

Antonio Carrano

Nel vuoto della creazione

La riflessione kantiana sulla storia

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2016

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674539-2

ISSN 2420-9198

INTRODUZIONE

Ueber Natur hinaus baut die Vernunft, doch nur in das Leere.
F. SCHILLER, *Tabulae votivae, Der Genius*

Non è raro incontrare il termine “creazione” tra gli scritti di Kant: come equivalente del mondo della natura, compreso nella sua viva esistenza, piuttosto che nel significato usuale di atto istitutivo del medesimo dal nulla, per volontà di un essere supremo (Dio). Assai più difficile, invece, è imbattersi nell’espressione del “vuoto della creazione” – anche per questo scarsamente considerata dagli interpreti¹ – da cui prende titolo il presente studio. È del tutto unica, infatti, per quanto ne sappiamo, l’occorrenza di tale espressione nell’intero *corpus* kantiano, quasi nascosta nell’intrico di questioni poste nella quarta delle nove tesi che compongono dell’*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*: il testo con cui prende avvio la sua riflessione sulla storia. Unica, ma non per questo meno rilevante, se consideriamo il ricorrere nella storia del pensiero occidentale di quel principio di pienezza di cui Kant ha fornito una versione temporalizzata nella cosmologia filosofica tracciata nel periodo precritico nella *Storia universale della natura e teoria del cielo*², nell’idea che il numero, la varietà e la successione dei mondi siano da intendere come espressione della grandezza e dell’intelligenza del Creatore³.

Altrettanto difficile, però, è trovare analoghi passi in cui poter

¹ Vi fa eccezione W. MAIHOFER, *Droit et nature des choses dans la philosophie allemande du droit*, in AA.VV., *Droit et nature des choses*. Travaux du Colloque de Philosophie du Droit Comparée (Toulouse, 16-21 septembre 1964), Dalloz, Paris 1965; trad. it. *Diritto e natura delle cose nella filosofia del diritto tedesca*, in *Fondazione ontologica del diritto e “natura della cosa”*, a cura di A. Mazzei e T. Opocher, CEDAM, Padova 2011, p. 61.

² I. KANT, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätze abgehandelt* (1755), in AA I, pp. 215-368; trad. it. *Storia universale della natura e teoria del cielo*, Theoria, Roma-Napoli 1987.

³ Resta istruttiva la lettura delle pagine dedicate a Kant da A.O. LOVEJOY nel suo celebre volume *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (1936), Harvard University Press, Harvard 1964; trad. it. *La Grande Catena dell’Essere*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 147-150, 207-208, 260-261, 288-290.

riscontrare un uso filosoficamente rilevante del termine “vuoto”, in rapporto a questioni estranee alla considerazione della fisica (come quelle ad esempio relative allo «spazio assolutamente vuoto» o alla consistenza materica dell’«etere»)⁴. Esso ricompare, in effetti, solo a distanza di anni, ne *La metafisica dei costumi*, l’ultimo dei grandi scritti, quello che in un certo senso ne completa l’opera: all’interno di un paragrafo volto a stabilire il «titolo razionale dell’acquisto» sul piano giuridico (Parte I, Cap. II, §15), in cui, tra le varie situazioni ipotizzate, compare infine quella che potremmo definire come specifica della colonizzazione, dove il contatto tra popoli di differente livello di cultura vede gli autoctoni nella necessità di difendersi da quelli che, arrivando da lontano (spesso da oltremare), intendono imporre loro con ogni mezzo, anche violento o ingannevole, un’«unione civile e politica»⁵, e non esitano a giustificare l’indebito «acquisto del suolo» con l’argomento dell’«orrore del vuoto», proprio della natura. Un argomento ipocrita, oltre che un caso evidente di proiezione del timore umano, che il filosofo non ha esitato a bollare nella fattispecie come gesuitico, perché giustificatorio di un abuso, e tuttavia non poteva essere ai suoi occhi destituito in assoluto di senso, considerato il richiamo (seppure dettato da un interesse fraudolento) all’idea di uno «scopo della creazione» che egli stesso aveva esaminato, con notevole impegno, nell’Appendice della terza *Critica*.

Certo, qualcuno potrebbe osservare: un conto è segnalare che, se non supponessimo un simile «vuoto della creazione» (in cui gli uomini non si sono limitati a galleggiare come in assenza di gravità, giacché esso ha rappresentato il varco di uscita dallo stato di natura), dovremmo dedurne che la storia umana si è svolta nel solco di quella naturale, senza possibilità di costituire un processo orientato a compiersi in maniera libera (ma per questo anche drammaticamente tortuosa), facendo apparire indebita la stessa attribuzione di una storia al genere umano; un altro è riflettere su come la realizzazione dello «scopo della creazione» preveda, tra l’altro, che tutti gli spazi della Terra finiscano per essere in ultimo «splendidamente abitati». Qualcosa che in verità possiamo anche assumere come un dato acquisito, considerato che il nostro pianeta è andato ineluttabilmente incontro nel tempo a un

⁴ Vedi I. KANT, *Handschriftlicher Nachlaß, Mathematik - Physik und Chemie. Physische Geographie*, in AA XIV, pp. 460 (58) e 443 (50).

⁵ Per questa e le successive citazioni vedi ID., *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in AA VI, p. 266; trad. it. *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2001⁴, p. 81.

processo di saturazione, con l'occupazione di ogni suo spazio abitabile e il conseguente insorgere di problemi di convivenza. Problemi che neppure sarebbero sorti se, diversamente, la sua superficie fosse stata sconfinata e gli uomini avessero potuto vivere ognuno per suo conto, insediandosi sempre e ovunque come se fossero i primi. Mentre in realtà non vi è luogo in esso che non sia abitato da qualche popolazione e che non sia stato oggetto per questo di contesa; spesso conclusasi con l'assoggettamento di coloro che, meno attrezzati sul piano della cultura (da intendere qui in un senso tecnico, tale da comprendere, oltre al livello delle conoscenze, quello dell'organizzazione statale e della capacità militare), hanno finito per essere sottomessi da quelli maggiormente evoluti (e per questo anche più agguerriti), in grado di elaborare una più ambiziosa rappresentazione di sé e una gerarchia dei fini in accordo con la propria visione del bene.

Non è nostra intenzione, ora, chiarire subito come le due cose – il vuoto che gli uomini hanno da colmare idealmente mediante il proprio sviluppo come genere e quello riempito materialmente dagli insediamenti dei diversi popoli – possano stare davvero insieme. Di questo ci si occupa in maniera diffusa nel terzo capitolo del libro. Ci limitiamo per il momento a osservare che l'argomento del «vuoto della creazione», che fa da premessa all'idea dell'eccentricità dell'uomo, si integra di fatto nella riflessione kantiana con quello dell'inevitabile scomparsa del vuoto, conseguente al processo di antropizzazione che si manifesta primariamente con l'occupazione di ogni luogo inabitato del pianeta. Tanto l'uno è necessario a pensare che gli uomini dispieghino liberamente le proprie «disposizioni naturali», imprimendo un determinato senso di marcia alla storia, quanto l'altro è utile a raffigurare il fatto – divenuto perfino scontato in un'epoca in cui le esplorazioni spaziali invitano a chiedersi se vi siano altre forme di vita intelligente nell'universo – dell'avvenuta diffusione degli uomini in ogni angolo della Terra (che, a dispetto della sua grandezza, ha un'estensione determinata) e del processo di appropriazione-espropriazione che ne consegue.

Nel trovare un comune riferimento nel disegno della provvidenza (termine, come