato di cose formate secondo un fine possa fare con la sua ragione un sistema di fini. (KU, AA V: 426; 539)

Allison sostiene che questo argomento ricorda quello della *Fondazione della Metafisica dei Costumi* dove Kant indica di trattare l'uomo sempre come fine e mai solo come mezzo, tuttavia i moventi e la modalità con cui si giunge ad una simile conclusione sono completamente diversi: nella *Fondazione* la forza dell'argomento è tutta pratica, mentre qui è di natura teoretica. Si intende infatti l'uomo come scopo ultimo della creazione in quanto essere *naturale* e non morale: si vuole cercare il posto dell'umanità nel sistema teleologico della natura<sup>158</sup>.

È bene notare che Kant non spiega perché sia necessario che lo scopo ultimo della creazione, già a livello fenomenico quindi entro la natura, debba poter essere abile a rappresentarsi il concetto di scopo. Un certo scetticismo può sorgere se si cercano delle prove a sostegno di questa tesi a partire dall'osservazione. Come scrive lo stesso Kant, la natura non è stata particolarmente generosa con l'uomo: "la natura non ha fatto la minima eccezione circa le forze distruttrici e produttrici, per sottoporre tutto al suo meccanismo, senza alcuno scopo"<sup>159</sup>, e, ricordando quanto affermato nell'*Idea*,

---

<sup>158</sup> Cfr. Allison (2009) p. 38.

<sup>159</sup> KU, AA V: 427; 539.

sostiene: “sembra che la natura non sia stata affatto interessata a che egli vivesse bene”<sup>160</sup>. Kant arriva a mettere in dubbio la bontà della sua stessa tesi:

Questo argomento pare che oltrepassi lo scopo proposto, provando cioè non soltanto che l’uomo non possa essere lo scopo ultimo della natura, e che, per la stessa ragione, l’insieme delle cose organizzate naturali non possa essere un sistema di fini; ma anche che quelle produzioni, che prima si consideravano come fini naturali, non possano avere altra origine che il meccanismo della natura (KU, AA V: 428; 543)

A prima vista non appare possibile argomentare a favore di un sistema teleologico della natura; la natura sembra sottostare a leggi puramente meccaniche. Kant ricorda, però, che nella *Dialettica del Giudizio Teleologico* aveva dimostrato come la contraddizione tra concezione meccanicistica e teleologica della natura fosse soltanto apparente<sup>161</sup>, dal momento che si tratta solamente di principi del Giudizio riflettente. Infatti “l’esplicazione secondo cause finali non è se non una condizione soggettiva dell’uso della nostra ragione”<sup>162</sup>. Kant, allora, non ha tanto fornito una *prova* del fatto che l’uomo sia lo scopo ultimo della creazione, quanto stabilito, di nuovo, come “abbiamo motivi sufficienti”<sup>163</sup> per pensarlo come tale, al fine di spiegare la possibilità della relazione tra gli oggetti della natura, che le nostra facoltà cognitive non possono rappresentarsi se non mediante fini “che sono soprasensibili”<sup>164</sup>.

---

<sup>160</sup> IaG, AA VIII: 20; 32.

<sup>161</sup> Cfr. nota 150.

<sup>162</sup> KU, AA V: 429; 543.

<sup>163</sup> Allison, 2009, p. 39.

<sup>164</sup> KU, AA V: 429; 453.

#### 4. L'uomo come scopo ultimo della natura: l'intreccio con "Idea" nel § 83

Dal punto di vista dello sviluppo del pensiero kantiano della storia, il § 83 rappresenta uno snodo centrale. Qui Kant, come scrive Mori, "con uno schizzo di poche pagine, assegna una precisa collocazione alla filosofia della storia all'interno dell'ormai compiuto sistema trascendentale"<sup>165</sup>: il contenuto delle tesi dell'*Idea* trovano una sistematizzazione che gli permette di inserirsi entro una precisa cornice. È da questo punto che inizia a delinearsi quell'incontro tra la finalità come principio a priori della facoltà di giudizio riflettente e la teleologia della natura per come era stata presentata nell'*Idea*, il che permette di rileggere secondo una nuova chiave le nove Tesi. L'analisi di questo paragrafo e dei successivi sarà ciò che permetterà di riflettere nuovamente sul rapporto tra conoscenza costitutiva e regolativa nella storia, di iniziare a capire quale possa essere la relazione tra storia e morale, e come i nuovi esiti teorici vengano implementati nel 'sequel politico'<sup>166</sup> della terza *Critica*, che è *Per la Pace Perpetua*. Il § 83 s'intitola "Dello scopo ultimo della natura in quanto sistema teleologico". L'obiettivo di Kant è ampliare ed esplicitare ciò che era stato esposto nel paragrafo precedente. Anzitutto, Kant riprende le conclusioni cui era giunto in quest'ultimo: secondo il Giudizio riflettente, si può stabilire che l'uomo sia, oltre che un fine della natura in quanto organismo, anche suo scopo ultimo, rispetto al quale quindi tutte le altre cose in natura sono teleologicamente subordinate. Queste affermazioni, come accennato, facevano già parte di *Idea* seppure lì apparissero dogmatiche. L'uomo come fine in sé in quanto organismo si collega a quelle disposizioni naturali che devono svilupparsi conformemente ad un fine di cui parla la prima Tesi. L'uomo come scopo ultimo della natura si collega alla seconda Tesi: lo scopo della natura è il completo dispiegamento delle

---

<sup>165</sup> Mori (2008) p. 263.

<sup>166</sup> Molloy (2017) p. 53.

disposizioni dell'uomo che, in quanto essere razionale, sono finalizzate all'uso della ragione. Ciò implica che l'uomo come essere naturale è il suo scopo<sup>167</sup>.

A questo punto si vedrà come la storia possa diventare parte della spiegazione dell'uomo come scopo ultimo, cosa implica ciò, e come poter poi proseguire nella trattazione dello scopo finale. Non è un caso che compaia proprio entro questo paragrafo la "più sintetica (e per certi aspetti più chiara) esposizione della sua concezione della storia"<sup>168</sup> se si considera, come già accennato, che storia e natura siano assimilabili in quanto rappresentano la totalità dei fatti secondo una prospettiva rispettivamente sincronica e diacronica: se storia e natura intrattengono questo forte legame, la spiegazione della storia diventa funzionale alla descrizione della natura, ora necessaria per capire cosa possa valere come scopo finale. Kant scrive:

Ora, se si deve trovare nell'uomo stesso ciò che deve essere elevato a fine mediante il suo legame con la natura, questo fine o sarà tale che possa esser soddisfatto dalla beneficenza della natura, oppure consisterà nell'attitudine e l'abilità rispetto ad ogni specie di fini, con cui l'uomo possa usar della natura (esternamente ed internamente). Il primo scopo della natura sarebbe la felicità, il secondo la coltura dell'uomo. (KU, AA V: 430; 545)

Il passaggio successivo all'acquisizione dell'uomo come scopo della natura, è capire quale scopo ultimo la natura possa prevedere per l'uomo. Questo deve riguardare qualcosa che possa essere trovato entro gli stessi esseri umani, per cui si aprono due possibilità: qualcosa che dipenda dalla beneficenza della natura nei confronti dell'essere umano o qualcosa che dipenda, attivamente, dall'uomo e dalla sua attitudine ed abilità rispetto ai fini secondo cui può servirsi della natura, ovvero o la felicità o la cultura.

---

<sup>167</sup> Si noti che in *Idea* non è ancora stata fatta da Kant una distinzione tra scopo ultimo e scopo finale.

<sup>168</sup> Mori (2017), capitolo 4, paragrafo 5.

Come prima cosa Kant prende in esame la felicità, per vedere se abbia i requisiti che la rendano un possibile scopo che la natura pone all'uomo. Da subito emergono due elementi che renderanno necessario escluderla. Anzitutto, le concezioni individuali di cosa sia la felicità variano, essendo spesso internamente incoerenti o anche incompatibili con quelle altrui: si tratta di uno stato che si vorrebbe concretizzare, e secondo principi completamente differenti tra gli individui<sup>169</sup>. Secondariamente, anche se venisse ammessa la possibilità di una concezione di felicità valida per tutti, l'esperienza non aiuterebbe a supportare questa possibilità, anzi: la natura non sembra essere interessata al benessere ed alla felicità degli uomini. Non solo per constatazioni che si possono fare sulle condizioni ambientali cui l'uomo ha dovuto adeguarsi (Kant riferisce ad esempio della peste, della fame, delle inondazioni, del freddo<sup>170</sup>), ma anche per le disposizioni contraddittorie assegnate all'uomo stesso, che pare "adoperarsi tanto per la rovina della propria specie"<sup>171</sup>. L'esclusione della felicità come scopo ultimo della natura rispetto all'uomo, fa pensare ad una ripresa della terza Tesi dell'*Idea* secondo cui:

La natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre l'organizzazione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse di alcuna altra felicità o perfezione se non quella che egli si fosse procurato, libero dall'istinto, da se stesso, per mezzo della propria ragione. [...] Sembra che la natura non sia stata affatto interessata a che egli vivesse bene; bensì che egli si sforzasse tanto da rendersi degno della vita e del benessere col suo agire. (IaG, AA VIII: 19-20; 31-32)

---

<sup>169</sup> Cfr. Guyer (2005) p. 332.

<sup>170</sup> Cfr. KU, AA V: 431; 547.

<sup>171</sup> Ibidem.

Deve quindi essere esclusa la concorrenza (perlomeno diretta) della natura alla promozione della felicità dell'uomo: essa vuole che egli abbia "stima di sé"<sup>172</sup> piuttosto che la sua felicità. Per evidenza e per esclusione, dunque, non si può fare altro che volgersi alla cultura, e Kant cerca di motivare ulteriormente questo passaggio obbligato.

Egli fa notare che l'uomo è stato designato come scopo ultimo solo 'condizionatamente'<sup>173</sup> in virtù del fatto che è l'unico a poter porsi dei fini, perciò a potere e volere volgere sé e la natura ad uno scopo finale (incondizionato). Conseguentemente lo scopo ultimo deve poter essere coerente con la necessità della natura: preparare l'uomo in quanto scopo. Lo scopo ultimo deve essere utile a coltivare la capacità dell'uomo di porsi fini. Come scrive Guyer, "solo uno scopo per l'uomo che possa essere concepito e visto come un fine anche per la natura"<sup>174</sup> può essere un buon candidato. La felicità non può essere uno scopo né per l'uomo in generale né certamente per la natura. Ciò che rimane è, allora,

la condizione formale, soggettiva, vale a dire la facoltà di porsi dei fini in generale, e (indipendentemente, nella determinazione dei suoi fini, dalla natura) di servirsi della natura come mezzo conformemente alle massime dei suoi liberi scopi in generale. La produzione, in un essere ragionevole, della capacità di proporsi dei fini arbitrari in generale (e quindi nella sua libertà) è la cultura. (KU, AA V: 431; 547)

L'unico fine che può essere ragionevolmente posto dalla natura all'uomo, per essere coerente con la sua posizione di scopo ultimo, è la forma stessa della capacità di poter porsi dei fini ed agire in virtù di questi. Il veicolo attraverso

---

<sup>172</sup> IaG, AA VIII: 20; 32.

<sup>173</sup> KU, AA V: 431; 547.

<sup>174</sup> Guyer, 2005, p. 333.

cui la natura promuove il suo fine, dunque, è la cultura<sup>175</sup>. Kant distingue due forme diverse di cultura: la cultura dell'abilità (*Geschicklichkeit*) e della disciplina (*Zucht*). Tra loro sono diverse ma, seppur in differente grado ed importanza, concorrono entrambe alla promozione di fini.

La cultura dell'abilità è la condizione soggettiva principale seppur non sufficiente che consente all'uomo di poter porsi dei fini; essa consente l'avanzamento verso una sempre maggiore civilizzazione tra gli uomini, ma ad un prezzo. Può infatti essere definita la forma di cultura "più bassa"<sup>176</sup> dal momento che richiede come condizione di partenza l'ineguaglianza tra gli uomini e come suo motore il carattere antagonistico delle loro relazioni. Affinché le abilità ed i talenti degli uomini possano svilupparsi, è necessaria l'insocievole socievolezza discussa nell'*Idea*. Nel saggio infatti è evidente come l'ineguaglianza degli uomini si concretizzi nella doppia tendenza di questi, da una parte ad isolarsi, dall'altra ad unirsi<sup>177</sup>. L'antagonismo che sottende all'insocievole socievolezza, dunque, svolge un ruolo centrale anche nella terza *Critica*, come mezzo di cui la natura si serve per poter sviluppare nell'uomo la cultura dell'abilità, così come nell'*Idea* era volta allo sviluppo dei talenti degli uomini:

L'abilità non può essere bene sviluppata nella specie umana che per mezzo dell'ineguaglianza tra gli uomini. (KU, AA V: 432; 549).

Senza quelle proprietà — in sé certo non proprio degne di essere amate — dell'insocievolezza, dalla quale nasce la resistenza che ognuno deve necessariamente incontrare nelle sue pretese egoistiche, tutti i talenti rimarrebbero eternamente racchiusi nei loro germi, in un'arcadica vita pastorale di perfetta

---

<sup>175</sup> Cfr. Allison (2009) p. 40.

<sup>176</sup> Mori, 2008, p. 263.

<sup>177</sup> Cfr. IaG, AA VIII: 21; 33.

concordia, appagamento e amorevolezza: gli uomini, mansueti come le pecore che conducono al pascolo, non darebbero alla loro esistenza un valore superiore di quello che essa ha per questo loro animale domestico; *non colmerebbero il vuoto della creazione riguardo al loro fine, in quanto nature razionali.* (IaG, AA VIII: 21; 33)

Il fine assegnato all'uomo nell'*Idea*, in quanto essere naturale, è il dispiegamento delle disposizioni originarie date dalla natura che prevedono il massimo sviluppo razionale dell'uomo. La condizione sotto cui ciò può avvenire è la diffusione di un assetto cosmopolitico che incentivi il sorgere di società civili entro cui possa circolare sempre più cultura e questa possa essere tramandata di generazione in generazione.

Il percorso che Kant traccia storicamente nella terza *Critica* per spiegare come possa svilupparsi la cultura dell'abilità nell'uomo, prevede l'instaurazione di una società civile dove possa avvenire "il massimo sviluppo delle disposizioni naturali"<sup>178</sup>; oltre a questo è "necessario un tutto cosmopolitico"<sup>179</sup>. Sebbene il rapporto di dipendenza tra società civile e cosmopolitismo venga qui ribaltato, non essendo più il secondo ad essere necessario all'instaurarsi del primo ma il contrario, questi due elementi rimangono pur sempre le due condizioni necessarie entro cui l'uomo può sviluppare le sue disposizioni originarie in quanto essere naturale, e quindi raggiungere il fine posto dalla natura. In entrambi gli scritti il meccanismo della natura ha questo valore eccezionalmente positivo nella sua infelice struttura: nella terza *Critica* Kant parla di "misericordia dorata"<sup>180</sup>, per indicare il carattere conflittuale derivante dall'ineguaglianza che tuttavia conserva una fondamentale utilità funzionale.

È interessante notare che anche nel 1786, nel saggio *Inizio Congetturale della Storia degli Uomini*, Kant rilevava il valore di questo ambivalente meccanismo

---

<sup>178</sup> KU, AA V: 433; 551.

<sup>179</sup> Ibidem.

<sup>180</sup> KU, AA V: 432; 549.

definendolo come “ricca fonte di così tanti mali, ma anche di ogni bene”<sup>181</sup>. Come già accennato quest’opera è posteriore all’*Idea* cronologicamente, ma la precede concettualmente: i passaggi lì enunciati espongono la storia del genere umano dal suo inizio fino al punto esposto sostanzialmente nella Quarta Tesi dell’*Idea*. L’indagine lì condotta è congetturale, ossia non ha nulla a che vedere con la narrazione empirica della storia, ma è da considerarsi un esercizio dell’immaginazione che tuttavia non è pura invenzione. Indaga l’inizio della storia umana a partire dalle tracce dell’esperienza, ammettendo che la natura non sia mai stata in sé migliore o peggiore, ma confidando in una sua regolarità<sup>182</sup>. Seppur non abbia valore conoscitivo tuttavia, come nell’*Idea*, può essere un esercizio utile da più punti di vista vedere e redigere una storia secondo una prospettiva filosofica<sup>183</sup>. Anzitutto è bene notare che qui Kant individua il punto in cui l’uomo riconosce la sua funzione di fine della natura: se il terzo passo della ragione (dopo l’istinto alla nutrizione e all’istinto sessuale) è la consapevolezza del futuro e quindi poter pensare a fini remoti ed agire in vista della considerazione di ciò che avverrà, il quarto è la consapevolezza d’essere fine della natura. È proprio questo passo che, da un lato porta l’essere umano ad una maggiore emancipazione e lo fa uscire da quella vita arcadica di profonda concordia in cui viveva, dall’altro rappresenta l’inizio di tutti i mali. Riassumendo questi passaggi Kant scrive:

[...] l’uscita dell’uomo dal paradiso, rappresentato dalla ragione come il luogo del primo soggiorno del genere a cui apparteneva, non è stata altro che il passaggio dalla selvatichezza di una creatura semplicemente animale all’umanità, dal girello per bambini dell’istinto alla guida della ragione; in una parola: dalla tutela della natura allo stato di libertà. [...] Ma questo cammino, che per il genere umano è un

---

<sup>181</sup> MAM, AA VIII: 119; 112.

<sup>182</sup> Cfr. MAM, AA VIII: 109;103.

<sup>183</sup> Cfr. MAM, AA VIII: 123; 115 ; cfr. IaG, AA VIII: 30; 42.

progresso dal peggio al meglio, non è precisamente lo stesso per l'individuo[...]Per l'individuo, che nell'uso della libertà guarda solo a se stesso, questo cambiamento fu una perdita; per la natura, che nell'uomo indirizza il suo fine al genere, fu un guadagno. (MAM, AA VIII: 115; 109)

Questo passaggio ricorda la Seconda e Terza Tesi dell'*Idea* dove viene ribadito che lo scopo della natura riguarda il genere e non l'individuo e che la condizione per poter passare dal peggio al meglio va a scapito delle singole individualità. Subito dopo Kant scrive che "l'uomo passò dall'età dell'indolenza e della pace a quella del lavoro e della discordia, come preludio all'unificazione della società"<sup>184</sup>, il che mostra che la discordia tra gli uomini è funzionale al raggiungimento della società civile in cui l'uomo può effettivamente coltivare il progresso verso il dispiegamento delle sue disposizioni. Nell'*Inizio Congetturale della Storia degli Uomini* Kant individua l'inizio della società civile nella discordia tra popolazioni convertite all'agricoltura e la loro difesa da quelle che si sostentavano ancora con la pastorizia. Le prime, ormai sedentarie, per proteggersi dalle seconde furono costrette a riunirsi in villaggi, e quindi ad accordarsi nel vivere in socialità, la qual cosa, se da una parte garantisce sicurezza ai singoli, dall'altra fa nascere quella disuguaglianza che in società diventa evidente<sup>185</sup>. Da qui la socievole insocievolezza della Quarta Tesi, motore indispensabile per poter indirizzare gli uomini allo sviluppo della cultura. Discordia, disuguaglianza e civilizzazione stanno sullo stesso piano.

L'ambivalente meccanismo della natura sia qualcosa che è sempre presente nelle opere di Kant, dall'*Idea* alla terza *Critica*. Egli lo attribuisce alla storia del genere umano sin dal suo inizio, ritenendolo estremamente utile e funzionale al raggiungimento dello scopo che la natura pone all'uomo come essere naturale:

---

<sup>184</sup> MAM, AA VIII: 118; 111.

<sup>185</sup> Cfr. MAM, AA VIII: 118-120; 111-113.

[...] it is the development of certain skills that provides, quite apart from the intent of the possessor and users of skills, the spur to the material progress that leads eventually to the formations of civil societies with republican institutions and confederation of states designed to preserve the peace. (Allison, 2009, p. 41)

Naturalmente la cornice della terza *Critica* è diversa rispetto a quella dei due saggi storici. In questi ultimi l'obiettivo è propriamente l'esposizione dal punto di vista filosofico della storia, qui la narrazione della storia è funzionale a capire quale sia lo scopo che la natura prescrive all'uomo. Come sostiene Mori, il § 83 trova una posizione per la filosofia della storia all'interno del sistema trascendentale kantiano, incorporandola nel passaggio fondamentale per capire quale sia lo scopo dell'uomo in quanto essere naturale. Sebbene quindi il contenuto della filosofia della storia kantiana subisca pochi cambiamenti, con la terza *Critica* esso riceve quella fondazione trascendentale che prima non c'era o era solo accennata. L'esposizione della cultura dell'abilità infatti rende comprensibile il carattere teleologico della storia (che si riferisce ora alla regolatività del Giudizio riflettente), e inoltre dà credito a quell'uso prima incerto della conoscenza causale che diventa necessaria nel sistema trascendentale per spiegare il fine ultimo della natura rispetto all'uomo<sup>186</sup>. Tuttavia l'intento di quest'opera è specialmente quello di creare un ponte tra necessità e libertà, ossia tra natura e morale: la fine di questo paragrafo con la trattazione della cultura della disciplina, crea la base per poter iniziare a porre il problema.

Questa seconda forma di cultura può essere indicata come la "più alta"<sup>187</sup> dal momento che, potremmo dire, si situa all'ultimo grado possibile di raffinatezza cui l'uomo può giungere in quanto essere naturale. Essa riguarda il dominio sulle inclinazioni, è il controllo che l'uomo opera sugli suoi istinti e che lo

---

<sup>186</sup> Cfr. Mori (2008) p. 264.

<sup>187</sup> Ivi, p 263.

costringe a ridurre la sua quota di animalità per aumentare quella di umanità, e quindi allargare il dominio della ragione sugli istinti. La diminuzione della forza delle inclinazioni sensibili sulla ragione, il porsi questo fine, è la forma più alta di cultura. Il ruolo della cultura della disciplina è preparatorio, e rivela quella “tendenza della natura ad uno sviluppo che ci rende atti a scopi più alti di quelli che la natura stessa può fornire”<sup>188</sup>. Tale cultura permette di elevare il più possibile l’umanità alla ragione, producendo quell’essere “civilizzati” anche “sino all’eccesso”, vincendo la rozzezza “per mezzo di arte e scienza”, che rende possibile porre il problema dell’essere “moralizzati”, come Kant aveva accennato nella settima Tesi dell’*Idea*<sup>189</sup>. Tuttavia il ruolo della cultura della disciplina rimane pur sempre preparatorio; Kant lo ribadisce alla fine del paragrafo:

Le belle arti e le scienze [...] se non fanno l’uomo moralmente migliore, lo rendono costumato, sottraggono molto alla tirannia delle tendenze fisiche e preparano perciò l’uomo alla signoria assoluta della ragione [...] e ci fanno sentire così un’attitudine per fini più alti, la quale si trova nascosta in noi. (KU, AA V: 434; 553)

Kant sta preparando il terreno all’esposizione del concetto di scopo finale (*Endzweck*), appunto sostenendo che questa forma più alta di cultura è quella che può renderci sensibili a fini più alti che eccedono la stessa natura. Infatti, come si è visto, anche se lo scopo finale non può realizzarsi nella natura, è quest’ultima che ne prepara il terreno. Come Kant scrive nella nota di fine paragrafo, il valore della vita dell’uomo non si misura in relazione allo scopo che la natura gli pone. Il suo valore è relativo alle azioni che egli compie, e al fatto che sia un mezzo per uno scopo finale incondizionato. L’esistenza della natura, quindi, può essere considerata un fine solo nella misura in cui l’uomo vi

---

<sup>188</sup> KU, AA V: 433; 551.

<sup>189</sup> Cfr. IaG, AA VIII: 26; 38.

opera in funzione dello scopo finale incondizionato<sup>190</sup>. Per stabilire un rapporto tra lo scopo ultimo della natura e lo scopo finale è necessario spostarsi al di fuori della natura, e dunque della storia. Il paragrafo successivo svela finalmente la costituzione dello scopo finale.

## 5. *L'Endzweck*

Il § 83 rende comprensibile come il processo storico (osservato da un punto di vista filosofico) possa avere una funzione propedeutica, per il Giudizio riflettente, come elemento che consente di approntare un ponte tra comprensione teoretica e ragion pratica. Questo avviene tramite la relazione tra scopo ultimo della natura e scopo finale in quanto scopo che eccede la sua dimensione naturale<sup>191</sup>. Dal § 84 in poi viene finalmente esplicitato cosa s'intende precisamente per scopo finale; è un punto anzitutto necessario per poter comprendere come l'intento della terza *Critica* venga soddisfatto ed in che modo. Nell'*Introduzione* Kant aveva reso noto come questo consistesse nel dimostrare come la libertà debba poter realizzarsi entro il mondo sensibile (benchè i domini del sensibile e del soprasensibile siano separati da un "incommensurabile abisso"<sup>192</sup>), e la natura a sua volta debba essere, se non in favore, perlomeno non intesa come un ostacolo a questo scopo<sup>193</sup>. Dal punto di vista della filosofia della storia, è utile comprendere a quale scopo essa prepari l'uomo e, più in generale, valutare l'importanza del ruolo che essa svolge rispetto a ciò che si colloca al di fuori del suo ambito. Sebbene da questo punto in poi del testo non vengano trattati temi di storia e politica, risulta comunque

---

<sup>190</sup> Cfr. KU, AA V: 434; 551.

<sup>191</sup> Cfr. Wood (2006) p. 243.

<sup>192</sup> KU, AA V: 176; 21.

<sup>193</sup> Cfr. Ibidem.

utile analizzare, seppur brevemente, come si realizza lo scopo finale ed in cosa consista. Risulterebbe utile a capire e calibrare il ruolo di storia e politica nel sistema trascendentale kantiano e funzionale a capire meglio il fine “transpolitico” (accennato nel primo capitolo) di cui parla Allison, specialmente in riferimento ad alcune parti di *Per la Pace Perpetua*.

Se il principio a priori della capacità di Giudizio riflettente è la finalità della natura, non è possibile, per Kant, attribuire al caso o alla necessità il suo sviluppo: vanificherebbero l’istituzione della finalità stessa. Come si è visto, il concetto di finalità pone la necessità di una causa intenzionale, che ecceda dunque il terreno fenomenico, il che implica l’esistenza di un principio oggettivo che essa abbia potuto determinare: uno scopo finale. Questo a sua volta deve poter essere causato solo dalla sua idea, perciò essere *incondizionato*. Questa è la clausola che Kant ribadisce in apertura del paragrafo, dopo aver posto l’uomo come scopo ultimo della creazione e indicato come scopo ultimo della natura per l’uomo le due forme di cultura come “preparatorie” allo scopo finale<sup>194</sup>. Kant individua allora solo un possibile candidato come scopo finale che possa soddisfare tali condizioni:

Ora noi non abbiamo nel mondo se non un’unica specie di esseri, la cui causalità sia teleologica, cioè diretta a scopi, e tali tuttavia che si rappresentino la legge secondo cui debbono determinare i propri fini, come posta incondizionatamente da loro stessi e indipendentemente dalle condizioni della natura, eppure come in se stessa necessaria. L’essere di questa specie è l’uomo, ma considerato come noumeno; è l’unico essere della natura in cui possiamo riconoscere, come suo carattere proprio, una facoltà soprasensibile (la libertà) ed anche la legge della causalità e l’oggetto di questa che egli si può proporre come fine supremo (il sommo bene nel mondo). (KU, AA V: 435; 555)

---

<sup>194</sup> “Scopo finale è quello che non ne richiede alcuno altro come condizione della sua possibilità”; “Ma una cosa che deve esistere necessariamente, in virtù della sua natura oggettiva, come lo scopo finale d’una causa intelligente, dev’essere tale che, nell’ordine dei fini, non dipenda da nessun’altra condizione che non sia semplicemente la sua idea.” (KU, AA V: 434-435;553-555).

Scopo finale è dunque l'uomo, considerato come noumeno e quindi soggetto alle leggi morali<sup>195</sup>. Scopo ultimo e scopo finale coincidono nella stessa creatura, seppur da una parte considerata come essere naturale, dall'altra come essere morale: lo scopo finale deve essere incondizionato, precisamente nell'accezione di qualcosa che sia di *incondizionato valore* la cui sola idea rappresenta una ragione sufficiente per la sua esistenza<sup>196</sup>. Successivamente infatti Kant afferma che esso può essere solo l'uomo come essere morale, dal momento che non possiamo ulteriormente domandare "per quale fine (*quem in finem*)"<sup>197</sup> esista. Questa affermazione renda più chiaro il ruolo preparatorio della storia e dello sviluppo in essa di cultura dell'abilità e della disciplina. Come sottolinea Guyer, e come già nella nota finale al § 83 Kant aveva enunciato, deve esserci uno scopo ultimo nella natura che sia connesso (seppur non sovrapponibile) alla libertà dell'uomo in quanto essere morale, che possa quindi fondare la connessione tra i due scopi (*letzter Zweck* ed *Endzweck*)<sup>198</sup>. La cultura permette di elevare l'uomo dalla sua condizione di animalità alla disposizione alla moralità tramite il percorso storico-politico che lo costringe al dispiegamento delle sue facoltà razionali, mettendolo nelle condizioni di limitare il potere degli appetiti. Leggendo più attentamente il passo riportato, si può ben intendere che già qui Kant introduca due distinte concezioni di scopo finale che sono infine legate. Anzitutto, scopo finale della creazione è l'uomo come noumeno dal momento che è solo questo che può costituire l'inizio della catena dei fini tra loro subordinati, ed è l'unico ente che possa porsi il fine supremo vale a dire la

---

<sup>195</sup> Cfr. KU, AA V: 448; 583.

<sup>196</sup> Cfr. Guyer (2005) p. 333.

<sup>197</sup> KU, AA V: 435; 555.

<sup>198</sup> Cfr. Guyer (2005) p. 366.

seconda concezione di scopo finale, il sommo bene nel mondo<sup>199</sup>. In pochi paragrafi, Kant ha stabilito l'intera gerarchia dei fini, a partire dalla natura e oltre.

Per poter in ogni caso approfondire la presente questione, specialmente quella relativa al sommo bene, è utile prima ricapitolare quanto fino ad ora è stato detto. Lo farò seguendo Guyer, il quale individua tre snodi concettuali principali: (1) anzitutto Kant ha messo in luce come l'unico candidato possibile a ricoprire il ruolo di scopo ultimo della natura — l'uomo — sia altrettanto l'unico a poter essere considerato uno scopo finale, seppur come essere naturale nel primo caso e come noumeno nel secondo caso; (2) successivamente Kant espone come l'uomo come scopo finale (o meglio, l'uomo come unico portatore di questo) debba poter essere concepito in duplice modo e cioè come 'fuori' dalla natura ed al contempo fenomeno di questa: se da un lato l'esistenza dell'uomo come essere morale ha radici nel soprasensibile, gli uomini rimangono creature della natura; (3) l'uomo è scopo finale della creazione in quanto portatore, in virtù della sua libertà, del sommo bene che è il principio oggettivo stabilito per noi dalla moralità<sup>200</sup>. Se si concepisce, per l'assetto delle nostre facoltà cognitive e quindi per il Giudizio riflettente, la natura come un sistema organizzato e dunque intenzionale, si dovrà cercare quale sia la finalità di tutto l'insieme organizzato, che stando ad un'intelligenza intenzionale, non può che essere qualcosa che vada oltre al dominio del caso e della necessità e deve essere ricercato al di fuori della sfera sensibile. Quindi, solo qualcosa che possa essere di valore incondizionato può valere come scopo finale del sistema, e dunque solo la realizzazione della libertà degli uomini (parte del sistema in quanto esseri naturali, ma creature sottoposte a leggi morali) nella forma del sommo bene. La teleologia della natura viene quindi *subordinata* allo scopo

---

<sup>199</sup> Cfr. KU, AA V: 435-436; 555-557.

<sup>200</sup> Cfr. Guyer (2005) p. 334.

finale poiché la sua stessa esistenza come sistema organizzato è pensabile solo con il sommo bene nel mondo come scopo finale della moralità<sup>201</sup>; la sua duplice natura, fenomenica e noumenica, rende poi l'uomo il perfetto candidato per perseguire la realizzazione di un sommo bene soprasensibile nel mondo. Infatti, lo scopo ultimo della natura è funzionale al raggiungimento dello scopo finale, dal momento che l'esistenza della natura stessa come sistema organizzato è subordinata ad una causa intenzionale. Allora lo scopo della libertà dell'essere umano è lo stesso scopo finale inteso come il sommo bene nel mondo. Se natura e libertà, dunque, sono legate dal raggiungimento più o meno direttamente dello stesso scopo, la natura assume il ruolo di *arena*<sup>202</sup> per la realizzazione della moralità:

La legge morale, come condizione razionale formale dell'uso della nostra libertà, ci obbliga per sé sola, senza dipendere da qualche scopo in quanto condizione materiale; ma essa ci determina anche, e a priori, uno scopo finale, al quale ci impone di tendere, e che è il sommo bene possibile nel mondo mediante la libertà.  
(KU, AA V: 450; 587)

Il sommo bene in questione è la felicità, prosegue Kant, ma "sotto la condizione oggettiva, che l'uomo si accordi con la legge della moralità, come quella che lo rende degno d'esser felice"<sup>203</sup> vale a dire l'unione di virtù e felicità: il sommo bene in quanto tale costituisce la chiave di lettura dell'unione di realtà intelligibile e mondo sensibile<sup>204</sup>. Tuttavia, quest'unione non è possibile mediante semplici cause naturali e rende necessario ammettere l'esistenza di un Dio come causa morale del mondo. Nelle pagine precedenti, Kant aveva preso

---

<sup>201</sup> Cfr. Ivi p. 353.

<sup>202</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>203</sup> KU, AA V: 450; 587.

<sup>204</sup> Cfr. Colombo (2004) p. 299.

in esame la teleologia naturale e la teleologia morale, mettendo in luce come la prima presupponga la seconda, che colma le sue lacune conducendo ad una teologia. Questa argomentazione costituisce la prova morale dell'esistenza di Dio la quale non va confusa come Kant segnala a piè di pagina, con una prova oggettiva, ma è un'ammissione della ragion pratica<sup>205</sup>, che il filosofo si appresta a delimitare nel § 88. Ciò che qui Kant afferma risulterà particolarmente interessante durante l'analisi del saggio successivo, *Per la Pace Perpetua*. Anzitutto è solo la natura della nostra ragione che ci permette o, meglio, rende necessaria l'ammissione di un autore morale del mondo, pena l'impossibilità di concepire una finalità quale il Sommo Bene nel mondo, che unisce natura e libertà. Se per il Giudizio riflettente dal punto di vista teoretico, scrive Kant, è stata ammessa una causa intelligente del mondo per giustificare una teleologia fisica, vale a dire la teleologia naturale, altrettanto per giustificarne una morale è necessario ammettere, per il Giudizio riflettente dal punto di vista pratico, un autore morale del mondo. Tuttavia, vi sono due punti chiave da tenere a mente: anzitutto, da un punto di vista teoretico, l'ammissione del Sommo Bene e dunque di Dio come suo fondamento, sebbene indimostrabile, non è né contraddittoria né impossibile; secondariamente questa ammissione da un punto di vista pratico, invece, non è solo possibile ma deve essere effettiva dal momento che il suo scopo non è una comprensione teoretica bensì la direzione della condotta morale<sup>206</sup>. Il fatto che il sommo bene sia realizzabile implica il dovere della sua promozione. Lo scopo di questa giustificazione, pratica e secondo il giudizio riflettente, del sommo bene nel mondo è indirizzare la condotta umana verso il dovere della sua realizzazione nell'arena del mondo

---

<sup>205</sup> Va sempre tenuto in considerazione che tutte le affermazioni che qui Kant avanza sono relative alla facoltà di giudizio riflettente: "Behind the human, if his existence is to have any meaning, however remote and obscured, stands God as the ultimate architect of his destiny. The constitution of our faculty of reason, and the faculty of the power of judgment make comprehensible the purposiveness of nature, which, according to Kant, requires a moral legislator and author." (Molloy, 2017, p. 65).

<sup>206</sup> Cfr. Guyer (2005) p. 303.

naturale. Per poterci rappresentare questo dovere dovremmo allora, a ritroso, ammettere l'esistenza di un autore morale del mondo per il quale il nostro raggiungimento del sommo bene nel mondo rappresenta lo scopo finale della creazione<sup>207</sup>.

Naturalmente questa è solo una sintesi del contenuto di questa parte finale della critica del giudizio teleologico. Tuttavia è funzionale al rilevare alcuni punti che vanno a costituire la mutata lente di lettura che potremo adottare leggendo *Per la Pace Perpetua*, rispetto all'*Idea per Una Storia Universale dal Punto di Vista Cosmopolitico*. (1) Anzitutto, relativamente alla concezione del sommo bene, inteso come unione di virtù e felicità, occorre precisare il significato di quest'ultimo termine per evitare fraintendimenti: se Kant, nel § 83, escludeva la felicità come possibile scopo ultimo posto dalla natura per l'uomo, come è possibile che questa rientri nello scopo finale? Naturalmente, non si tratta della stessa felicità. La felicità esclusa come scopo ultimo, va concepita come oggetto naturale della sensibilità, ossia contingente e relativa alla soddisfazione di bisogni naturali. È inoltre una felicità individuale che quindi non può in alcun modo aspirare ad essere uno scopo ultimo per l'uomo. La felicità implicata nel concetto di sommo bene, al contrario, è la "felicità del genere umano nella sua totalità come prodotto della virtù umana"<sup>208</sup>, che oltrepassa dunque il mero stato dell'individuo per allargarsi ad un orizzonte collettivo e legato alla virtù. L'apparente opposizione della natura alla felicità dell'uomo, dunque, si riferirebbe a questa prima accezione, per poterlo indirizzare ad un miglioramento che lo prepari alla seconda. (2) In secondo luogo, è fondamentale evidenziare il secondo elemento chiave della prova morale dell'esistenza di Dio esposta nel § 88, ovvero il dovere dell'uomo di promuovere l'attuazione del Sommo Bene nel mondo. Se la moralità è concepita come qualcosa da realizzare,

---

<sup>207</sup> Cfr. Allison (2009) p. 43.

<sup>208</sup> Guyer, 2005, p. 335.

diventa infatti un obbligo impegnarsi per la sua concreta attuazione. Questo aspetto del dovere e dello sforzo, costituisce il secondo punto da considerare. (3) Queste prime due istanze si intrecciano nel terzo elemento: va riconsiderato alla luce di tutto ciò il ruolo della storia e della natura. L'apparente 'misericordia' in cui la natura sembra gettare l'uomo diventa effettivamente 'dorata' riguardo al genere nel suo complesso. Ciò in vista del suo miglioramento morale per poter rendersi degno della virtù e quindi di unire questa alla felicità. La natura e gli avvenimenti storico-politici che nella sua 'arena' prendono vita, vanno riconsiderati alla luce dello scopo finale e del dovere che all'uomo spetta nella sua promozione. *Per la Pace Perpetua* sarà uno scritto decisivo nel rendere più chiara la nuova strada che nella terza *Critica* è stata preparata per la descrizione della storia e della politica.

#### 6. *La natura come "facilitatore morale"*

Comprendere il ruolo della natura, ed inquadrare criticamente la teleologia che sottende ad essa, ha permesso di poter leggere con maggiore chiarezza quell'apparente meccanismo contraddittorio nei confronti del genere umano, che sembrava attribuito alla natura sin dai passaggi dell'*Inizio Congetturale della Storia degli Uomini*. Il ragionamento si è strutturato secondo passaggi argomentativi che, dall'ammissione della finalità della natura come principio a priori del giudizio riflettente, hanno portato sino a porre uno scopo finale che potesse giustificare l'unione di libertà e necessità in un sommo bene realizzabile nel mondo. Quindi quale ruolo per la natura? Il fatto che la natura vada intesa come un sistema organizzato e dunque teleologico, porta all'ammissione di uno scopo ultimo, che può essere solo l'uomo; l'uomo è considerabile tale solo se si pone in relazione ad uno scopo finale ed incondizionato che deve essere morale; essendo la moralità un prodotto della libertà piuttosto che della natura,

quest'ultima non può ragionevolmente avere come scopo diretto la moralità del genere umano<sup>209</sup>. Non può però essere escluso che essa abbia un qualche ruolo nella sua promozione. Nella storia lo sviluppo politico è il mezzo con cui la natura può far sì che l'uomo raggiunga il suo scopo ultimo rispetto ad essa, vale a dire la cultura. Come nell'*Idea*, lo sviluppo di società civili repubblicane e di un sempre maggiore cosmopolitismo permette la circolazione della cultura. Soprattutto quella della disciplina, contribuisce a predisporre la moralità degli uomini.

Ne risulta che, sebbene la natura e la storia entro cui i suoi scopi si svolgono non possano essere direttamente responsabili di una teleologia morale, lo sono tuttavia indirettamente. Se si considera lo stretto rapporto tra scopo ultimo e finale, che condividono il legame con la stessa creatura — vale a dire l'uomo — secondo due punti di vista diversi, questo è lampante: non a caso, infatti, Kant assegna alla natura il ruolo di sistema teleologico che pone l'uomo come scopo ultimo, e all'ambito storico-politico i mezzi con cui la finalità della natura possa realizzarsi rispetto all'uomo. Specialmente è la cultura della disciplina che permette all'uomo di sviluppare una predisposizione nell'essere sensibile, potremmo dire, nei confronti delle leggi morali, e questa stessa cultura viene resa progressivamente possibile e diffusa grazie alle strutture politico statali e all'assetto cosmopolitico che la cultura dell'abilità aiuta a formare secondo quell'ambivalente socievole insocievolezza che alimenta il meccanismo della natura. Henry Allison a questo proposito parla della natura come "facilitatore morale", a segnalare un ruolo seppur non diretto, di rilievo rispetto allo sviluppo della moralità nel genere umano:

Kant's point is perhaps best expressed by characterizing nature (in its teleological function with respect to humankind) as a "moral facilitator". In other words, it

---

<sup>209</sup> Cfr. Allison (2009) p. 42.

helps us to help ourselves, often against our will. [...] Specifically, he claims that it [the culture of discipline] makes us receptive to higher ends than nature can afford; and since these are moral ends this makes it a moral facilitator *par excellence*. (Allison, 2009, p. 40)

La natura, e ancor di più il suo scopo ultimo per l'uomo vale a dire la cultura, rende possibile raggiungere l'ultimo grado di giunzione tra ambito fenomenico e noumenico. Il meccanismo della natura è subordinato al principio teleologico e trascendentale della finalità, e dell'intenzionalità che la pone. Essa, dunque, prepara l'uomo a trascendere sé stessa<sup>210</sup>.

È in ogni caso doveroso fare una precisazione sul ruolo dei passaggi storico-politici che attengono alla teleologia della natura. La finalità della natura è come visto un principio a priori della facoltà di giudizio riflettente, mentre i fini storico-politici per cui abbiamo una speranza radicata dal punto di vista pratico, non possono essere posti a priori dalla ragione. Come puntualizza Wood "essi sono formulati attraverso l'applicazione di principi pratici a priori a condizioni empiriche della vita umana", per cui questi fini "sono condizionati empiricamente e storicamente"<sup>211</sup>. Il progresso auspicato nel § 83 e dunque già nelle Tesi dell'*Idea*, non rappresenta una predeterminazione ma una delle alternative possibili che cerca di interpretare l'unione tra la teleologia naturale ed il carattere imprevedibile del comportamento umano. Ci sono, tuttavia, validi motivi per considerare la finalità della natura un punto di vista privilegiato data la sua alta probabilità e la sua funzionalità. Come infatti rimarca Chiodi,

Il progresso del genere umano verso un ordinamento cosmopolitico è delineato nell'*Idea* come una semplice possibilità, anche se risulta la più conforme alla

---

<sup>210</sup> Cfr. Molloy (2017) p. 65.

<sup>211</sup> Wood, 2006, p. 246.

“natura” di essere “rationabile” dell’uomo; ma non è qualcosa di certo e quindi di prevedibile e di “costruibile” *a priori*, perché la razionalità non è un carattere inerente necessariamente alla natura umana come una sua potenzialità, ma non rappresenta che un’alternativa possibile di questa “natura”, anche se risulta essere la più probabile. (Chiodi, 1967, p.281)

Gli interpreti<sup>212</sup> suggeriscono prudenza nel tentativo di inserire a tutti i costi la filosofia della storia e della politica all'interno del sistema trascendentale e nel cercare una coerenza totale, poiché ciò potrebbe portare a formulare affermazioni più radicali di quanto Kant intendesse. Sebbene la storia, la natura e la politica rivestano un ruolo significativo nel sistema trascendentale, e ci siano valide ragioni per considerarle non come elementi occasionali, ma come componenti con una funzione specifica e importante nello sviluppo del sistema, è fondamentale chiarire i rispettivi ruoli. Questi sono connessi, ma anche distinti. È evidente che non si può interpretare Kant in modo tale da ridurre la creazione della società civile e l'assetto cosmopolitico presupposti del sistema, validi *a priori*, ma mantenere la loro dimensione storica. Tenendo conto di queste precisazioni, possiamo avviarci alla conclusione. Il progetto kantiano, come sostiene Molloy, può essere visto come una *denaturalizzazione* progressiva del genere umano o una forma di dichiarazione di indipendenza dalla natura (che la natura stessa incoraggia): la *Critica del Giudizio*, accreditando l'uomo come scopo ultimo e finale della creazione, condiziona gli ultimi scritti di Kant riguardanti la storia e la politica<sup>213</sup>. La terza Critica sposta le affermazioni dell'*Idea* da un piano dogmatico ad uno trascendentale, il fatto che la finalità della natura non sia più solo di tipo logico-sistematico ma sia anche se pur sempre regolativamente, oggettiva per il giudizio riflettente, permette di comprendere l'ambivalente meccanismo della natura che ora si comprende

---

<sup>212</sup> Cfr. Mori (2017); Wood (2006); Wood (2009).

<sup>213</sup> Cfr. Molloy (2017) p. 66.

lavorare per un *determinato fine*, e *preparare* l'uomo ad uno scopo che la eccede. Questo permette anche di poter concepire diversamente il rapporto tra storia e morale, e per questo è interessante vedere come in *Per la Pace Perpetua* Kant consideri i risultati della terza *Critica*. Viene rafforzato sia l'aspetto regolativo che quello pratico della teleologia. Infatti, la sua impossibilità non può essere dimostrata, e non esistono ostacoli razionali che impediscano di sperare che tutto ciò si realizzi. Pertanto, l'uomo deve impegnarsi per realizzare tale scopo<sup>214</sup>, come già indicato nel § 88. In *Per la Pace Perpetua*, Kant riprende i risultati della Terza Critica e, riprendendo i concetti espressi nell'*Idea*, aggiunge nuovi elementi che chiariscono il legame possibile tra storia e morale, il ruolo dell'assetto cosmopolitico e l'importanza di una storia scritta da un punto di vista filosofico.

---

<sup>214</sup> Cfr. Molloy (2017) p. 67.

## CAPITOLO III

### L'incontro tra piano teoretico e pratico nella storia: *Per la Pace Perpetua* (1795)

#### 1. Introduzione

Lo scritto *Per la Pace Perpetua*, pubblicato nel 1795, riprende e sviluppa il problema delle condizioni di possibilità del progresso del genere umano che Kant aveva già elaborato negli scritti precedenti, in particolare nell'*Idea*. Vengono ripresi temi di filosofia della storia, il ruolo della natura e dello sviluppo politico. Tuttavia, questi contenuti vengono rielaborati secondo nuove condizioni dovute dalla maturazione avvenuta nel pensiero kantiano negli anni '90 del '700, in particolare riguardo la teleologia e la filosofia morale<sup>215</sup>. Come accennato, Molloy definisce lo scritto non a caso il "sequel politico"<sup>216</sup> della terza *Critica*, perché ne riprende alcuni contenuti e ne assimila gli esiti. È un testo fondamentale per poter pensare al ruolo che rivestono nel sistema kantiano storia, politica, natura e quanto di tutto ciò rientri tra le responsabilità dell'uomo. Anche rispetto all'*Idea*, infatti, i contenuti sono simili ma vengono inseriti in un quadro che cambia la prospettiva da cui poterli osservare.

Oltre a situarsi in un preciso punto del pensiero kantiano, *Per la Pace Perpetua* riflette un tema culturalmente diffuso al tempo di Kant. Non solo egli era a conoscenza del *Project pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713-1716) dell'Abate di Saint Pierre, citato nello stesso testo del 1795, ma alla fine del XVIII secolo in Germania vi fu un acceso dibattito intorno a temi cosmopolitici,

---

<sup>215</sup> Cfr. Guyer (2000) p. 410.

<sup>216</sup> Cfr. Molloy (2017) p. 53.

prima dell'affermazione, nel secolo successivo, di quello intorno alla nazione<sup>217</sup>. Infine, anche il contesto storico in cui il testo è stato pubblicato non è di secondaria importanza: nella primavera del 1795 il Trattato di Basilea segnava la fine delle ostilità tra la Prussia e la Francia, protagonista della Rivoluzione per cui Kant nutriva un forte interesse<sup>218</sup> (seppur non abbia mai giustificato il "diritto alla rivoluzione"). Stimoli ed esigenze diverse convergono in un unico testo, che si presenta come un progetto puramente filosofico con un intento cosmopolitico rivolto a tutto il genere umano<sup>219</sup>. Se è però vero che si tratta di un progetto filosofico, per cui gli Articoli che vi compaiono costituiscono comandi della ragione, è altrettanto importante ribadire che "si situa entro una particolare e definita filosofia della storia, si riferisce ad una chiara situazione storica e cerca di rispondere a specifici compiti storici del suo futuro prossimo"<sup>220</sup>.

*Per la Pace Perpetua*, nonostante sia uno dei testi più popolari, anche oggi, di Kant, non ha ricevuto lo stesso interesse da parte della critica, soprattutto in confronto ad altre opere del filosofo. Si potrebbe pensare che questo dipenda dalla sua struttura apparentemente semplice: lo scritto sembra non richiedere particolari discussioni<sup>221</sup>. In realtà il testo presenta diversi punti critici che vale la pena indagare. Come nota Wood, la definizione stessa del genere letterario del testo è dubbia: Kant parla di progetto filosofico che, assieme al riferimento a degli articoli, richiama il Progetto dell'Abate di Saint Pierre. Tuttavia, il suo testo non presenta una proposta di un piano concreto da attuare, ma piuttosto

---

<sup>217</sup> Cfr. Kleingeld (1999) p. 506.

<sup>218</sup> Nel *Conflitto delle Facoltà* Kant prenderà la rivoluzione come un segno dell'avanzamento del progresso storico verso il fine della storia. Cfr. Mori (2017), capitolo 2, paragrafo 5.

<sup>219</sup>A differenza, per esempio, del progetto dell'Abate di Saint Pierre che propone l'istituzione di un congresso di stati, interno alla sola Europa.

<sup>220</sup> Cfr. Wood (1998) p. 62.

<sup>221</sup> Cfr. Ivi p. 66.

delle domande che rimangono aperte e sfidano, guidano il lettore alla loro risoluzione. La struttura del testo risulta solo apparentemente semplice: infatti le singole parti che lo compongono interpellano diversi ambiti della filosofia kantiana, condensati in un breve saggio<sup>222</sup>: Kant, dopo un ironico preambolo, elenca degli articoli per la pace perpetua, che suddivide in Preliminari e Definitivi. Questi si riferiscono a tutto il genere umano e solo secondariamente interpellano coloro che detengono effettivamente il potere. Successivamente ci sono due Supplementi che riguardano, il primo la “garanzia” della pace perpetua; il secondo un “articolo segreto” che sottolinea l’importanza dell’opinione dei filosofi nelle questioni politiche. Infine, due Appendici si occupano della relazione tra politica e morale. Come si relazionano queste tre parti così eterogenee tra loro? Come è possibile passare dal piano normativo degli articoli alla filosofia della storia, per poi indagare il rapporto tra politica e morale?

Kant sembra affidare al testo non solo questioni strettamente politiche e normative. Queste permettono di interpellare anche problemi di filosofia della storia e conseguentemente la discussione intorno alla finalità del genere umano. Nel momento in cui si parla di storia, alla luce della *Critica del Giudizio*, è naturale pensare anche alla finalità morale del genere umano. Va tenuto presente che la finalità della storia, oltre alla creazione di un assetto cosmopolitico, è la cultura come ultimo stadio di sviluppo razionale dell’uomo, a sua volta funzionale ad una preparazione morale (secondo il rapporto tra *letzter Zweck* ed *Endzweck*). Tuttavia, va indagato come tutto questo si inserisca nel saggio *Per la Pace Perpetua*, dove la pace va vista come

[...] both a demand of right and a final end of the human race, which must therefore be of interest to its morally disposed members. As he later expressed in

---

<sup>222</sup> Cfr. *Ibidem*.

the Doctrine of Right, 'perpetual peace [is] the ultimate goal of the entire right of nations' [...]. (Wood, 1998, p. 61)

Il fatto che la pace perpetua venga definita come “scopo ultimo del diritto delle genti” e ancora di più come “più alto bene politico”<sup>223</sup> nel Diritto delle Genti della *Metafisica dei Costumi* due anni dopo, lascia intendere quanto nasconda il saggio del '95 e quanto debba essere approfondito. Per far luce su queste questioni i passaggi possono essere i seguenti. Per prima cosa approfondire come si uniscano i tre nuclei principali del testo, evidenziandone i contenuti e il legame con i testi fin qui esaminati (*Idea* e terza *Critica*): gli Articoli Definitivi per la pace perpetua, il Primo Supplemento, che fa luce su come essi dovrebbero realizzarsi tramite la teleologia naturale, e l'Appendice che indaga l'azione dell'uomo nella storia per la realizzazione della pace. Ciò permetterà di capire la funzione della relazione uomo-natura, riproponendo la questione del rapporto tra storia politica e morale. Questo problema interpella il ruolo che questo scritto ed in generale la teoria cosmopolitica potrebbero rivestire nel pensiero kantiano. A questo proposito verrà ripresa l'interpretazione di Georg Cavallar il quale sostiene l'esistenza di diversi tipi di cosmopolitismo tra loro connessi, e connessi con l'intero sistema kantiano. Assieme a Cavallar, si vedrà che altri autori propongono un legame tra il cosmopolitismo di *Per la Pace Perpetua* ed altri cosmopolitismi che il pensiero di Kant propone. L'interpretazione di Cavallar aprirà ad un confronto con un tardo scritto kantiano, la *Pedagogia*, che permette di assegnare un ruolo ancora più di rilievo al punto di vista cosmopolitico.

---

<sup>223</sup> MS, AA VI: 355; 195.

## 2. *Gli articoli definitivi per la pace perpetua*

Lo stato di pace perpetua consegue dallo stabilimento e dalla preservazione delle necessarie condizioni di diritto o giustizia<sup>224</sup>. Kant apre la disanima dei tre Articoli Definitivi specificando che lo stato di pace tra gli uomini non è uno stato naturale ma deve venire istituito. Lo stato naturale, infatti, si identifica piuttosto con uno stato di guerra o continuo pericolo che questa divampi<sup>225</sup>. In un tale stato, non vi è nulla che regoli il rapporto tra individui: non c'è alcuna legalità che possa fornire una "garanzia di pace [...] a un vicino dall'altro"<sup>226</sup> il che li costringe ad una continua minaccia di ostilità. L'unico modo possibile per cui le libertà di ognuno possano essere tra loro compatibili è tramite leggi esterne che le regolino, per cui risulta necessario, per la possibilità di uno stato di pace, l'istituzione di una costituzione civile che faccia valere il diritto. Questo il postulato che Kant pone alla base di tutti gli articoli:

Dunque il postulato che sta alla base di tutti gli articoli seguenti è questo: tutti gli uomini, che possono influire vicendevolmente l'uno sull'altro, devono appartenere a una qualche costituzione civile. (ZeF, AA VIII: 349; 53)

Questa condizione era stata posta anche nell'*Idea* nella quinta Tesi, come necessaria allo sviluppo del fine della natura consistente nel dispiegamento delle disposizioni naturali dell'uomo. Viene, inoltre, specificato che ogni costituzione legale è conforme: (1) al diritto civile degli uomini in un popolo; (2) al diritto internazionale degli Stati tra loro; (3) al diritto cosmopolitico, essendo

---

<sup>224</sup> Cfr. Guyer (2000) p. 410.

<sup>225</sup> "Lo stato di pace tra gli uomini, che vivono gli uni a fianco degli altri, non è uno stato naturale (*status naturalis*), il quale è piuttosto uno stato di guerra, ossia anche se non sempre si ha uno scoppio della ostilità, c'è però la loro costante minaccia. Esso deve dunque venire istituito[...]". (ZeF, AA VIII: 348; 53).

<sup>226</sup> Ivi: 349; 53.

gli uomini da considerarsi “cittadini di uno Stato umano universale”<sup>227</sup>. Kant definisce questa suddivisione tutt’altro che arbitraria ma *necessaria* rispetto all’idea di pace perpetua<sup>228</sup>. Come osserva Guyer, dal momento che tutti gli esseri umani vivono sulla Terra, e non essendo alcuna sua parte totalmente inaccessibile rispetto alle altre, la fondazione di una costituzione in una parte del globo per Kant non è al sicuro finché questa non si sia estesa alle relazioni tra stati<sup>229</sup>. Kant, infatti, non considera la Terra in principio come *res nullius*, piuttosto accoglie il principio della comunità originaria del suolo, in virtù anche della sfericità della Terra<sup>230</sup>. Questo diventerà ancora più chiaro nel momento in cui Kant specificherà cosa s’intenda per cosmopolitismo ed in che senso gli uomini vadano considerati come cittadini del mondo, oltre che della propria patria.

Come nella terza *Critica*, anche in questo saggio Kant assume dunque che la realizzazione della pace e di un assetto cosmopolitico richieda lo sviluppo di due istituzioni, vale a dire una società civile che ora specifica dover possedere una costituzione repubblicana, e una federazione tra queste repubbliche (finalmente preferita rispetto ad uno stato mondiale)<sup>231</sup>. *Per la Pace Perpetua* aggiunge a questo schema, che costituirà il contenuto degli Articoli Definitivi, solo le condizioni provvisorie degli Articoli Preliminari ossia regole per la condotta della guerra e dei conflitti per poter limitare il loro perpetuarsi<sup>232</sup>.

---

<sup>227</sup> ZeF, AA VIII: 349; 54.

<sup>228</sup> Cfr. *Ibidem*

<sup>229</sup> Cfr. Guyer (2000) p. 411.

<sup>230</sup> Cfr. ZeF, AA VIII: 358; 56. Cfr. Mori (2017), capitolo 5, paragrafo 2.

<sup>231</sup> Come si è visto, anche nell’*Idea* società civile, federazione tra stati e cosmopolitismo sono il cardine attorno cui ruota la possibilità della pace, tuttavia lì è il cosmopolitismo ed il rapporto tra stati che funge da base per la costituzione delle società civili cui è direttamente affidato il compito della pace.

<sup>232</sup> Cfr. Guyer (2000) p. 415.

Il primo Articolo Definitivo per la pace perpetua stabilisce che “in ogni Stato la costituzione civile deve essere repubblicana”<sup>233</sup>, in virtù del fatto che è l’unica fondata su principi di libertà dei suoi membri, di dipendenza dei cittadini da un’unica legislazione, e di eguaglianza. Kant si domanda se questa possa essere l’unica forma di costituzione che possa portare alla pace perpetua. La risposta è affermativa; essa ha “la prospettiva di quell’esito desiderato, la pace perpetua”<sup>234</sup> principalmente in virtù di due ragioni: anzitutto perché si trova in accordo con l’idea del diritto, secondariamente perché è una forma di governo rappresentativa. In contrapposizione con le forme di governo dispotico, le repubbliche sono infatti naturalmente disposte alla pace in virtù della loro rappresentatività: per il sovrano del governo dispotico è decisamente più semplice iniziare una guerra poiché può disporre liberamente dei propri sottoposti<sup>235</sup>, risparmiandogli l’onere di parteciparvi e rischiare di perdere “i suoi banchetti, le sue battute di caccia, i suoi castelli in campagna, le sue feste di corte”<sup>236</sup>. Se invece tale decisione richiede il consenso dei cittadini essi “rifletteranno molto prima di iniziare un gioco così brutto”<sup>237</sup>. Kant giudica informi qualsiasi forma di governo che non rispetti il requisito della rappresentatività, poiché può esserci una fusione in un’unica persona del legislatore e dell’esecutore della sua volontà.

La realizzazione del diritto non termina con l’istituzione di una costituzione civile repubblicana: il diritto deve ampliarsi ed includere le relazioni tra Stati e questo è il fulcro del secondo Articolo Definitivo per la pace perpetua, il quale stabilisce che “il diritto internazionale deve fondarsi su un federalismo di liberi

---

<sup>233</sup> Cfr. ZeF, AA VIII: 349; 54.

<sup>234</sup> Ivi: 350; 55.

<sup>235</sup> Cfr. Kleingeld (2004) p. 315.

<sup>236</sup> ZeF, AA VIII: 351; 56.

<sup>237</sup> Cfr. Ibidem.

Stati”<sup>238</sup>. Negli Articoli Preliminari, Kant aver definito lo Stato una “persona morale”<sup>239</sup> in occasione del rifiuto della possibilità di un suo acquisto di qualsiasi genere (eredità, dono, scambio o vendita). In questo articolo analogamente giudica i popoli in quanto Stati come fossero singoli uomini che devono passare da uno stato di natura ad uno stato civile. Tuttavia, Kant si pronuncia a favore di una federazione di popoli (*Völkerbund*) che lasci ai singoli stati la loro sovranità ed esclude un possibile Stato mondiale, dove le sovranità sarebbero riunite e fuse in una sola (*Völkerstaadt*). Massimo Mori individua tre motivazioni principali che, soprattutto dal 1793 in poi, fanno propendere Kant decisamente per l’ipotesi federativa<sup>240</sup>:

(a) anzitutto il *Völkerstaadt* presenterebbe delle dimensioni enormi che renderebbero impossibile avere un’unica amministrazione, per cui si ricadrebbe entro uno stato fortemente frammentato ed instabile, rischiando un ritorno allo stato di natura. Il *Völkerbund*, seppur abbia la penalità di mantenere una pluralità di sovranità, evita la ricaduta nello stato di natura totale.

(b) secondariamente, la soluzione del *Völkerstaadt* avrebbe il rischio di trasformarsi in un dispotismo. Con Mori concorda Allen Wood<sup>241</sup> il quale afferma che la propensione di Kant per un *Völkerbund* nasce dal voler evitare una deriva dispotica e, infine, anarchica. Entrambi gli autori per affermare ciò si rivolgono al Primo Supplemento dove Kant afferma di preferire un’ipotesi federativa piuttosto che una monarchia universale perché “le leggi [...] con la maggiore estensione del governo perdono la loro forza e un dispotismo senz’anima, dopo aver estirpato i germi del bene, precipita infine in

---

<sup>238</sup> Ivi: 354; 59.

<sup>239</sup> Ivi: 344; 46.

<sup>240</sup> Cfr. Mori (2017), capitolo 5, paragrafo 3.

<sup>241</sup> Cfr. Wood (1998) p. 63.

anarchia”<sup>242</sup>. A questa ipotesi si oppone Pauline Kleingeld<sup>243</sup> che sostiene che questo non sia davvero il punto per Kant. Se rimaniamo entro il secondo articolo, in realtà, il problema attiene all’analogia tra Stato e persona. Infatti, le condizioni dello stato di natura tra individui non sono analoghe al rapporto tra Stati prima di entrare in una situazione di diritto internazionale. Nel primo caso c’è un vero e proprio stato di natura, nel secondo questo attiene solo alle relazioni esterne tra Stati che possiedono internamente già delle costituzioni civili. Forzare degli individui ad entrare in una società civile, porta inevitabilmente ad un miglioramento, ma questo non vale necessariamente per degli Stati che già hanno una costituzione: essi non possono essere coartati. Infatti, se manteniamo valida l’analogia tra Stato e persona morale, obbligare uno Stato a rinunciare alla propria sovranità andrebbe contro la sua autonomia ed autodeterminazione.

(c) infine, il concetto di *Völkerstaadt* contraddirebbe logicamente quello di *Völkerrecht*, ossia di diritto dei popoli. Come anche Kleingeld<sup>244</sup> sostiene, parlando di diritto internazionale ci si rivolge ad una pluralità di stati e non alle leggi interne ad un singolo Stato mondiale.

Kant dunque opta, con diverse motivazioni, per una federazione di popoli. Tuttavia, Kleingeld interpreta questa soluzione solo come transitoria dal momento che il *Völkerstaadt* rimane un ideale normativo<sup>245</sup> la cui realizzazione spetta agli Stati repubblicani nel tempo. Alla fine del secondo articolo, infatti, Kant presenta la federazione di popoli come un *surrogato negativo* dello Stato mondiale, anche se l’unica soluzione effettivamente realizzabile:

---

<sup>242</sup> ZeF, AA VIII: 367; 77.

<sup>243</sup> Cfr. Kleingeld (2004) pp. 308-310.

<sup>244</sup> Cfr. Ivi p. 312-313.

<sup>245</sup> Cfr. Mori (2016) p. 176.

Ma poiché essi [gli Stati], secondo la loro idea di diritto internazionale, non vogliono assolutamente una cosa del genere, rifiutando quindi *in ipotesi* ciò che è giusto *in thesi*, allora al posto dell'idea positiva di una repubblica universale (se non si vuole che tutto vada perduto) c'è solo il surrogato negativo di un'alleanza contro la guerra, permanente e sempre più estesa, che può trattenere il torrente delle tendenze ostili irrispettose di ogni diritto, ma nel costante pericolo che questo torrente dilaghi [...]. (ZeF, AA VIII: 357; 64)

Proseguendo, gli articoli di Kant non s'intendono solo come precetti di uno *ius gentium*, come visto, ma, oltre questo, anche come principi di uno *ius cosmopoliticum*, che riguarda tutti i popoli della Terra. A questo è dedicato il terzo Articolo Definitivo, il quale enuncia che "il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni dell'ospitalità universale"<sup>246</sup>. Se i primi due articoli avevano per oggetto due istituzioni politiche quali la società civile e la federazione di popoli, qui l'oggetto è il diritto cosmopolitico in senso stretto, inteso come diritto di visita. Kant si appresta a specificare che non va confuso con un diritto di accoglienza; infatti, "non è in discussione la filantropia, ma il diritto"<sup>247</sup>. Piuttosto si intende il diritto di un individuo di non essere trattato come un nemico non appena entra nella terra di un altro in qualità di straniero. Questo diritto non va istituito ma è naturale e vale

in virtù del diritto della proprietà comune della superficie terrestre, sulla quale, in quanto sferica, gli uomini non possono disperdersi all'infinito, ma alla fine devono sopportare di stare l'uno accanto all'altro; originariamente però nessuno ha più diritto di un altro ad abitare una località della Terra. (ZeF, AA VIII: 358; 65)

---

<sup>246</sup> ZeF, AA VIII: 357; 65.

<sup>247</sup> Ivi: 358; 65.

Questo conferisce al diritto cosmopolitico un fondamento autonomo e definito positivamente. Per Kant l'ospitalità risulta "contraria al diritto di natura"<sup>248</sup>. Come scrive Mori vi sono in un individuo due status: quello di cittadino, in quanto membro della società civile, che si rifà ad un contratto sociale originario, e quello di cosmopolita, in quanto membro dell'ordinamento naturale, che regola la comune proprietà del suolo<sup>249</sup>. Per cui si delineerebbero due livelli di cittadinanza tra loro diversi ed indipendenti: "quella del cittadino del mondo e quella del cittadino del singolo Stato"<sup>250</sup>. Solo applicando il diritto cosmopolitico può essere possibile mantenere rapporti pacifici anche tra parti del mondo molto distanti tra loro "avvicinando sempre di più il genere umano verso una costituzione civile universale"<sup>251</sup>, vale a dire, quell'assetto cosmopolitico centrale già in *Idea* e anche nella terza *Critica*. In conclusione dell'articolo, Kant si pronuncia a favore della reale possibilità della realizzazione di un diritto cosmopolitico: giudica il periodo storico in cui si trova tale per cui "la violazione del diritto commessa da una parte del mondo viene sentita in tutte le altre parti"<sup>252</sup>, in virtù del fatto che gli uomini iniziano a comprendersi non solo come cittadini di uno Stato ma cittadini del mondo; egli pensa che un giorno sarà possibile una costituzione cosmopolitica:

[...] allora l'idea di un diritto cosmopolitico non appare più come un tipo di rappresentazione chimerica ed esaltata del diritto, a come un necessario completamento del codice non scritto sia del diritto politico sia del diritto internazionale verso il diritto pubblico dell'umanità, e quindi verso la pace

---

<sup>248</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>249</sup> Cfr. Mori (2017), capitolo 5, paragrafo 2.

<sup>250</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>251</sup> ZeF, AA VIII: 358; 66.

<sup>252</sup> Ivi: 360; 68.

perpetua, e solo a questa condizione possiamo lusingarci di essere in costante cammino verso di essa. (ZeF, AA VIII: 360; 68)

A questo punto occorre capire come si possa effettivamente far valere il diritto cosmopolitico, ossia ci si dovrà chiedere cosa spinge Kant a pensare che questo possa venire istituito e cosa lo spinga a dire che “siamo in costante cammino” verso un assetto cosmopolitico. Infatti, il diritto cosmopolitico figura come terza parte del diritto pubblico, e quindi dovrebbe avere valore perentorio per saldare lo iato tra norma e realtà. Come si è visto, esso ricade infine nel diritto naturale e l’unico modo per rendere la sua perentorietà consisterebbe nel suo riconoscimento da parte di tutti i singoli stati. Si è però visto come il *Völkerbund* rappresenti solo un surrogato negativo di un *Völkerstaadt*, e pertanto non possa garantire in quanto tale la realizzazione del diritto cosmopolitico, ma semmai solo crearne le condizioni. Mori<sup>253</sup> suggerisce che Kant si rivolga a due piani diversi di supplezza: la politica e la storia. Anche la politica, tuttavia, risulta insufficiente nel garantire da sola la realizzazione del diritto cosmopolitico. La realizzazione deve avvenire, in quanto dottrina del diritto applicata, nelle condizioni della realtà storica: le condizioni per raggiungere il diritto cosmopolitico sono l’istituzione di una costituzione repubblicana e conseguentemente la formazione di un *Völkerbund* che possa progressivamente, attraverso le scelte politiche dei singoli Stati, portare all’istituzione del diritto cosmopolitico. Ma questo significa affidarsi già nel primo passaggio alla volontà di despoti illuminati. Il diritto per ragioni intrinseche, la politica per ragioni estrinseche, non possono garantire un percorso volto all’istituzione di un assetto cosmopolitico. Per questo Kant, nel Primo Supplemento, si rivolgerà alla natura.

---

<sup>253</sup> Cfr. Mori (2017), capitolo 5, paragrafi 4 e 5.

### 3. Il Primo Supplemento e la Garanzia della pace perpetua

Il piano della natura è il luogo in cui la pace perpetua può trovare la possibilità della sua realizzazione. Kant ne parla nel Primo Supplemento intitolandolo *Sulla garanzia della pace perpetua*. Il termine 'garanzia' è molto forte e si dovrà approfondire come deve essere inteso. Anzitutto Kant afferma che:

Ciò che fornisce questa garanzia è niente di meno che la grande artefice natura (*natura daedala rerum*), dal cui corso meccanico si vede brillare la finalità che dalla discordia tra gli uomini fa sorgere la concordia anche contro la loro volontà; per questo viene chiamata destino, come se si trattasse dell'obbligazione risultante da una causa che agisce secondo sue leggi a noi sconosciute, considerando però la finalità di cui essa dà prova nel corso del mondo viene chiamata Provvidenza [...].  
(ZeF, AA VIII: 360; 68)

All'inizio del passo Kant sostiene che il progresso verso la pace si inserisce nella finalità della natura che, con il suo particolare meccanismo, può agire anche contro la volontà degli uomini pur di trasformare una situazione di discordia in un progressivo avvicinarsi ad un assetto cosmopolitico. La natura, scrive Kant, può essere chiamata anche 'destino', perché in essa emerge una finalità che sembra agire in base a cause non meccaniche ma intenzionali, volte ad uno scopo per l'uomo imperscrutabile. Proseguendo il passo, infatti, si legge che la stessa natura può essere chiamata 'Provvidenza' quando si considera la sua finalità come determinata da una causa che agisce secondo leggi per noi. Infatti, Kant specifica nelle righe successive che il termine 'natura' è "più adatto ai limiti della ragione umana" e "più modesto", mentre 'Provvidenza' sottolinea il tentativo di avvicinarsi agli "insondabili disegni" della causa dell'ordine naturale<sup>254</sup>. Anche nell'*Idea* aveva utilizzato questo termine ma solamente

---

<sup>254</sup> Cfr. ZeF, AA VIII: 362; 69.

nell'ottava Tesi: come visto, infatti, il termine 'natura' viene preferito per designare l'ordine dei fatti naturali, 'Provvidenza', anche lì, per segnalare la causa che li trascende<sup>255</sup>. Nell'*Idea*, la preferenza per il termine 'natura' è giustificata dal fatto che l'obiettivo principale del saggio fosse rintracciare un ordine finalistico che potesse far comprendere il progresso dell'uomo nella storia da un punto di vista teoretico. Proseguendo il Primo Supplemento, Kant sostiene che dobbiamo "aggiungere con il pensiero" la Provvidenza "per concepire la sua possibilità in analogia" con le azioni umane<sup>256</sup>. Questo passaggio suggerisce che la teleologia naturale cui Kant si sta riferendo non sia quella di *Idea* ma quella che ha elaborato nella terza *Critica*. A sostegno di questo, si consideri che, nella nota riferita al termine 'Provvidenza', Kant suggerisce che nel meccanismo della natura

si mostra una forma che sta già alla base della sua esistenza, che noi possiamo pensare soltanto ponendo a suo fondamento lo scopo di un autore del mondo che l'ha determinata prima: questa sua predeterminazione in quanto profonda saggezza di una causa superiore, diretta all'oggettivo scopo finale del genere umano e predeterminante questo corso del mondo, noi la chiamiamo in generale Provvidenza (divina)[...]. (ZeF, AA VIII: 361; 69)

La necessità di "aggiungere con il pensiero" la causa dell'ordine naturale è compatibile con la finalità oggettiva descritta nella terza *Critica*, che costituisce il principio a priori della facoltà di giudizio riflettente per poter concepire la possibilità di un oggetto (lì, come si è visto, viene introdotta un'intelligenza superiore alla nostra come condizione di possibilità della finalità). Più precisamente, il fatto che la finalità sia volta alla realizzazione dell'oggettivo

---

<sup>255</sup> "'Nature' is the preferred term when the focus is on the order of nature, [...] 'Providence' is preferred when the focus is on the transcendental cause of this order[...]" (Kleingeld, 2001, p. 217)

<sup>256</sup> "noi non riconosciamo [la Provvidenza] da questi preparativi artificiali della natura, né la possiamo dedurre da essi, ma[...]possiamo e dobbiamo solamente aggiungerla con il pensiero per concepire la sua possibilità, in analogia con le azioni tecniche degli uomini[...]". (ZeF, AA VIII: 362; 69)

scopo finale del genere umano, pone una necessaria connessione con il § 88 della terza *Critica*, dove si evidenziava che tale realizzazione richiede un autore *morale* del mondo, ammesso secondo la facoltà di giudizio riflettente. In sintesi, il rapporto tra natura e destino risulterebbe una relazione dinamica e complementare: la natura prepara le condizioni per il progresso dell'umanità, mentre il destino morale guida questo progresso verso lo scopo finale. Questo rapporto si realizza nel corso della storia, dove l'umanità è chiamata a superare le limitazioni naturali per raggiungere il suo fine ultimo. Si è quindi giunti al luogo in cui Kant mostra come la teleologia naturale, secondo lo sfondo teorico della terza *Critica*, si dispiega in questo Supplemento. Se, infatti, i contenuti sono molto simili a quelli presentati nell'*Idea*, ci sono importanti cambiamenti dovuti alla prospettiva della terza *Critica*. Anzitutto Kant espone le predisposizioni favorevoli della natura che sono: (1) aver predisposto che tutte le regioni della Terra fossero abitabili per il genere umano; (2) aver spinto quest'ultimo, per mezzo della guerra, a popolare tutte le regioni, comprese quelle più inospitali; (3) aver costretto gli uomini, sempre per mezzo della guerra, a stringere rapporti giuridici. La guerra, dunque, rientra nell'ambivalenza di quel meccanismo naturale in cui il male, dal punto di vista storico, avviene in vista di uno stato di cose complessivamente positivo. Il meccanismo che agisce nella storia è lo stesso di *Idea*, e lo stesso che si è visto in *Inizio Congetturale della Storia degli Uomini*: infatti anche in quel caso Kant cita il passaggio dalla "vita da cacciatori" alla "vita agricola" che ha permesso progressivamente (non senza, anzi, tramite ostilità) l'instaurarsi di società civili e rapporti pacifici tra esse in virtù del commercio.

Successivamente Kant si chiede come la natura riesca a fornire effettivamente la garanzia della pace perpetua, ossia come riesca a costringere l'uomo a realizzarla secondo il diritto civile, internazionale e cosmopolitico, senza che la sua libertà venga lesa. Anche in questo caso è sempre il meccanismo della

natura che consente di realizzare ciò che da solo l'uomo non sarebbe in grado di fare. Per quanto riguarda l'istituzione della società civile, la natura si serve delle stesse inclinazioni naturali dell'uomo: in un celebre passo Kant afferma che questo compito è realizzabile anche da un "popolo di diavoli (a patto che abbiano intelletto)"<sup>257</sup>, trattandosi di una questione di organizzazione e accordo delle libertà di ognuno sotto leggi esterne. Ciò vale anche nell'interesse della conservazione di interessi puramente egoistici. Per quanto riguarda l'istituzione di un *Völkerbund*, la natura si serve della "diversità delle lingue e delle religioni"<sup>258</sup> per garantire che il diritto internazionale si affermi non come annullamento delle varie sovranità statali ma come un loro coordinamento collegiale che ne mantenga le differenze. Infine, per ciò che concerne il diritto cosmopolitico, la natura si serve dello "spirito del commercio" e della "potenza del denaro"<sup>259</sup> per costringere il genere umano a costruire un progetto di pace.

I passaggi che la finalità della natura segue per conseguire il suo *telos* sono dunque simili a quelli già visti sia nell'*Idea* che nel § 83 della terza *Critica*. Tuttavia, c'è un cambiamento fondamentale che permette di risolvere le aporie del primo saggio, ed inserire i risultati della seconda opera nel contesto di *Per la Pace Perpetua*. Questo riguarda il modo in cui va intesa la finalità, che passa da avere una valenza solo logico-sistematica ad avere una valenza oggettiva, seppur limitatamente al giudizio riflettente e dunque in prospettiva unicamente regolativa. Questo cambiamento permette, infatti, un accordo tra il piano costitutivo e regolativo, dove il primo, pur essendo subordinato al secondo, non perde completamente la sua importanza:

---

<sup>257</sup> Ivi: 366; 76.

<sup>258</sup> Ivi: 367; 77.

<sup>259</sup> Ivi: 368; 78.

Anche se l'unità di meccanismo e finalismo è rinviata a un principio che trascende la natura [...] la causalità meccanica opera in funzione della finalità complessiva, mentre la prospettiva teleologica non solo non ostacola, ma promuove la sempre maggiore estensione della spiegazione causale. (Mori, 2008, p. 262)

Sostanzialmente spiegazione causale ed interpretazione finalistica vanno intese come due aspetti intrinsecamente connessi, anche se la loro unità viene garantita facendo appello ad un'entità soprasensibile in virtù della facoltà di giudizio riflettente.

“La spiegazione causale (costitutiva) e l'interpretazione teleologica (regolativa) sono due forme di considerazione *teoretica* della storia: esse riguardano, in diversa forma, il problema della conoscenza dello sviluppo storico”<sup>260</sup>, il punto ora è, però, capire se la teleologia naturale possa garantire o predire da sola il raggiungimento della pace perpetua. Ammesso che la natura agisca secondo il piano descritto nel Primo Supplemento, può ciò essere sufficiente a garantire il processo di avvicinamento alla pace perpetua? Kant ammette che il meccanismo della natura così concepito fornirebbe una “sicurezza che è insufficiente per predire (teoricamente)”<sup>261</sup> la pace perpetua. Come sottolinea Guyer<sup>262</sup>, Kant nega il fatto che, sia la costituzione repubblicana degli Stati che una loro federazione, possano operare come degli “automi” per assicurare la pace. Questi elementi rappresentano delle condizioni certamente necessarie per il suo ottenimento ma, anche ammesso che possano essere istituiti tramite il meccanismo della natura, esso non garantirebbe il loro mantenimento. Queste istituzioni sono, al massimo, *compatibili* con il raggiungimento di un assetto cosmopolitico ma non lo rendono un risultato *inevitabile*. Il meccanismo naturale può creare delle situazioni in cui le naturali inclinazioni degli individui

---

<sup>260</sup> Mori (2017), capitolo 1, paragrafo 6.

<sup>261</sup> ZeF, AA VIII: 368; 79.

<sup>262</sup> Cfr. Guyer (2000) p. 418.

sono, inconsapevolmente, sufficienti all'istituzione di società civili e della federazione di popoli. Il punto di vista teoretico non è però sufficiente a *garantire* un progresso vero la pace. Come scrive Mori<sup>263</sup>, la subordinazione del piano costitutivo a quello regolativo ha come conseguenza il ridimensionamento della dimensione teoretica della storia, rendendo impossibili le aspirazioni cognitive dell'*Idea*. Ad un indebolimento dell'aspetto teoretico però corrisponde il rafforzamento di quello pratico. Nel Supplemento Kant definisce infatti la pace perpetua come uno scopo che "la [...] ragione trasforma in un dovere per l'uomo"<sup>264</sup>. Nella terza *Critica* egli era stato chiaro nel definire l'uomo come unica creatura in grado di porsi degli scopi (motivo per cui è egli stesso scopo ultimo della natura). Il concetto di dovere implica una dimensione pratica che la natura da sola non può assolvere: essa in quanto tale non può avere *direttamente* un fine morale. Ma, sempre per quanto sostenuto nella terza *Critica*, può avere comunque un ruolo decisivo. Kant scrive:

[...] la rappresentazione del suo rapporto e della sua concordanza [della Provvidenza] con il fine che immediatamente la ragione ci prescrive (il fine morale) è un'idea che, se dal punto di vista teoretico va oltre la misura, dal punto di vista pratico però (per esempio per utilizzare quel meccanismo della natura in rapporto al concetto del dovere della pace perpetua) è pienamente fondata, dogmaticamente e nella sua realtà. (ZeF, AA VIII: 362; 69).

Sostanzialmente, la natura-Provvidenza concepita come finalità oggettiva secondo il giudizio riflettente permette di recuperare la pur debole comprensione teoretica della storia, intendendola come sostegno al punto di vista pratico. La garanzia della pace allora viene affidata non al semplice

---

<sup>263</sup> Cfr. Mori (2017), capitolo 5, paragrafo 5.

<sup>264</sup> ZeF, AA VIII: 365; 75.

meccanismo della natura, ma ad uno sforzo che l'uomo deve compiere verso un dovere imposto dalla ragione. L'istituzione ed il mantenimento di un equilibrio di pace perpetua richiedono un impegno morale che la natura da sola non è in grado di fornire<sup>265</sup>: la teleologia naturale e l'assunzione del progresso del genere umano costituiscono però delle condizioni che, seppur non dimostrabili teoreticamente, sono utili "come fondamento pratico dell'azione"<sup>266</sup>, la cui responsabilità ricade sull'uomo.

Ma in che modo la natura-Provvidenza fornisce questo fondamento? Il meccanismo stesso della natura, in accordo con quanto esposto nell'*Idea*, ha come scopo la cultura e il dispiegamento delle disposizioni naturali dell'uomo. Secondo la prospettiva della terza *Critica*, inoltre, prima la cultura dell'abilità e poi la cultura della disciplina favoriscono una progressiva emancipazione dell'uomo dai suoi istinti. Questo affina la capacità di porsi dei fini che siano indipendenti dagli istinti stessi<sup>267</sup>. Kant, infatti, si domanda nel Supplemento cosa faccia la natura "per favorire l'intenzione morale dell'uomo"<sup>268</sup>: se è allora quest'ultima la vera garanzia della pace, non potrebbe tuttavia esserlo senza l'aiuto della natura.

La garanzia della pace perpetua non si fonda solo sul meccanismo della natura, ma sulla "possibilità di un ordine storico che sia compatibile con il dovere morale dell'uomo di realizzare una società pacificamente cosmopolitica"<sup>269</sup>. Più che di garanzia allora si potrà parlare di possibilità. La comprensione della storia subisce un radicale cambiamento rispetto all'*Idea* nella sua forma, perché poggia su un sapere normativo, piuttosto che su un sapere teoretico. Finalmente

---

<sup>265</sup> Cfr. Guyer (2000) p. 421.

<sup>266</sup> Mori (2017), capitolo 1, paragrafo 6.

<sup>267</sup> Cfr. Wood (1998) p. 69.

<sup>268</sup> ZeF, AA VIII: 365; 75, corsivo mio.

<sup>269</sup> Mori (2017), capitolo 5, paragrafo 5.

sapere pratico e teoretico, anche se su strade parallele, procedono in armonia e si può meglio comprendere la moralizzazione di cui li Kant parlava nella settima Tesi dell'*Idea*.

Secondo Guyer, viene chiarito lo *status* epistemologico della storia, affermando l'utilità più pratica che teoretica della teleologia naturale; Guyer sostiene che la compatibilità di quest'ultima con il progresso morale dell'uomo sia un principio regolativo utile ad adottare una condotta compatibile con il dovere della pace<sup>270</sup>. Come nella terza *Critica*, la natura si propone allora come un "facilitatore morale"<sup>271</sup> che può motivare la condotta dell'uomo e portarlo "alle soglie della morale"<sup>272</sup>, oltre le quali dovrà però spingersi in autonomia. Il meccanismo della natura rende l'uomo consapevole, anche contro il suo volere<sup>273</sup>, del dovere che deve impegnarsi a compiere. In conclusione del Supplemento Kant scrive:

È questo il *modo particolare* in cui la natura garantisce la pace perpetua, con il meccanismo delle stesse umane inclinazioni; certo con una sicurezza che è insufficiente per predire (teoricamente) il suo futuro, eppure sul piano della pratica basta e impone il dovere di lavorare per questo scopo (non semplicemente chimerico). (ZeF, AA VIII: 368; 79)

Come nella terza *Critica*, dunque, l'assunzione regolativa di un piano di collaborazione tra uomo e natura (possibile introducendo la Provvidenza i cui disegni sono imperscrutabili) rende possibile motivare la condotta dell'uomo, in questo caso verso l'istituzione di un assetto cosmopolitico universale. Come

---

<sup>270</sup> Cfr. Guyer (2000) p. 410.

<sup>271</sup> Allison, 2009, p. 40.

<sup>272</sup> Mori, 2008, p. 267.

<sup>273</sup> "Se io, della natura, dico che essa vuole che accada questo o quello, ciò non significa che la natura ponga a noi il dovere di farlo (infatti questo lo può solo la ragione pratica libera da ogni costrizione) ma lo fa essa stessa, che noi lo vogliamo o no (*Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)". (ZeF, AA VIII: 365; 75).

scrive Mori, “dire che la pace perpetua è un dovere [...] è il risultato di un vero e proprio sapere”<sup>274</sup>.

#### 4. *L'(im)possibilità della pace perpetua. L'Appendice*

Nel Primo Supplemento Kant ha messo in chiaro anzitutto che quello della pace perpetua è un dovere, e che la rappresentazione di questo dovere della ragione è facilitata dal meccanismo naturale. Natura e ragione, dunque, si compenetrano nella storia umana, per poter rendere possibile il progresso verso la pace perpetua. Ora, il problema per Kant diventa come l'uomo possa finalmente realizzare questo dovere. Se la *possibilità* della pace è quindi garantita, seppur su un piano regolativo, bisogna capire se può esserlo anche la sua *realtà*. Si tratta di un obiettivo tutt'altro che semplice, e la difficoltà risiede per prima cosa nella psicologia dell'uomo stesso. Per portare a compimento il dovere della pace, e renderla perpetua, è infatti necessario (1) che l'uomo risponda a questo dovere posto dalla ragione, e si impegni ad adempierlo; e (2) che l'azione non sia solo uno sforzo individuale, ma assuma una dimensione collettiva. La natura può unire forzatamente gli uomini, favorendo l'istituzione della società civile e del *Völkerbund*, e quindi la loro intenzione morale, tramite la cultura. Tuttavia, non può imporre la realizzazione del dovere, perché l'uomo in quanto essere morale è libero. Dunque, se anche la natura creasse le condizioni adatte alla pace, l'ultima parola spetterebbe alla spontaneità dell'azione umana, e questo rappresenta il problema più grande che non permette di intendere la realizzazione della pace come un qualcosa di garantito. È necessario tenere presente, infatti, la dottrina del 'male radicale' che Kant elaborò due anni prima, nel 1793, in *La Religione entro i Limiti della Sola Ragione*. Lì Kant sostiene che nonostante l'uomo sia originariamente disposto al bene, vi

---

<sup>274</sup> Mori, 2008, p. 269.

sia “un male radicale, innato nella natura umana”<sup>275</sup>, da lui prodotto. Il fondamento di questo male, tuttavia, non può secondo Kant né dipendere dalla sua sensibilità, e quindi consistere nella natura istintuale dell’uomo (la tendenza al male deve potergli essere imputata, essere una sua responsabilità) né dalla ragione che viene meno alla legge morale che essa stessa pone<sup>276</sup>. Il fatto che l’uomo sia inclinato al male, in quanto

concerne una relazione del libero arbitrio [...] con la legge morale, considerata come movente [...] bisogna che sia riconosciuto a priori, come proveniente dal concetto del male, in quanto questo male è possibile, secondo leggi della libertà (dell’obbligazione e dell’imputabilità). (RGV, AA VI: 35; 36)

Il male deve essere frutto della libertà, in base alla relazione tra libero arbitrio e legge morale, entrambi concetti non derivati empiricamente. Il male per Kant non può consistere solo nell’adozione di moventi della sensibilità, essendogli questi connaturati tanto quanto la legge morale, che gli si impone irresistibilmente. Il male è frutto della libera scelta dell’uomo di subordinare la seconda ai primi ed è radicale perché risiede nell’imperscrutabile capacità di scegliere e potersi, in ogni momento, votare al bene o al male. Pur avendo naturali disposizioni al bene, pur imponendosi la legge morale irresistibilmente alla ragione, l’uomo ha sempre il potere di scegliere se accettarla e agire sotto il suo comando o subordinarla ad altri moventi<sup>277</sup>. Il male è frutto di una cattiva determinazione della volontà ovvero dell’inversione dei moventi (sensibile e

---

<sup>275</sup> RGV, AA VI: 32; 33.

<sup>276</sup> Cfr. RGV, AA VI: 35; 36. Nello stesso luogo Kant riassume: “Per offrire dunque una spiegazione del male morale nell’uomo, la sensibilità contiene troppo poco, perché essa, eliminando i moventi che possono derivare dalla libertà, fa dell’uomo un essere puramente animale; mentre una ragione, che si sottragga alla legge morale, come a dire: una ragione malvagia (una volontà assolutamente cattiva) contiene invece troppo; perché, in tal modo, l’opposizione contro la legge stessa sarebbe elevata a movente (non potendo l’arbitrio determinarsi, senza alcun movente); ed allora il soggetto sarebbe trasformato in un essere diabolico.”(Ibidem)

<sup>277</sup> Cfr. Guyer (2000) p. 424.

morale). A differenza del male antropologico che fa parte del meccanismo della natura, componente essenziale del progresso, il male morale non ha alcuna funzione positiva<sup>278</sup>: deve essere combattuto attraverso l'adozione di un comportamento virtuoso che renda prioritaria la determinazione della volontà secondo il dovere. Guyer riassume in questo modo ciò che questa dottrina implica per il dovere della pace:

What this implies for perpetual peace, however, must be clear. No matter what opportunities for peace natural conditions offer, and no matter how readily reason may discern what institutions are necessary to achieve and preserve peace, it is as much in the power of human beings to subvert the opportunity for peace as to realize it. [...] Only the inscrutable choice to be virtuous, to which nature may incline but can never force us, can actually ensure that the natural opportunities for perpetual peace will be realized. (Guyer, 2000, p. 424)

È questo carattere imperscrutabile della scelta umana a derubricare quella 'garanzia' del Primo Supplemento come una 'possibilità', forse remota ed utopica. Nonostante questa sconsolante situazione, Kant vuole dimostrare, come afferma in chiusura del saggio, che "la pace perpetua [...] non è un'idea vuota, ma un compito che, risolto a poco a poco, si fa sempre più vicino alla sua meta [...]"<sup>279</sup>, e prepara una strada verso questo obiettivo nell'Appendice.

In apertura Kant scrive che, intendendo la morale come dottrina teorica del diritto e la politica come sua dottrina pratica, non può esserci alcun conflitto tra loro. Per quanto la morale imponga delle "leggi incondizionatamente imperative" che figurano come doveri dalla difficile realizzazione, ciò non significa che questi non si possano attuare<sup>280</sup>. Il titolo della Parte Prima

---

<sup>278</sup> Cfr. Mori (2017), capitolo 1, paragrafo 3.

<sup>279</sup> ZeF, AA VIII: 386; 103.

<sup>280</sup> Cfr. Ivi: 370; 81.

dell'Appendice è, però, *Sulla discordanza tra morale e politica in relazione alla pace perpetua*, il che fa presagire che quella compatibilità di politica e morale sul piano teorico, nei fatti non sia così ovvia. Il fatto che gli attori di questa unità siano gli uomini rende la compatibilità più incerta: come sono gli unici a potersi porre il dovere di pace perpetua e di compiere il progetto cosmopolitico, così sono gli unici anche a poterlo far naufragare. Come si è visto, la natura agisce non contro, ma in vista degli scopi umani, compreso il dovere di pace perpetua, e per farlo utilizza un meccanismo che si serve anche di durezza e violenza. Allora la prima distonia tra morale e politica avviene perché:

Il pratico (per il quale la morale è semplice teoria) fonda il suo sconsolato rifiuto della nostra dolce speranza [la pace] (pur concedendolo come un dovere e un potere) propriamente sul fatto che, partendo dalla natura dell'uomo, pretende di prevedere che non vorrà mai ciò che si richiede per realizzare questo fine che conduce alla pace perpetua. (ZeF, AA VIII: 371; 82)

I mezzi con cui la natura trasforma la volontà dei singoli di entrare in una società civile e poi in cui *Völkerbund* in tutte le loro volontà riunite, vale a dire il passaggio necessario da un'unità solo distributiva ad una collettiva, sono la violenza e la discordia. Ora, questo è un mezzo di cui la natura si serve per poter, nel tempo, facilitare l'uomo nel raggiungimento del proprio scopo. L'uomo dovrebbe seguire le leggi morali imperative, che prescrivono la pace perpetua e quindi il diritto in teoria, traducendole in pratica attraverso la politica. Tuttavia, potrebbe accadere che egli presuma che la natura non sia compatibile con il dovere imposto dalla ragione. Di conseguenza, prende come principio per l'azione il mero meccanismo della natura, agendo in base a ciò che l'esperienza mostra e riducendo così "il diritto [ad] un pensiero senza sostanza"<sup>281</sup>. La differenza tra questi due atteggiamenti è quella che Kant

---

<sup>281</sup> Ivi: 372; 84.

tratteggia tra il politico morale ed il moralista politico: il primo accorda i principi della prudenza politica con il rispetto del dovere e della giustizia, mentre il secondo agisce solo secondo i principi della prudenza politica ed in virtù dei propri interessi, svuotando di significato tutte e tre le accezioni del diritto. Il primo, pur dovendo inserire il diritto nella pratica, non perde mai di vista il dovere della pace che la ragione gli impone; il secondo subordina il dovere a principi di prudenza politica fondati sulla sola osservazione empirica dei fatti.

L'azione del moralista politico rappresenta dunque un impedimento al raggiungimento dell'assetto cosmopolitico, proprio perché la pace rappresenta per lui uno scopo materiale e non un dovere da realizzare, il mantenimento di uno *status quo*. Agisce "per cavare fuori lo stato di pace tra gli uomini da quello di guerra dello stato naturale"<sup>282</sup> con questo preciso movente materiale, prescindendo dal diritto, e arrendendosi al meccanismo naturale assumendolo come definitivo. Al posto di agire secondo il dovere, vi si sottrae continuamente e adotta delle massime che sono funzionali solo al mantenimento di una pace precaria dettata dalla prudenza politica: *fac et excusa, si fecisti nega, divide et impera*. Queste massime sono talmente note ed utilizzate, scrive Kant, che l'unica vergogna che creano è quella tra le varie potenze, ma solo per preoccupazioni esteriori riguardo l'onore politico<sup>283</sup>. Il diritto, secondo questo modo di condurre la politica, diventa solo una maschera dietro cui si celano unicamente prudenza politica ed interessi privati. Tutto questo scaturisce dalla presunzione del moralista politico che si gloria "di conoscere gli uomini [...], senza però conoscere l'uomo e cosa si può fare di lui"<sup>284</sup>: osservando le loro azioni e i comportamenti dei singoli, crede di poter prevedere le loro azioni,

---

<sup>282</sup> Ivi: 375; 89.

<sup>283</sup> Cfr. Ivi: 375; 88.

<sup>284</sup> Ivi: 374; 86.

assumendo che dipendano dal mero meccanismo naturale. Non ascolta il dovere che gli impone la ragione e quindi non conosce cosa l'uomo in quanto genere possa raggiungere adempiendolo. La natura opera infatti non nell'interesse dei singoli, e questo è noto sin dalla seconda Tesi dell'*Idea*: ad essa non importa che i singoli siano felici, ma che il genere raggiunga il suo scopo e darlo per scontato e assumere la prudenza come fondamento dell'azione non va solo contro il dovere che pone la ragione, ma contro lo scopo della natura stessa. La pace è infatti possibile solo con l'intreccio tra natura e ragione. Il moralista politico, scrive Kant, mette "il carro davanti ai buoi" perché "subordina i principi allo scopo"<sup>285</sup>: il movente della sua azione, non è l'intenzione della pace ed il dovere di mantenerla, ma uno stato di pace ed equilibrio stesso, che egli persegue guidato da principi empirici della prudenza politica. Uno stato di pace così ricercato non può che essere precario, e non essendo dettato dal dovere, non potrà corrispondere ad un assetto cosmopolitico perpetuo. È solo invertendo questa direzione errata, che si può ottenere un accordo della politica con la morale e quindi determinare l'azione secondo il giusto movente che non può essere il contenuto del dovere, ma la forma del dovere stesso. Kant infatti scrive:

[...] le massime politiche non devono partire dal benessere o dalla felicità che bisogna attendersi dalla loro applicazione per ogni singolo Stato — non quindi dallo scopo che ognuno di essi si fa oggetto (del volere), in quanto supremo (ma empirico) principio della saggezza politica — ma invece dal puro concetto del dovere del diritto (dal dovere, il cui principio è dato a priori dalla pura ragione), quali che possano essere le conseguenze fisiche. (Zef, AA VIII: 379; 93)

Se il moralista politico, agendo in base allo scopo, svolge semplicemente un "compito tecnico", il politico morale che svolge invece un "compito

---

<sup>285</sup> Ivi: 376; 90.

etico” ,poiché quest’ultimo vuole costruire la pace riconoscendola “come una condizione che nasce dal riconoscimento del dovere”<sup>286</sup>. L’obiettivo morale (nell’accezione di diritto in teoria) della pace può avvenire solo tramite l’affermazione dell’atteggiamento portato avanti da figure come quelle del politico morale<sup>287</sup>, che agisce secondo il dovere imposto dalla ragione. Kant poi prosegue così:

Dunque *oggettivamente* (nella teoria) non esiste affatto contrasto tra la morale e la politica. *Soggettivamente* invece (nella propensione egoistica degli uomini, la quale però, non essendo fondata su massime della ragione, non deve ancora venire chiamata pratica, *praxis*), questo contrasto esisterà e potrà sempre esistere, in quanto serve da incentivo alla virtù, il cui vero coraggio[...], in questo caso non consiste tanto nel resistere con saldo proposito ai mali e ai sacrifici, che qui si devono accettare, ma nel guardare negli occhi il principio del male dentro di noi, e nel vincere la sua perfidia, quel principio molto più pericoloso, ingannevole e traditore, eppure capace di ragionamenti sottili nella sua pretesa di giustificare con la debolezza della natura umana qualsiasi trasgressione. (ZeF, AA VIII: 379; 93)

Sul piano teorico, non esiste contraddizione tra morale e politica. Tuttavia, essa emerge nel loro confronto con gli uomini e dipende dalla capacità di questi ultimi di adottare un atteggiamento virtuoso, ovvero di orientare la propria volontà secondo il dovere stabilito dalla ragione.<sup>288</sup> Come Kant ha affermato nel terzo Articolo Definitivo, la realizzazione della pace non è una questione di filantropia, ma un dovere *giuridico*. Per questo l’azione del politico morale è l’unica che sia compatibile con l’esplicazione del dovere di pace perpetua.

---

<sup>286</sup> Ivi: 377; 91.

<sup>287</sup> Cfr. Guyer (2000) p. 409.

<sup>288</sup> Si presti attenzione al concetto di virtù che si applica al contesto della storia, in cui conta un atteggiamento virtuoso in relazione alle conseguenze delle azioni che devono essere conformi al dovere: “The philosophy of history belongs to the ‘teleological doctrine of nature’, thus focuses on culture as the ultimate end of nature, on virtue ‘as a facility in actions conforming to duty (according to their legality)’, not on inner morality, the final end of creation or on the highest good”. (Cavallar, 2012, p.107).

Infatti, come scrive Guyer, “la natura è compatibile con l’ottenimento di una giustizia globale perché ci offre un meccanismo che può essere sfruttato propriamente solo dal politico morale che si sforza in vista di questo fine”<sup>289</sup>, spinto dal dovere. Non partire dal dovere, significa agire come il moralista politico che assume il duro meccanismo della natura come il vero male da contrastare. Partendo dal dovere, si può al contrario riconoscere quel meccanismo come un mezzo da sfruttare per compiere ciò che viene posto dalla ragione. Riprendendo Mori, ancora di più si può affermare che “dire che la pace perpetua è un dovere [...] è il risultato di un vero e proprio sapere”<sup>290</sup>: anche un piccolo segno colto riguardo la compatibilità della natura con il dovere, è più che sufficiente per giustificare lo sforzo per la pace e considerarla qualcosa di ottenibile e per cui impegnarsi<sup>291</sup>.

Alla fine della Prima Parte dell’Appendice, compare di nuovo la ‘Provvidenza’ nel cui insondabile disegno Kant inserisce questo indefinito cammino verso l’accordo di politica e morale<sup>292</sup>. Data l’imperscrutabilità della scelta umana, e la perpetua possibilità che gli uomini determinino la propria volontà secondo il male, l’ottenimento della pace, che richiede un corretto ordine dei moventi, sembra semplice utopia. In realtà chiamarla ‘utopia’ sarebbe scorretto, perché questo rappresenta piuttosto quel chiasmo della filosofia verso cui possiamo e dobbiamo tendere, che Kant aveva già citato nell’ultima Tesi dell’*Idea*<sup>293</sup>. Seppur sia quindi un dovere la cui realizzazione rimane estremamente improbabile, la sua forza rimane nel fatto che *non sia dimostrabile la sua impossibilità*<sup>294</sup>. In forza

---

<sup>289</sup> Cfr. Guyer (2000) p. 418.

<sup>290</sup> Mori, 2008, p. 269.

<sup>291</sup> Cfr. Guyer (2000) p. 431.

<sup>292</sup> Cfr. ZeF, AA VIII: 380; 94.

<sup>293</sup> Cfr. Wood (1998) p. 65.

<sup>294</sup> Cfr. Guyer (2000) p. 430.

di ciò tendervi, anche se asintoticamente, rimane non solo un potere ma prima di tutto un dovere, e precisamente un dovere giuridico. Per questo la politica non deve abbandonarsi a visioni sconsolate ma “deve piegare le ginocchia davanti al diritto, e può in cambio sperare di raggiungere, se pure lentamente quello stadio in cui splenderà senza posa”<sup>295</sup>.

Nella Seconda Parte dell'Appendice Kant ribadisce che l'accordo tra politica e morale è possibile e deve essere perseguito e afferma che le autorità politiche devono adottare principi di governo che siano pubblici. Solamente la pubblicità del diritto può garantire una giustizia universale secondo la formula trascendentale del diritto pubblico che afferma che “tutte le azioni relative al diritto degli altri uomini, la cui massima è incompatibile con la pubblicità, sono ingiuste”<sup>296</sup>. Va precisato che, nella necessità della pubblicità del diritto, c'è l'eccezione di quello che Kant chiama *Articolo segreto per la pace perpetua* e che costituisce il breve Secondo Supplemento. Si tratta di un articolo tutt'altro che marginale che Kant ricorda anche alla fine dell'Appendice, e riguarda la necessità che coloro che detengono il potere ascoltino le opinioni dei filosofi, lasciando loro libertà di parola. Non far “sparire o tacere i filosofi” e permettere loro di “parlare pubblicamente”<sup>297</sup> fa parte di una legge non scritta, “implicita nell'obbligazione derivante dalla ragione umana”<sup>298</sup>, e che è del tutto compatibile e richiesta da quel meccanismo naturale che spinge il genere umano ad un sempre più diffuso Illuminismo.

Alla luce di tutto ciò risulta che la pace perpetua non è solo un'idea chimerica, ma rappresenta una speranza la cui impossibilità è indimostrabile, e in virtù di questo l'uomo deve adoperarsi per la sua realizzazione. Al meccanismo della

---

<sup>295</sup> ZeF, AA VIII: 380; 95.

<sup>296</sup> Ivi: 381; 96.

<sup>297</sup> Ivi: 369; 80.

<sup>298</sup> Ivi: 369; 79.

natura, dunque, che prepara e facilita l'intenzione morale dell'uomo, deve accompagnarsi un suo contributo attivo: il genere umano deve spendersi per realizzare il dovere che la ragione impone, combattendo il principio del male che è in lui, e costruendo una realtà politica che si basi su principi di pubblicità e libertà di pensiero, determinando la propria volontà secondo il dovere. Un risultato che, data la natura dell'uomo, è certo di difficile realizzazione, ma rimane possibile, perlomeno come dovere *legale*:

Se c'è un dovere, e se insieme a esso esiste una fondata speranza di rendere reale lo stato di diritto pubblico, pur solo in una approssimazione all'infinito, allora la pace perpetua, che segue quelli che finora falsamente sono stati chiamati trattati di pace (in realtà solo degli armistizi), non è un'idea vuota, ma un compito che, risolto a poco a poco, si fa sempre più vicino alla sua meta (poiché i tempi in cui succedono progressi uguali diventano spiegabilmente più brevi). (ZeF, AA VIII: 386; 103)

##### 5. *La pace perpetua come "più alto bene politico"*

Una particolarità che si può notare in *Per la Pace Perpetua*, quindi, rispetto all'*Idea*, è il fatto che la pace rappresenta uno scopo che al contempo è dovere per il genere umano: in apertura degli Articoli Definitivi, infatti, Kant ribadisce che lo stato di pace non è uno stato naturale, ma deve essere istituito. Questa istituzione prevede e richiede che l'uomo sia parte attiva del processo. In più luoghi di *Per la Pace Perpetua*, si può ritrovare la definizione della pace come dovere, come scopo, ed insieme come scopo che è anche un dovere. Per quanto riguarda il dovere, nel Secondo Articolo Definitivo Kant afferma che "la ragione [...] fa dello stato di pace un dovere immediato"<sup>299</sup>. Successivamente nel Primo

---

<sup>299</sup> ZeF, AA VIII: 356; 62.

Supplemento si riferisce al “concetto del dovere della pace perpetua”<sup>300</sup>. Ma è specialmente nella prima parte dell’Appendice che Kant esprime il rapporto tra pace e dovere in relazione al compito che deve essere condotto dal politico morale il quale “desidera [la pace perpetua non] come un bene fisico, ma anche come una condizione che nasce dal riconoscimento del dovere”<sup>301</sup>. Scopo e dovere si riferiscono congiuntamente alla pace in altre parti del testo. Nel Primo Supplemento, Kant scrive: “In questa prospettiva, in relazione allo *scopo che la sua stessa ragione trasforma in un dovere* per l’uomo, cosa fa la natura per favorire l’intenzione morale dell’uomo [...]?”<sup>302</sup>. Nella conclusione della stessa parte del testo egli afferma che “sul piano della pratica [il meccanismo della natura] basta e impone il *dovere* di lavorare per questo *scopo* [la pace] (non solamente chimerico)”<sup>303</sup>.

La definizione di pace come uno scopo che è anche dovere, viene ripresa anche successivamente da Kant. Due anni dopo *Per la Pace Perpetua*, nel 1797, Kant pubblicò la *Metafisica dei Costumi* alla quale presumibilmente pensava sin da 1785. La vicinanza delle due opere, oltre che cronologica, è anche, in alcuni punti, contenutistica. La *Metafisica dei Costumi* si divide in due parti: la prima dedicata ai *Principi metafisici della dottrina del diritto*, la seconda ai *Principi metafisici della dottrina delle virtù*. All’interno della prima parte, nella sezione dedicata al diritto pubblico, Kant riprende la suddivisione del diritto in statale, diritto delle genti e diritto cosmopolitico, cioè la stessa suddivisione, “necessaria rispetto all’idea della pace perpetua”<sup>304</sup>, che compariva nel saggio del 1795. È interessante prendere in esame i § 61 e 62 della *Metafisica dei Costumi*

---

<sup>300</sup> Ivi: 362; 69.

<sup>301</sup> Ivi: 377; 91.

<sup>302</sup> Ivi: 365; 75, corsivo mio.

<sup>303</sup> Ivi: 368; 79, corsivo mio.

<sup>304</sup> Ivi: 349; 54.

e le conclusioni della Prima Parte dell'opera, dove Kant ritorna a parlare non solo di pace, ma anche del dovere della pace.

Già nella conclusione della sezione riguardante *Il Diritto delle Genti*, Kant riprende questi temi<sup>305</sup>. Nel § 61 inizialmente ammette l'impraticabilità della pace: questa richiederebbe uno Stato mondiale (vale a dire un *Völkerstaadt*) che, come si è visto già in *Per la Pace Perpetua*, non è una soluzione percorribile. Anche qui viene proposto il *Völkerbund* come surrogato negativo. A questo proposito, Kant scrive che:

[...] la *pace perpetua* (ultima meta di tutto il diritto delle genti) è certo un'idea impraticabile. Ma i principi politici che tendono a questo scopo, che cioè servono a produrre tali alleanze degli Stati per avvicinare continuamente i popoli a quella meta, non sono affatto irrealizzabili, perché, siccome questo avvicinamento è un compito fondato sul dovere e in conseguenza anche sul diritto degli uomini e degli Stati, esso è certamente praticabile. (MS, AA VI: 350; 188)

La pace, dunque, come nel saggio del 1795, rappresenta un'idea cui tendere, anzi, *dover* tendere asintoticamente. L'idea di pace non costituisce solo un'idea come "modello di perfezione che eccede ogni copia e [...] la norma in base alla quale giudicare e valutare ogni esempio e concretizzazione di esso"<sup>306</sup>. Oltre ad essere un'idea di questo tipo, rappresenta anche uno scopo ed al contempo un dovere: come scrive Kant, il fatto che l'idea di pace sia impraticabile non implica che non si possano seguire i principi politici volti alla sua realizzazione. Nella *Metafisica dei Costumi*, Kant sostanzialmente riprende la definizione di pace come scopo e dovere, ribadendo che l'idea di una comunità pacifica non è

---

<sup>305</sup> Vale la pena osservare che la *Metafisica dei Costumi*, e in special modo la parte dedicata al diritto che qui viene presa in esame, tratta i temi della pace e del dovere della pace secondo una prospettiva prettamente di filosofia del diritto. Non sono qui rilevanti la filosofia della storia e la teleologia, come nell'*Idea* e in *Per la Pace Perpetua*.

<sup>306</sup> Pini, 2005, p. 100.

da intendersi come un principio filantropico ma *giuridico*<sup>307</sup>, riprendendo ciò che sosteneva nel Terzo Articolo: la realizzazione di una comunità pacifica dipende da un dovere che poggia sul diritto. Questa affermazione apre il § 62, unico dedicato alla terza parte del diritto pubblico vale a dire il diritto cosmopolitico, che riprende, anche qui, il Terzo Articolo. Come già in *Per la Pace Perpetua*, il dovere di instaurare rapporti pacifici poggia sul diritto naturale: oltre alla comunità originaria del suolo, vi è la sfericità della Terra che rende inevitabile il commercio tra gli uomini e impone la necessità del diritto di visita, di una dimensione cosmopolitica.

A questo proposito, si noti che in conclusione ai *Principi metafisici della dottrina del diritto*, Kant scrive:

Si può dire che questo trattato di pace universale e perpetuo non costituisce soltanto una parte, ma tutto lo scopo finale della dottrina del diritto considerata entro i limiti della semplice ragione. Infatti lo stato di pace è l'unico in cui il *mio* e il *tuo* siano garantiti da leggi in una moltitudine di uomini vicini gli uni agli altri e per conseguenza riuniti sotto una costituzione [...]. (MS, AA VI: 355; 194)

Dunque, la pace non è solo un'idea vuota, non è un'utopia, ma costituisce uno scopo ed un dovere per gli uomini poiché è l'unica condizione in cui il diritto può essere realizzato completamente. Per questo Kant concluderà questa parte della *Metafisica dei Costumi* definendo la pace perpetua come il "più alto bene politico"<sup>308</sup>. Come nel saggio del 1795, egli ribadisce che le difficoltà della realizzazione di questo scopo non devono indebolire la forza con cui il dovere di realizzarlo si impone sugli uomini. Scrive Kant all'inizio della *Conclusione*:

---

<sup>307</sup> Cfr. MS, AA VI: 352; 189. Come già in *Per la Pace Perpetua*. Cfr. ZeF, AA VIII: 358; 65.

<sup>308</sup> Ivi: 355; 195.

Quando uno non può dimostrare che una cosa è, può sempre tentar di dimostrare che essa non è. Se poi la dimostrazione non riesce né nell'uno né nell'altro caso (il che accade sovente), può ancora chiedersi se egli ha qualche *interesse* ad *ammettere* l'uno o l'altro (per via di ipotesi), e ciò tanto dal punto di vista teorico che dal punto di vista pratico, ossia tanto per spiegarsi un certo fenomeno [...] quanto per raggiungere un certo fine, il quale può essere a sua volta o pragmatico (puramente tecnico) o morale, vale a dire uno scopo tale che il porsi lo come massima è dovere. (MS, AA VI: 354; 193)

Come in *Per la Pace Perpetua*, l'impossibilità della pace non può essere dimostrata. Ciò è sufficiente a poter ammettere la pace come un'ipotesi dal punto di vista pratico. Essendo la pace uno scopo, e dato che è dovere porla come massima della propria azione, essa rappresenta un fine morale dell'uomo. Come si è visto nell'Appendice del saggio del 1795, il politico che porta a termine il compito etico della pace è il politico 'morale', definito tale poiché assume come massima della propria azione il dovere posto dalla ragione, vale a dire la pace, adottando un comportamento virtuoso<sup>309</sup>.

La prospettiva della *Metafisica dei Costumi* rappresenta dunque il punto finale del cambiamento che il concetto di pace ha subito nel pensiero kantiano a partire dall'*Idea*. La pace (e con essa le condizioni della sua realizzazione) nell'*Idea* rappresenta un passaggio della teleologia naturale e non assume esplicitamente ancora il valore di dovere per cui l'uomo deve attivamente adoperarsi. In *Per la Pace Perpetua* e nella *Metafisica dei Costumi* la pace assume invece il ruolo di scopo e dovere: allora, se nell'*Idea* la pace rappresenta un fine intermedio cui l'uomo è portato secondo la finalità della natura, in *Per la Pace Perpetua* diventa un dovere cui l'uomo deve tendere e nella *Metafisica dei*

---

<sup>309</sup> Si presti attenzione al concetto di virtù che si applica al contesto della storia: "The philosophy of history belongs to the 'teleological doctrine of nature', thus focuses on culture as the ultimate end of nature, on virtue 'as a facility in actions conforming to duty (according to their legality)', not on inner morality, the final end of creation or on the highest good". (Cavallar, 2012, p.107).

*Costumi* viene ribadito il suo ruolo di più alto bene politico, di completamento del diritto stesso. Il cambiamento dall'*Idea* a *Per la Pace perpetua*, come si è visto, è legato al nuovo concetto di finalità che Kant ha elaborato nella terza *Critica*. La finalità solo logico-sistemica operante nell'*Idea* vede la teleologia naturale come utile ad una comprensione teoretica dei fatti. È utile a porre la pace come idea regolativa, ma al fine di una pura comprensione teoretica. Invece, la finalità intesa come principio a priori della facoltà di giudizio riflettente permette di assumere come ipotesi una finalità oggettiva per poter comprendere la possibilità della realtà, assegnando uno scopo pratico anche alla conoscenza storica, che diventa così un sapere normativo.

Di conseguenza, questo permette due nuove acquisizioni complessive nella comprensione dello sviluppo politico e storico: concepirlo come uno scopo che per il genere umano diventa un dovere; considerarlo come uno scopo intermedio, ma necessario, a un fine morale. Questo significa anzitutto che la pace e lo sviluppo politico non sono più affidati al passivo adeguamento al volere della natura, ma diventano uno scopo che l'uomo deve assumere attivamente come massima della propria azione, che la natura può al massimo sostenere e facilitare. La storia, infatti, da sapere puramente teoretico, che ambisce alla comprensione dei fenomeni, assume la valenza di sapere pratico-normativo. Come scrive Mori, in *Per la Pace Perpetua* accanto alla conoscenza teoretica emerge il livello conoscitivo del giudizio morale e "questo sapere, in quando pratico, si rivolge in primis non già alla descrizione della storia ma all'azione dell'uomo nella storia"<sup>310</sup>. Sostanzialmente viene resa possibile una conciliazione tra conoscenza causale e finale il che permette di mostrare come storia e natura, regolate largamente da meccanismi automatici, possano essere

---

<sup>310</sup> Mori, 2017, capitolo 2, paragrafo 3.

“compatibili con la realizzazione di una finalità che, come la moralità, presuppone la libertà e l’autonomia dei soggetti agenti”<sup>311</sup>.

Inoltre, ed è la seconda acquisizione, la prospettiva della *Critica del Giudizio* consente di considerare la storia e lo sviluppo politico come funzionali ad uno scopo che le eccede, uno scopo morale. Infatti, nel § 83, emerge che da una parte è vero che lo scopo finale non può essere soddisfatto nel terreno della storia, perché concerne l’uomo come essere morale. Dall’altra è altrettanto vero, però, che consente di intendere la natura come facilitatore morale, e concepire lo sviluppo politico nella storia come funzionale alla soddisfazione dello scopo finale. In *Per la Pace Perpetua*, Kant allude al fatto che il saggio attiene a quella specifica cornice teleologica, anzitutto preferendo generalmente il termine ‘Provvidenza’ a ‘natura’ il che riconduce non solo all’ordine teleologico ma alla causa di suddetto ordine). In più nel Primo Supplemento, in nota, Kant specifica che il meccanismo della natura riposa sullo scopo di un autore del mondo che pone un oggettivo scopo finale del genere umano riferendosi, appunto, allo scopo finale posto dalla dalla Provvidenza<sup>312</sup>.

Questa conciliazione è importante per Kant che, sin dall’*Idea*, si riferisce al fatto che la civilizzazione del genere umano deve gradualmente trasformarsi in una moralizzazione. La questione del progresso storico sin da subito ha posto infatti un interrogativo: l’esito ultimo della storia riguarda solo il diritto e la cultura, o una moralità riferita al genere umano nel suo complesso<sup>313</sup>. Se nell’*Idea* questa domanda non riusciva a trovare risposta, negli scritti successivi c’è un

---

<sup>311</sup> Ivi, capitolo 1, paragrafo 6.

<sup>312</sup> “Nel meccanismo della natura nel quale rientra anche l’uomo (in quanto essere sensibile) si mostra una forma che sta già alla base della sua esistenza, che noi possiamo pensare soltanto ponendo a fondamento lo scopo di un autore del mondo che l’ha determinata prima: questa sua predeterminazione in quanto profonda saggezza di una causa superiore, diretta all’oggettivo scopo finale del genere umano e predeterminante questo corso del mondo, noi la chiamiamo provvidenza”. (ZEF, AA VIII: 361; 69).

<sup>313</sup> Cfr. Ibidem.

cambiamento, dovuto appunto al diverso statuto epistemologico della storia e al diverso tipo di finalità che la determina.

A questo punto, vale la pena chiedersi se la pace sia ancora da considerarsi una semplice utopia che spesso compare negli scritti di Kant o se, invece, rivesta un ruolo più importante. *Per la Pace Perpetua* è un testo occasionale e divulgativo del filosofo? Ci sono diverse proposte interpretative che assegnano allo scritto ed alla pace in generale in Kant, un ruolo tutt'altro che marginale nel sistema kantiano. Alberto Pirni scrive ad esempio che "il progetto filosofico racchiuso nel fortunato scritto *Sulla pace perpetua* potrebbe essere inquadrato come la più lunga ed articolata esposizione di un'idea della ragione — e della ragione pratica in particolare — che Kant abbia consegnato ai suoi scritti"<sup>314</sup>. Particolarmente interessante è però la proposta di Allen Wood di un nuovo approccio di lettura al saggio, e assegna alla pace perpetua un ruolo propedeutico e fondamentale:

The three Critiques, and the system of philosophy which is to be built upon them, aim at rational system of thought whose historical actuality as human activity is vitally bound to the project of perpetual peace, for this project is the condition of the historical possibility of every other end of both nature and reason regarding the human species. (Wood, 1998, p. 71)

Questa interpretazione di Wood non si riferisce solo alla *Critica del Giudizio*, dove la necessità della pace e di un assetto cosmopolitico come condizioni per la realizzazione della cultura della disciplina erano già state messe in luce nel § 83, ma all'intero sistema filosofico Kantiano, in cui il progetto della pace e ciò che ad esso si connette non è solo un satellite ma parte fondamentale della sua costituzione, propedeutico e condizione di possibilità per ogni altro fine della natura e della ragione riguardo la specie umana considerata collettivamente.

---

<sup>314</sup> Pirni, 2005, p. 99.

## 6. La proposta interpretativa di Georg Cavallar: *Embedded Cosmopolitanism* ed educazione cosmopolitica

La proposta interpretativa di Allen Wood suggerisce che lo sviluppo storico e politico descritto in *Per la Pace Perpetua*, possa rivestire un ruolo propedeutico e fondamentale anche per fini che eccedono il piano della storia e della politica. Il progetto di pace perpetua, lungi dall'essere solo un'idea vuota, sarebbe, dunque, legato al sistema kantiano. Il progetto rappresenterebbe infatti la condizione storica che permette la realizzazione di qualunque fine, sia della ragione che della natura, che riguardi il genere umano. Per poter comprendere meglio in che modo ciò possa essere sostenuto, è utile approfondire il concetto di cosmopolitismo.

Il progetto di pace perpetua, come si è visto, è strettamente legato alla realizzazione di un assetto cosmopolitico, culmine del diritto delle genti e del diritto in quanto tale, perché garantisce completamente il *mio* ed il *tuo*. In questo caso ci si riferisce ad un cosmopolitismo di tipo politico. Tuttavia, questo non è l'unico tipo di cosmopolitismo che compare nel pensiero kantiano. Le interpretazioni contemporanee di Kant si soffermano spesso solo sul suo cosmopolitismo politico o legale, sulla pace, sul *Völkerbund*, sul diritto di visita. Certamente *Per la Pace Perpetua* è un testo fondamentale riguardo a ciò, tuttavia, la concentrazione su questo lato, oscura spesso la discussione di altri tipi di cosmopolitismo<sup>315</sup>. Anzitutto, è utile cercare di dare una precisa definizione di che cosa s'intenda per cosmopolitismo, per poter capire come possano esserci più tipologie di cosmopolitismo:

Cosmopolitanism is the belief or the theory that all humans, regardless of race, gender, or political affiliation belong to, or should belong to, one single community.

---

<sup>315</sup> Cfr. Cavallar (2012) p. 95.

Cosmopolitanism's three basic tenets are: its reach is global in scope, all humans belong to it. Second, it includes an element of normative universalism: all humans enjoy equal moral status, and they share certain essential features. The focus is on individuals, not on nations, tribes or peoples. Finally, this global community should be cultivated and promoted, for instance, by trying to understand cultures different from one's own. (Cavallar, 2015, p.4)

Il cosmopolitismo quindi è, in generale, la concezione per cui il genere umano costituisce o dovrebbe costituire una singola comunità globale. Cosmopolitica quindi è l'unità collettiva dei soggetti, nella quale sia garantita un'eguale dignità a ciascun membro. Essa richiede l'impegno dei singoli per essere realizzata: richiede che ognuno s'impegno a comprendere le differenze culturali e sia aperto rispetto queste ultime. Nella definizione di cosmopolitismo, secondo il suo significato espressamente politico, rientra tutto ciò che sino ad ora è stato detto riguardo lo scopo e dovere della pace: la pace prevede un assetto cosmopolitico che implica un'unione pacifica dei 'cittadini del mondo', che devono impegnarsi alla sua promozione favorendo la diffusione della cultura. Assieme a questo significato però ve ne sono, come si è detto, altri.

Pauline Kleingeld e Georg Cavallar si sono concentrati sull'individuazione e la distinzione di diversi tipi di cosmopolitismo in Kant. Kleingeld riferisce di sei diversi tipi di cosmopolitismo che possono essere individuati nella filosofia tedesca di fine XVIII secolo (tra il 1780 ed il 1800): morale, politico-istituzionale, giuridico, culturale, economico, romantico. Ella afferma che questi tipi di cosmopolitismo, seppur si riferiscano ad ambiti diversi, "non si escludono vicendevolmente"<sup>316</sup>. Ad esempio, il cosmopolitismo morale, secondo cui gli esseri umani sono parte di un'unica comunità etica in cui ci sono obblighi morali vicendevoli, non sempre, ma in alcuni autori, è legato ad un cosmopolitismo politico e/o ad un cosmopolitismo giuridico. Per il primo

---

<sup>316</sup> Kleingeld, 1999, p.506.

s'intende un cosmopolitismo internazionale-federativo, per il secondo lo sviluppo del diritto cosmopolitico: non sempre questi due lati sono legati tra loro nel pensiero di fine '700, e non sempre presuppongono a loro volta un cosmopolitismo morale. In Kant, scrive Kleingeld, cosmopolitismo morale, politico e giuridico sono connessi<sup>317</sup>.

A sua volta, Cavallar individua sei tipi di cosmopolitismo in Kant: epistemologico, economico o commerciale, morale, teologico, politico e culturale<sup>318</sup>. Egli riprende in larga misura quindi la distinzione di Kleingeld, riunendo il cosmopolitismo politico e giuridico, ed inserendo, al posto del cosmopolitismo romantico, quello religioso e quello epistemologico<sup>319</sup>. Sia Cavallar che Kleingeld, dunque, individuano più tipi di cosmopolitismo e sono concordi su altri punti a questo proposito. Entrambi pongono l'attenzione sul carattere dinamico e la dimensione evolutiva del cosmopolitismo kantiano: ritengono che la cultura cosmopolitica sia il culmine del processo che vede l'intreccio tra filosofia della storia, diritto e morale<sup>320</sup>. Infatti, condividono il presupposto del carattere sistematico del pensiero kantiano e considerano anche gli scritti politico-giuridici vengono considerati parte essenziale del pensiero critico<sup>321</sup>. Tuttavia vi sono anche importanti punti di divergenza: Kleingeld utilizza la distinzione tra i vari cosmopolitismi per chiarificare i diversi ambiti e le diverse problematiche che ricadono sotto il termine di 'cosmopolitismo'. Cavallar, invece, traccia una distinzione tra i vari tipi di cosmopolitismo per poterli ordinare in maniera gerarchica e subordinarne i rami secolari a quelli

---

<sup>317</sup> Cfr. Ivi pp. 507-515

<sup>318</sup> Cfr. Cavallar (2012) p. 96.

<sup>319</sup> Cfr. Mori (2016) p. 171.

<sup>320</sup> Cfr. Ivi p. 175.

<sup>321</sup> Essi condividono la tesi che le prime due *Critiche* e la *Fondazione della metafisica dei costumi* abbiano un carattere propedeutico che deve essere integrato con gli aspetti contenutistici degli scritti successivi. Cfr. Ivi pp. 171-171.

etico-religiosi<sup>322</sup>. I numerosi interventi di Cavallar rispetto al cosmopolitismo kantiano, hanno trovato una sintesi in un volume pubblicato nel 2015 intitolato *Kant's Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy and Education for World Citizens*. In questo volume Cavallar espone la sua concezione del ruolo del cosmopolitismo nel sistema kantiano, delineandone le diverse tipologie e tracciandone le relazioni. L'interpretazione di Cavallar è interessante per due ragioni: in primo luogo perché aiuta a chiarificare quale possa essere il legame tra storia, politica e morale, e in che modo questi elementi possano essere posti in un'ottica sistematica; inoltre, perché propone un ruolo di rilievo per la filosofia della storia, ponendo l'attenzione, attraverso un confronto con la *Pedagogia* (1803), sul ruolo fondamentale di un'educazione cosmopolitica.

Un assunto fondamentale che già in sede introduttiva Cavallar evidenzia, è che le diverse forme di cosmopolitismo non si escludono a vicenda, tutt'altro<sup>323</sup>: il fulcro della tesi di Cavallar risiede proprio nella relazione, e nel tipo di relazione, che c'è tra i diversi tipi di cosmopolitismo. La sistemazione gerarchica e l'assunzione che i cosmopolitismi si influenzino reciprocamente è solo una parte della sua tesi: ci sono altri elementi che in realtà sono funzionali a capire questo rapporto tra tipi di cosmopolitismo. Questi elementi sono il sommo bene (all'interno del quale concetto distingue tra sommo bene politico, morale e sommo bene in quanto tale), la realizzazione della *Bestimmung* dell'uomo e, legata a quest'ultima, l'educazione del genere umano (che s'intreccia alla teleologia naturale):

I focus on the relationship among legal/juridical, moral and religious cosmopolitanism. I claim that these form part of a comprehensive system and are fully compatible with each other, given Kant's framework. The center of the contention is the concept of the highest good, and the heated debate on its proper

---

<sup>322</sup> Cfr. Mori (2016) p. 171.

<sup>323</sup> Cfr. Cavallar (2015) p. 5.

interpretations is closely related to discussions concerning the role of the philosophies of history and religion within Kant's system. I highlight some problems connected with the tendency to pick out elements of this greater system as if they were independent of it. (Cavallar, 2015, p. 15)

Su tutti i tipi di cosmopolitismo che egli individua, quindi, di particolare importanza è la relazione tra cosmopolitismo legale, morale e religioso. Questi ultimi, pur mantenendo le rispettive specificità, formerebbero un sistema. La possibilità di un legame tra questi tre ambiti distanti tra loro è offerta, anzitutto dal concetto di sommo bene: ognuno dei tre cosmopolitismi presi in esame (politico, morale, religioso), è finalizzato al raggiungimento del sommo bene (politico, morale, sommo bene in quanto tale). Tuttavia, i primi due cosmopolitismi e declinazioni di sommo bene individuate sono funzionali e subordinate al cosmopolitismo religioso e quindi all'unico sommo bene propriamente detto. Ma cosa consente di avere questi tre elementi tra loro sistematicamente legati? Il modo in cui questi tre elementi eterogenei possono essere compresi sotto un unico sguardo non può prescindere dalla filosofia della storia e della religione. Quindi ciò che ora interessa è capire come e perché Cavallar ritenga la filosofia della storia un nodo fondamentale per ricercare un'unione tra i diversi cosmopolitismi. La filosofia della storia s'intreccia non solo con la teleologia naturale ma anche con l'educazione del genere umano. Cavallar annovera sé stesso tra i *System Thinkers*<sup>324</sup>, ossia coloro che non pensano a storia, morale e religione come compartimenti stagni del pensiero kantiano: piuttosto, sebbene non sovrapponibili, li considera come piani che possono coesistere.

Anzitutto è bene precisare la suddivisione che Cavallar propone tra i diversi tipi di cosmopolitismo e cosa comporta:

---

<sup>324</sup> Cfr. Cavallar (2012) p. 96; cfr. Cavallar (2015) p. 22.

There is a three-part division in his philosophy concerning the concept of the highest good and the future of the human race: The foundation of a cosmopolitan condition of perpetual peace, a global legal society of perpetual states, a 'cosmopolitan whole' (KdU, 5:432), perhaps a world republic is the highest political good. The establishment of a global ethical community is — secondly — the highest moral good in this world. Finally, the highest good proper coincides with the transcendent kingdom of God, the intelligible world, the kingdom of Heaven or a moral realm. (Cavallar, 2015, p.23)

L'elemento di giunzione sarebbe il concetto di sommo bene. L'intuizione di Cavallar è che si possa parlare di un filo unico che porta dallo stato di natura politico alla realizzazione del sommo bene, il che significa dalla storia alla religione. Per i fini che qui ci siamo posti, è di particolare interesse notare il ruolo affidato alla filosofia della storia, e finalmente come si possa pensare un collegamento tra comunità etica e comunità politica come già si era accennato in conclusione del primo capitolo a proposito del fine trans-politico che Allison individua per la storia. Partiamo quindi da quest'ultimo punto per poi giungere al primo.

Anzitutto, il fatto che cosmopolitismo politico e morale siano posti in sequenza e in funzione del cosmopolitismo religioso, non significa che si dissolvano le loro rispettive differenze. Cavallar, infatti, non fonde storia, morale e religione bensì le pensa come insieme tra loro autonomi che possono essere posti in continuità. Assieme al gruppo dei *System Thinkers* che, come si è visto, sostengono una coesistenza tra filosofia della storia e della religione in Kant, Cavallar individua altri due gruppi di interpreti: *Theologians* e *Secularists*. I primi finiscono per dissolvere la politica e la morale nella religione, i secondi sostengono che per Kant comunità politica e morale non dipendano in alcun

modo dall'assistenza divina<sup>325</sup>. Cavallar intende smarcarsi da queste due interpretazioni che ritiene errate e sottolinea da un lato la differenza che intercorre tra i due tipi di cosmopolitismo, dall'altro, perché possano essere visti in un'ottica sistematica. Anzitutto insiste su come Kant sia chiaro nel differenziare l'ambito della filosofia della storia e della politica da quello della morale e della religione: ciò dipende dalla distinzione tra mondo fenomenico e noumenico<sup>326</sup>. La filosofia della storia riguarda il primo, si riferisce al progresso della legalità; la filosofia della religione riguarda il secondo e si riferisce al progresso morale, che va oltre l'umana comprensione ed è una questione di fede morale<sup>327</sup>. La filosofia della storia ha per oggetto le azioni in quanto fenomeni indipendentemente dal fatto che queste siano causate dalla ragion pratica o da impulsi naturali. Cavallar rileva inoltre un'importante criticità, il 'paradosso morale':

[...] there is the moral paradox: the idea of collective progress towards the highest political good does not solve the issue of deserved happiness for the individual. Humans do not know the moral status of other humans — or their own, to be precise [...] Virtue does not necessarily produce happiness on earth. Thus 'we find ourselves compelled' to postulate an 'intelligible world' where the highest good as an unconditioned totality is possible or thinkable. (Cavallar, 2015 pp. 32-33)

Come si è visto, nella filosofia della storia sin dall'*Idea*, poi nella *Critica del Giudizio* e nella *Pace Perpetua*, la natura non è interessata a che il singolo uomo sia felice. L'unico modo per poter immaginare una felicità individuale è postulare un mondo dove il sommo bene, l'unione proporzionata di virtù e felicità, possa essere realizzato: ciò non può avvenire dunque nel terreno della

---

<sup>325</sup> Cfr. Cavallar (2012) p. 96

<sup>326</sup> Cfr. Cavallar (2015) p. 31

<sup>327</sup> Cfr. Ivi p. 32.

storia. La storia non guarda all'individuo ma al genere umano. Anche a questo proposito, però, permane una criticità: nell'*Idea* Kant scrive che è un mistero il fatto che solo alcune generazioni possano godere dei risultati ottenuti dalle precedenti. Questo perché, di nuovo, il sommo bene non può essere una questione risolvibile sul piano della storia: il 'più alto bene politico' non si appiattisce sul sommo bene. Tuttavia, ciò non implica una mutua esclusione di storia e religione. Di qui l'interpretazione di Cavallar che vede un unico filo conduttore che porta dal punto di vista cosmopolitico legale, a quello morale ed infine a quello religioso: "entrambi, cosmopolitismo legale e morale, sono tappe preliminari del vero scopo della storia del mondo, che va oltre la storia ed è un cosmopolita 'regno visibile di Dio sulla terra'"<sup>328</sup>. Kant non nega il fatto che le questioni del mondo siano compatibili con una fede morale nel soprasensibile. Non sostiene che l'uomo debba scegliere tra il promuovere il sommo bene su questa Terra o credere nella distribuzione proporzionale di virtù e felicità<sup>329</sup>. Inoltre, entrambe le comunità, politica e morale, devono essere istituite, e la loro possibilità nasce in virtù del fatto che entrambe rappresentano un dovere della ragione<sup>330</sup>. Dunque:

The historical development of the human species in the juridical sphere towards more external freedom and legality on the one hand and the moral hope of the individual concerning the afterlife can be seen as two legitimate aspects which complement each other. (Cavallar, 2015, p. 38)

[...] while legal and moral spheres are distinct and Kant kept them separate, he held that they might mutually influence each other, and contribute to a dynamic process. (Cavallar, 2015, p. 135)

---

<sup>328</sup> Ivi p. 35.

<sup>329</sup> Cfr. Ivi. p. 36.

<sup>330</sup> Cfr. Ivi. p. 39.

Progresso politico e progresso morale, dunque, sono due facce della stessa medaglia, pensate da Kant come le condizioni attraverso cui può darsi la realizzazione del sommo bene. Tutto ciò porta a riconsiderare una questione affrontata in conclusione del primo capitolo: l'interpretazione di Henry Allison secondo cui la storia presenta un fine trans-politico. In conclusione del saggio *Teleology and History in Kant*, Allison suggerisce che già nell'*Idea* Kant veda la confederazione di stati solo come un punto mediano del vero culmine della storia, che va oltre la storia stessa. Allison si rivolge dunque al sommo bene: ammette però che deve essere specificato come si possa considerare la sua realizzazione, o almeno promozione, un processo storico.

Moreover, Kant appears to hint at the idea of a further, trans-political aim of history already in *Idea for a Universal History*, when he suggests that the confederation of states, itself an unrealized ideal, would not mark the culmination of the historical process, but roughly its halfway point (8:26). Although Kant does not tell us in this essay what he had in mind for this far distant second half of history, [...] the puzzle is how this could be regarded as a historical process. Kant does not address this question in either the essay or the third *Critique*; but he does offer a possible solution to it in *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, with the introduction of his conception of an ethical commonwealth (*eines ethischen gemeinen Wesens*), which incorporates both a social and a historical dimension into his doctrine of the highest good. (Allison, 2009, pp. 43-44)

L'unico modo per poter considerare la realizzazione del sommo bene un processo storico è il riferimento alla comunità etica di cui Kant parla nella *Religione*: se la porzione di sommo bene possibile per l'uomo è la virtù, è in una comunità etica retta dalle leggi di virtù che può concretizzarsi sulla Terra

un'approssimazione al sommo bene<sup>331</sup>. Anche Massimo Mori ragiona su un possibile esito escatologico della storia che si può rintracciare espressamente nella *Religione*<sup>332</sup>. Mori sostiene che “la prospettiva escatologica aperta dalla *Religion* ha di per sé una implicita valenza storica”<sup>333</sup> e che tra le due prospettive vi sia un legame non soltanto generico. Anzitutto il processo di salvezza dell'uomo ha carattere non individuale, ma collettivo. In secondo luogo, anche la realizzazione della comunità etica “comporta uno stretto rapporto dialettico tra intelligibile e sensibile, tra noumenico e fenomenico o, più semplicemente, tra il piano della normatività extra storica e quello della realizzazione storico-temporale”<sup>334</sup>. C'è una continuità tra prospettiva storica ed escatologica, nella direzione di una progressiva ed asintotica risoluzione degli aspetti sensibili:

Affinché la storia, nel significato più ampio del termine, che investe anche i suoi esiti escatologici, possa conseguire, o almeno avvicinarsi asintoticamente alle sue finalità [...] non servono le ‘dande’ della natura-providenza: occorre invece la progressiva conversione morale dell'uomo, che si traduce in una graduale realizzazione del sommo bene nel mondo.” (Mori, 2017, capitolo 1, paragrafo 7)

Ciò è in piena continuità con la comprensione della storia da un sapere puramente teoretico a sapere normativo. Come si è visto, lo statuto epistemologico della storia ha subito una torsione: dalla storia dipendente

---

<sup>331</sup> “The underlying premise is that the development of a virtuous disposition, which is the portion of the highest good that is up to us, is not something that can be attained by individuals on their own, any more than it can be brought about by nature.[...]Accordingly, an individual's attainment of virtue is possible only as a member of an association of human beings “merely under the laws of virtue” (R 6:95; 130). Such an association is an ethical commonwealth, as distinguished from a political commonwealth, which would be a society under principles of right or justice”. (Allison, 2009, p. 44).

<sup>332</sup> “Nella misura in cui è plausibile la tesi che la finalità ultima della storia non sia soltanto la cultura, ma anche la moralità del genere umano, la meta dello sviluppo storico viene a cadere al di là del corso fenomenico degli eventi. La storia assume pertanto una valenza escatologica. Questa è la visione prospettata da un tardo scritto kantiano, la *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* del 1793”. (Mori, 2017, capitolo 1, paragrafo 7).

<sup>333</sup> Ibidem.

<sup>334</sup> Ibidem.

perlopiù dalla teleologia della natura alla storia come sfondo in cui si verifica l'emancipazione e l'azione dell'uomo nel segno del dovere<sup>335</sup>.

Il passaggio chiave per capire la continuità tra storia e morale, per Cavallar, è contenuto in *Per la Pace Perpetua*: “[...] non si deve attendere dalla moralità una buona costituzione politica, ma, al contrario, è piuttosto dalla costituzione politica che si deve attendere la buona formazione morale di un popolo [...]”<sup>336</sup>.

Il fatto che la buona formazione morale dipende dalla struttura politica va ad ulteriore conferma, per Cavallar, del ruolo di rilievo che ha la filosofia della storia. Nonostante il sommo bene non possa emergere sul piano storico, è tuttavia da lì che si concretizza la sua realizzabilità. Nel paragrafo intitolato *Kant's Philosophy of History: The manipulation, education or self-education of humankind?*, Cavallar discute una tensione negli scritti kantiani: da una parte sembra che il genere umano sia spinto dalla natura a fini morali, dall'altra sembra che la storia sia un processo di educazione collettivo, dove gli esseri umani sono concepiti come agenti autonomi e non manipolati dalla natura<sup>337</sup>. Come si è visto in *Per la Pace Perpetua*, Kant sembra voler tenere insieme entrambi i lati e forse, sostiene Cavallar, “aveva in mente anche una combinazione più elaborata delle due possibilità, in cui la Natura aiuta gli esseri umani ad aiutarsi a realizzare le proprie potenzialità”<sup>338</sup>. La *Bestimmung* dell'uomo prevede una collaborazione tra uomo e natura, in cui l'uomo è chiamato ad una progressiva emancipazione dalla sua natura sensibile, verso la sua moralità. Se nell'*Idea* la filosofia della storia kantiana si concentra sulla prima parte, attraverso la *Critica del Giudizio*, invece, si focalizza sul dovere dell'uomo di realizzare la pace. Come si è visto, il modo in cui l'uomo deve

---

<sup>335</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>336</sup> ZeF, AA VIII: 366; 76.

<sup>337</sup> Cfr. Cavallar (2015) p. 40.

<sup>338</sup> Cavallar, 2012, p. 106.

apportare il suo contributo nel progresso del genere umano è il perseguire il dovere di pace perpetua. Dovere dell'uomo e sostegno della Natura sono ciò che permette un'approssimazione alla pace e alla moralità. Tuttavia, Cavallar si domanda come possa effettivamente emergere il carattere virtuoso dell'uomo che gli consente di seguire il dovere imposto dalla ragione. Egli individua come elemento imprescindibile il concetto di 'formazione cosmopolitica': assegna un ruolo fondamentale anzitutto all'educazione del genere umano ma specialmente al cosmopolitismo che è, secondo la sua interpretazione, il fulcro ed il fine della cultura nella quale cultura la storia deve culminare<sup>339</sup>. Per Cavallar, dunque, non solo la storia è un sapere pratico, che riguarda la condotta degli uomini; egli assegna anche un ruolo particolare alla formazione *cosmopolitica*. Se la natura richiede l'azione la collaborazione dell'uomo per raggiungere lo scopo della pace, l'azione dell'uomo dipende dalla sua formazione e la formazione morale dell'uomo dipenderebbe dalla sua formazione cosmopolitica dell'uomo<sup>340</sup>. Cavallar propone un confronto con un'opera tarda di Kant, la *Pädagogia*, pubblicata nel 1803. Dopo un'introduzione, l'opera si divide in due parti: *Dell'educazione fisica e dell'educazione pratica*. Nell'introduzione Kant, anzitutto, Kant scrive:

L'uomo è la sola creatura capace di essere educata. Per educazione, in senso largo, s'intende la *cura* (il trattamento, la conservazione) che richiede l'infanzia di lui, la *disciplina* che lo fa uomo, infine la *istruzione* con la cultura. Sotto questi tre rispetti, egli è infante, allievo e scolare. (Päd, AA IX: 441; 13)

L'educazione, prosegue Kant, è fondamentale perché permette lo scarto tra lo stato di animale e lo stato di uomo: il genere umano possiede la ragione di cui deve servirsi per progredire, ma non solo in quanto individuo. Anche in

---

<sup>339</sup> Cfr. Ivi p. 135.

<sup>340</sup> Cfr. Ivi. p. 18.

quest'opera, Kant insiste sulla necessità di una formazione che sia comune e collettiva del nostro genere, che deve cercare di "avanzare di qualche altro passo verso la perfezione della natura umana"<sup>341</sup>. La fiducia nel progresso del genere umano è una premessa che anche qui Kant pone, inoltre specifica che l'educazione riveste un ruolo fondamentale per avvicinare "quella forma che veramente le conviene [alla natura umana]"<sup>342</sup>. È evidente come diversi temi della filosofia della storia tornino in questo scritto. Kant ripropone la tesi secondo cui vi sono "molti germi" nel genere umano, che ha il compito di svolgere le proprie disposizioni e "adoperarsi a conseguire" la sua destinazione<sup>343</sup>. Il progressivo avvicinamento dell'uomo alla sua destinazione costituisce "la prospettiva della felicità avvenire della specie umana"<sup>344</sup>, ma che "non può esser [...] conseguito dall'uomo singolo, ma unicamente dalla specie[...]"<sup>345</sup>. Nella *Pedagogia* s'incontra la prospettiva della storia elaborata dall'*Idea* fino a *Per la Pace Perpetua*, secondo la quale sottolineato il valore dell'educazione del genere umano:

L'uomo deve innanzi tutto svolgere le sue attitudini per il bene; la Provvidenza non le ha messe in lui bell'e formate, ma come semplici disposizioni, e però non vi è ancora distinzione di moralità. Render sé stesso migliore, educare sé medesimo, e, s'egli è cattivo, svolgere in sé la moralità, ecco il dovere dell'uomo. Quando vi si rifletta consideratamente, si vede quanto ciò sia difficile. L'educazione, pertanto, è il più grande e il più arduo problema che ci possa esser proposto. Difatti le cognizioni dipendono dall'educazione, e questa dipende a sua volta da quelle. Onde non potrebbe l'educazione progredire che di mano in mano; e noi possiamo arrivare a farcene un'idea esatta solo in quanto ciascuna generazione trasmette le

---

<sup>341</sup> Päd, AA IX: 444; 14.

<sup>342</sup> Ivi: 444; 15.

<sup>343</sup> Ivi: 445; 16.

<sup>344</sup> Ivi: 444; 15.

<sup>345</sup> Ivi: 445; 16.

sue esperienze e le sue cognizioni alla generazione posteriore, che vi si aggiunge qualcosa di suo e le tramanda così aumentate a quella che succede. Qual cultura e quale esperienza dunque non suppone questa idea? E però essa non poteva sorgere che tardi, e noi stessi non l'abbiamo ancora innalzata al suo più alto grado di purezza. (Päd, AA IX: 446; 16)

Ciò su cui tuttavia Cavallar invita a porre attenzione, è come, nella seconda parte del trattato, Kant si riferisca ad un tipo particolare di educazione, la quale non è da intendersi solo come educazione scolastica, volta ad una buona condotta individuale. Kant scrive che la cultura morale deve essere tesa alla formazione del carattere dell'individuo, che consiste nella formazione all'operare secondo certe massime, le quali sono anzitutto quelle della scuola ma anche quelle dell'umanità<sup>346</sup>. Un tratto educativo fondamentale è quello di "insegnare ai fanciulli a conoscere ed a pigliare a cuore i diritti degli uomini, che sono eccitamento posto da Dio sulla terra"<sup>347</sup>. A questo proposito lamenta una mancanza nelle scuole di un catechismo morale del diritto (*Katechismus des Rechts*), che educhi all'onestà, al rispetto e alla condotta da tenere in una vita comunitaria<sup>348</sup>. Il trattato si conclude con alcune esortazioni; una su tutte rivela il carattere, infine, davvero cosmopolitico della sua proposta educativa:

Bisogna educare il giovine all'amore verso gli altri e poi a tutti i sentimenti verso l'umanità. Nell'animo nostro v'ha qualcosa che vuole c'interessiamo di noi stessi, di coloro coi quali siamo cresciuti non che educati, e del bene universale. Va reso familiare questo interesse ai fanciulli perché riscaldi le anime loro. Essi devono gioire del bene universale, anche quando non torni a vantaggio della patria o di loro stessi. (Päd, AA IX: 499; 59)

---

<sup>346</sup> Cfr. Ivi: 481; 44.

<sup>347</sup> Ivi: 490; 52.

<sup>348</sup> Cfr. Ibidem.

La veloce ricognizione fatta su questo trattato mette ancora più in luce come storia e morale possano essere considerate, nelle loro specificità, legate e tra loro dipendenti: la formazione morale del genere umano non ha inizio nella comunità etica, ma poggia sulla creazione di una comunità politica. Oltre alla creazione, materiale, di una comunità politica, è importante però anche l'elemento della coesione, d'ispirazione cosmopolitica, dei suoi membri. E quest'ultima dipende strettamente dalla loro educazione, che deve essere improntata a valori cosmopolitici. Un'educazione all'umanità e alla collaborazione, è fruttuosa non solo per lo stabilirsi di una comunità politica, ma favorisce la creazione di una comunità che ascolta il dovere di pace imposto dalla ragione e dunque prepara il genere umano alla moralità. Sebbene lo sviluppo politico in sé non abbia un'influenza diretta sulla formazione morale, Cavallar sostiene che possa avere un'influenza indiretta e particolarmente benefica<sup>349</sup>. L'educazione cosmopolitica è il punto culturale più alto che possa essere toccato, ed è funzionale allo sviluppo morale del genere umano. Cavallar suggerisce, concludendo, che "la libertà e l'educazione morale ed interiore da una parte e la libertà politica e le condizioni cosmopolitiche dall'altra, sono vicendevolmente dipendenti"<sup>350</sup>.

Egli argomenta dunque a favore di un *embedded cosmopolitanism* in Kant. Come Kleingeld, dunque, anche in Cavallar ritiene la cultura cosmopolitica come "traguardo di un lungo processo in cui la filosofia della storia si intreccia al diritto e alla morale"<sup>351</sup> e nel suo caso anche alla pedagogia. Egli definisce il cosmopolitismo kantiano *embedded* nel contesto storico del filosofo, il che gli conferisce una certa specificità; perciò occorre essere cauti nell'estrapolarlo il

---

<sup>349</sup> Cfr. Cavallar, 2015, p.141.

<sup>350</sup> Ivi. p. 145.

<sup>351</sup> Mori, 2016, p.175.

cosmopolitismo kantiano dal suo contesto. Il cosmopolitismo kantiano è *embedded* in quanto le sue varie declinazioni sono tra loro intrecciate. Il cosmopolitismo per Cavallar è *embedded* nel sistema kantiano stesso. Come si è visto, anche altri interpreti percepiscono il collegamento tra cosmopolitismo e sistema kantiano, osservando come assuma un carattere fondamentale nel sistema<sup>352</sup>: tutt'altro che marginale: prendere e trattare alcuni tipi di cosmopolitismo come indipendenti l'uno dall'altro risulta problematico.

Questa soluzione interpretativa è utile per porsi delle domande sul ruolo che la filosofia della storia e gli scritti storico-politici di Kant possono rivestire nel suo pensiero. *L'Idea* e *Per la Pace Perpetua* sono scritti brevi, reputati spesso, come si è visto, produzioni occasionali del filosofo, senza un ruolo di particolare rilievo nel sistema di pensiero di Kant. In realtà essi sono saggi densi di concetti, anche se talvolta presentati in maniera solo allusiva, e richiedono, per essere apprezzati, un confronto con altri scritti. Si è visto come Kant abbia lavorato negli anni e per oltre un decennio alla sua filosofia della storia ed al progetto filosofico della pace, mutando diversi aspetti ma senza rinunciare ad uno e fondamentale: il punto di vista cosmopolitico da cui guardare la storia. La soluzione di Cavallar, è interessante proprio perché pone l'accento sull'importanza del punto di vista cosmopolitico in Kant non solo nell'ambito della filosofia della storia, ma di tutta la sua filosofia. Ed è inoltre notevole come al 'cosmopolitismo epistemologico'<sup>353</sup> con cui Kant osserva ed elabora la storia si accompagni un sempre più presente piano di applicazione pratica che culmina nel "dovere della pace" di *Per la Pace Perpetua* e, secondo l'interpretazione della *Pedagogia* di Cavallar, nell'educazione cosmopolitica del genere umano:

---

<sup>352</sup> Cfr. Ivi. pp. 176-178.

<sup>353</sup> Cfr. Cavallar (2012); Cavallar (2015).

The overall result is a richer account of Kant's philosophy: Kant is no longer simply seen as a brilliant epistemologist, but in the first place as a moral philosopher and educator: Kant wanted to curtail the assertions of "subtle reasoning" (*Vernünftelei*) and challenge "the omnipotence of theoretical reason" (MM, 6: 378). Epistemology is not an end in itself, but a means to arrive at a new, critical and modest philosophy which offers practical and regulative knowledge about the (moral) vocation of the individual as well as the human species. (Cavallar, 2015, p.10).

## Conclusione

In questa tesi si è presa in considerazione la filosofia della storia di Kant facendone emergere alcuni aspetti. Si è visto, anzitutto, quali siano gli elementi principali su cui essa poggia. È stato poi osservato come essa subisca importanti cambiamenti nella sua impostazione, pur mantenendo saldi alcuni elementi che ne rappresentano il cardine: teleologia, punto di vista cosmopolitico, e l'intreccio tra storia, politica e diritto. Tramite un costante confronto con la letteratura critica, si è cercato di interpretare il ruolo che la filosofia della storia riveste nel pensiero kantiano. I saggi storici non rappresentano solo una parte occasionale della produzione del filosofo, ma includono concetti che, pur subendo vari cambiamenti, mantengono la loro importanza sino alle opere più tarde. Per poter condurre tale indagine si è scelto di prendere in considerazione due opere fondamentali: *Idea per una Storia Universale dal Punto di Vista Cosmopolitico* e *Per la Pace Perpetua*. Il confronto con una terza opera si è rivelato però irrinunciabile, per collegare le prime due: lo spartiacque tra le due è rappresentato dalla *Critica del Giudizio Teleologico*, seconda parte della *Critica del Giudizio*.

Nel primo capitolo si è esaminato il primo saggio in cui Kant tratta compiutamente la filosofia della storia. *Idea per una Storia Universale dal Punto di Vista Cosmopolitico* è un testo in cui gli elementi portanti dell'elaborazione storica kantiana prendono posizione: il dispiegamento delle disposizioni originarie del genere umano, che richiede come condizione uno sviluppo politico e culturale di stampo cosmopolitico, inserito nella cornice di una teleologia naturale. L'obiettivo della storia come terreno di massima civilizzazione, che deve portare ad una progressiva moralizzazione si scontra, tuttavia, con il carattere solo logico-sistematico della finalità nell'*Idea*. Il carattere regolativo dell'idea di storia, se da un lato rivela un legame con la

vicina *Critica della Ragion Pura* (1781), dall'altro non impedisce il permanere di alcune criticità.

Il secondo capitolo è stato dedicato alla seconda parte della terza *Critica*, la *Critica del Giudizio Teleologico*: questo testo, come si è visto, rappresenta uno snodo fondamentale per poter comprendere il passaggio dalla storia presentata nell'*Idea* al punto di vista di *Per la Pace Perpetua*. Il nucleo fondamentale si è rivelato il concetto di finalità, non inteso più solo in senso logico-sistematico, ma come principio a priori della facoltà di giudizio riflettente. Il § 83 rappresenta la sintesi dell'incontro tra i contenuti dell'*Idea* e la nuova forma determinata dalla terza *Critica*, consentendo una sistematizzazione della filosofia della storia. Infatti, una finalità oggettiva, seppur in prospettiva regolativa, consente la posizione di uno scopo oggettivo per la natura e per il genere umano.

Il terzo capitolo ha esplorato *Per la Pace Perpetua*, come testo in cui le istanze dell'*Idea* e della terza *Critica* si incontrano, consentendo a Kant di parlare della pace non solo come scopo ma anche di dovere del genere umano. Per Kant il cosmopolitismo non è un mero principio filantropico; il diritto cosmopolitico fa parte della tripartizione necessaria del diritto rispetto all'idea di pace perpetua. E la storia non è solo lo sfondo dove si sviluppa una finalità naturale che spinge gli uomini alla sua realizzazione: la natura va intesa come un facilitatore morale che consente di risvegliare l'intenzione morale dell'uomo e di spingerlo verso l'adempimento del dovere della pace. In questo capitolo si è altresì notato come la pace come scopo che al contempo è dovere sia un concetto che ricorre anche nella *Metafisica dei Costumi*, evidenziando continuità nel pensiero di Kant: in quest'opera la pace, che rimane un dovere, è concepita al contempo come il più alto bene politico che sia raggiungibile dal genere umano.

Da qui nasce l'interpretazione del cosmopolitismo kantiano come sistema complesso, in cui politica e morale, pur correndo su piani diversi, possano

essere in continuità. L'idea di Georg Cavallar di una gerarchia tra cosmopolitismo politico, morale e religioso include l'invito a riconsiderare l'importanza, in Kant, di un'educazione cosmopolitica. La *Pedagogia* del 1803 riprende, infatti, questi temi, evidenziando l'urgenza della diffusione di un'educazione cosmopolitica.

Nella tesi si è così messa in luce la complessità del pensiero storico di Kant, le trasformazioni che esso attraversa nel tempo e il ruolo cruciale che esso riveste nel complesso del suo pensiero. La conclusione più importante è aver dimostrato che per Kant l'improbabilità del successo della pace, non ne compromette la realizzabilità né la possibilità di considerarla un dovere. Oltre a ciò, si è messo in luce come il punto di vista cosmopolitico sia applicabile non solo alla dimensione storica, ma anche a ulteriori ambiti del pensiero kantiano. Il punto di vista cosmopolitico appare come la chiave per il progresso morale collettivo.



## Bibliografia

Allison, H. E. (2002), *On the Very Idea of a Propensity to Evil*, in "The Journal of Value Inquiry", 36, no. 2-3: pp. 337-348.

Allison, H. E. (2009), *Teleology and history in Kant: the critical foundations of Kant's philosophy of history*, in Amélie Oksenberg Rorty and James Schmidt (ed.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge: pp. 24-45.

Axinn, S. (1981), *Ambivalence: Kant's View of Human Nature*, in "Kant-Studien", 72, no. 1-4: pp. 169-174.

Behnke, A. (2008), *'Eternal Peace' as the Graveyard of the Political: A Critique of Kant's Zum Ewigen Frieden*, in "Millennium", 36, no. 3: pp. 513-531.

Bennington, G. (2011), *Kant's Open Secret*, in "Theory, Culture & Society", 28: pp. 26-40.

Bittner, R. (2009), *Philosophy helps history*, in Amélie Oksenberg Rorty and James Schmidt (ed.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge: pp. 231-249.

Caranti, L. et. al. (2006), *Kant's Perpetual Peace: New Interpretative Essays*, Luiss University Press, Pola.

Caranti, L. (2012), *La pace fraincesa: Kant e la teoria della pace democratica*, Rubettino, Soveria Mannelli.

Casewell, M. (2006), *The Value of Humanity and Kant's Conception of Evil*, in "Journal of the History of Philosophy", 44, no. 4: pp. 635–663.

Cavallar, G. (1998), *Annäherung an den ewigen Frieden neuere publikationen über immanuel kants friedensschrift*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 46, no. 1: pp. 137–43.

Cavallar, G. (2012), *Cosmopolitanism in Kant's philosophy*, in "Ethics & Global Politics", 5, no. 2: pp. 95-118.

Cavallar, G. (2015), *Between Cosmopolis and Apology: Kant's Dynamic and Embedded Religious Cosmopolitanism*, in "Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society" (Online), 1, no. 1: pp. 128–51.

Cavallar, G. (2015), *Kant's Embedded Cosmopolitanism : History, Philosophy, and Education for World Citizens*, Walter de Gruyter, Berlino-Boston.

Cesa, C. (1996), *Kant politico: a duecento anni dalla pace perpetua : convegno della Società italiana di studi kantiani presso la Scuola normale superiore di Pisa*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa.

Chiodi, P. (1967), *La filosofia kantiana della storia*, in "Rivista di filosofia", LVIII: pp. 263-287.

Colombo, E. (2004), *Teodicea, sommo bene e moralità in Kant*, in "ACME - Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano", LVII, no. II: pp. 293-306.

Cronin, C. (2003), *Kant's politics of enlightenment*, in "Journal of the history of philosophy", 41, no. 1: pp. 51-80.

Dean, R. (2013), *Humanity as an Idea, as an Ideal, and as an End in Itself*, in "Kantian Review", 18, no. 2: pp. 171–95.

Dupré, L. (1998), *Kant's theory of history and progress*, in "The Review of Metaphysics", 51: pp. 813-828.

Fiorot D. (1993), *Alcune riflessioni sullo scritto 'per la pace perpetua' di Immanuel Kant in occasione del duecentesimo anno dalla pubblicazione (1795-1995)*, in "Pace, diritti dell'uomo, diritti dei popoli", VII, no. 3: pp. 65-74.

Flikschuh, K. (2006), *Reason and Nature: Kant's Teleological Argument in Perpetual Peace*, in Graham Bird (ed.), *A Companion to Kant*, Oxford, Wiley-Blackwell: pp. 383-396.

Formosa, P. (2008), *'All politics must bend its knee before right': Kant on the relation of morals to politics*, in "Social Theory and Practice", 34, no. 2: 157-181.

Förster, E. (2009), *The hidden plan of nature*, in Amélie Oksenberg Rorty and James Schmidt (ed.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge: pp. 187-199.

Frierson, P. R. (2007), *Providence and Divine Mercy in Kant's Ethical Cosmopolitanism*, in "Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers", 24, no. 2: pp. 144-164.

Gava, G. (2022), *Kant on the Status of Ideas and Principles of Reason*, in "Open Philosophy", 5, no. 1: pp. 296–307.

Gloy, K. (2007), *Kants Schrift Zum ewigen Frieden: ein taugliches Konzept?*, in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 54, no. 3: pp.523-535.

Gonnelli, F. (2014), *Il diritto come fine morale. Note sul concetto di 'progresso' nella tarda filosofia kantiana*, in "Rivista di storia della filosofia", 69, no. 3: pp. 443-474.

Guyer, P. (2000), *Kant on freedom, law, and happiness*, Cambridge University Press, Cambridge.

Guyer, P. (2005), *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*, Clarendon Press, Oxford.

Guyer, P. (2009), *The crooked timber of mankind*, in Amélie Oksenberg Rorty and James Schmidt (ed.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge: pp. 129-149.

Herman, B. (2009), *A habitat for humanity*, in Amélie Oksenberg Rorty and James Schmidt (ed.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge: pp. 150-170.

Hoffer, N. (2019), *Kant's regulative metaphysics of god and the systematic lawfulness of nature*, in "The Southern Journal of Philosophy", 57, no. 2 : pp. 599-620.

Holland, B. (2017), *The Perpetual Peace Puzzle: Kant on persons and states*, in "Philosophy and Social Criticism", 43, no. 6: pp. 1-22.

Kleingeld, P. (1999), *Six varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany*, in "Journal of the History of Ideas", 60, no. 3: pp. 505-524.

Kleingeld, P. (2001), *Nature or Providence? On the Theoretical and Moral importance of Kant's Philosophy of History*, in "American Catholic Philosophical Quarterly", 75: pp. 201-219.

Kleingeld, P. (2004), *Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation*, in "European journal of philosophy", 12, no. 3: pp. 304-325.

Kleingeld, P. (2006), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*, Pauline Kleingeld (ed.), Yale University Press, New Haven e Londra.

Kleingeld, P. (2009), *Kant's changing cosmopolitanism*, in Amélie Oksenberg Rorty and James Schmidt (ed.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge: pp. 171-187.

Klenner, H. (1996), *Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“ — Illusion oder Utopie?*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 82, no. 2: 151–160.

Kuehm, M. (2009), *Reason as species characteristic*, in Amélie Oksenberg Rorty and James Schmidt (ed.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge: pp. 68-93.

Ludwig, B. (2005), *Zum Frieden verurteilt? Was „garantiert“ die Natur in Kants Traktat vom Ewigen Frieden?*, in "Jahrbuch für Recht und Ethik = Annual review of law and ethics", 13: pp. 275–86.

Molloy, S. (2017), *Kant's International Relations - the political theology of perpetual peace*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

Mori, M. (2008), *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica, storia*, Il Mulino, Bologna.

Mori, M. (2016), *Ancora sul cosmopolitismo kantiano*, in “Studi Kantiani”, 29: pp. 169-178.

Mori, M. (2017), *Studi Kantiani*, edizione e-book realizzata dal Mulino, Bologna.

O’Shea, J. R. (1997), *The Needs of Understanding: Kant on Empirical Laws and Regulative Ideals*, in “International Journal of Philosophical Studies”, 5, no. 2: pp. 216-254.

O’Shea, J. R. (2022), *The Nature & Necessity of Kant’s Open-Ended Regulative Principles of Understanding & Reason*, in UKKS Society Annual Conference, *The Revolutionary Kant*, King’s College.

Oksenberg Rorty A., Schmidt J. (2009) *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ossipow, W. (2008), *Kant’s Perpetual Peace and Its Hidden Sources: A Textual Approach*, in “Swiss political science review”, 14, no.2: pp. 357-389.

Palmquist, S. (2020), *How Political is the Kantian Church?*, in “Diametros”, 17, no. 65: pp. 95-113.

Pinkard, T. (2009), Norms, facts, and the philosophy of history, in Amélie Oksenberg Rorty and James Schmidt (ed.), *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge: pp. 216-230.

Pirni, A. (2005), *Virtù e cosmopolitismo in Kant*, in “Studi Kantiani”, 18: pp. 99-115.

Rohlf, M. (2008), *The Transition from Nature to Freedom on Kant's Third Critique*, in "Kant-Studien", 99: pp. 339-360.

Sala, L. (2018), *Uso logico e uso reale della ragione: origine e ruolo regolativo delle idee*, in "International Journal of Philosophy", "Con-textos Kantianos", no. 8: pp. 303-318.

Saxena, K. (2021), *Ethical foundation of perpetual peace*, in "Journal of Indian council of philosophical research", 39, no. 3: pp. 3-11.

Stolzenberg, J., Willaschek, M., Mohr, G., Bacin, S., Stolzenberg, J., Willaschek, M., Mohr, G., & Bacin, S. (2015), *Kant-Lexikon*, W. de Gruyter.

Taylor, R. S. (2010), *Kant's Political Religion: The Transparency of Perpetual Peace and the Highest Good*, in "The Review of Politics", 72: pp. 1-24.

Wood, A. (1998), *Kant's Project for Perpetual Peace*, in Phin Cheah and Bruce Robbins (ed.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, University of Minneapolis, Minnesota.

Wood, A. (2006), *Kant's Philosophy of History*, in Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*, Yale University Press, Ann Arbor.

Wood, A. (2009), *Kant's Fourth Proposition: the unsociable sociability of human nature*, in Amélie Oksenberg Rorty and James Schmidt (ed.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge: pp. 112-128.



## Ringraziamenti

Sento il dovere di fare dei sentiti ringraziamenti a termine di questa tesi: per quanto sia modesta, ha per me un significato importante che incarna persone, luoghi, pensieri che ho incontrato durante il mio percorso di studi e che hanno contribuito a costruirmi e conoscermi. Anzitutto desidero ringraziare il mio relatore, il professor Gabriele Tomasi, per la sua guida, la sua disponibilità, la sua pazienza e tutto ciò che mi ha insegnato durante questo periodo. Ringrazio il professor James R. O'Shea che, durante il soggiorno a Dublino, è stata una guida di grande ispirazione.

Ringrazio la mia famiglia, che mi ha sempre supportata nelle mie scelte e condiviso le mie passioni, sopportato le mie tristezze, gioito con me nei momenti felici. La mamma e il papà che hanno sempre creduto in me, e mi hanno permesso di studiare nelle modalità non sempre facili che ho scelto. I miei nonni, Ferruccio, Lietta, Oriana, Pierino che non mi hanno mai fatto mancare l'amore. Mi hanno insegnato sin dai primi istanti fondamentali che non ho mai dimenticato: ridere, giocare, immaginare, creare. Un grazie alle mie sorelle, a Isabel in particolare che, con la sua grande empatia, ho sempre sentito vicina anche se lontana.

Un grazie a Padova: mi hai accolta e adottata in questi anni, e sarai sempre ricordo di periodi di studio e di tante pazzie. Un grazie al Friuli: luogo di pace e di riflessione, i friulani mi hanno insegnato la costanza, il lavoro, e che *par fâ bisugne scomençâ*. Un grazie che non basterà mai all'atletica leggera: mi ha insegnato cosa vuole dire avere un obiettivo, il sacrificio, l'umiltà, la costanza, saper perdere. Mi ha fatto provare sensazioni uniche e irripetibili. Grazie alla mia allenatrice, Morena, per essere la mia costante in pista.

Un grazie ai miei amici, ai compagni dell'Università, ai compagni di allenamento, ai miei *Dubliners* dell'Erasmus. Vorrei ringraziare in particolare

Betta e Simo, “la tripla” di Vicolo Buonarroto. Questi anni, senza di voi, non avrebbero avuto gli stessi colori. Siete indispensabili.

Un grazie alla professoressa Antonietta Paparo, che mi ha insegnato a studiare per il piacere di conoscere, a leggere i testi degli autori, ad aver pazienza e costanza nello studio e nella vita; alla professoressa Lucia Comelli, che mi ha trasmesso la passione per la filosofia durante le prime lezioni del liceo; alla professoressa Maria Grazia Crepaldi, che è stata un punto di riferimento durante il percorso di laurea magistrale. Un sentito grazie a Pia Abelli Toti: avvicinarsi alla poesia, e soprattutto alla poesia in *marilenghe*, con la sua guida, è un’opportunità che voglio continuare a coltivare e che è stata e sarà di grande aiuto.

Se i ringraziamenti sono eccessivamente lunghi, è perché questa tesi non solo è, alla fine, un lavoro collettivo, ma rappresenta la fine di un percorso di vita. Un percorso che la vita me l’ha cambiata.

Un grazie infine alla filosofia che ha risposto a tanti punti di domanda, rendendone altri, al contempo, molto più grandi: il costante dubbio mi accompagnerà sempre, e sarò felice di non smettere mai di imparare, consapevole che non sarà mai abbastanza.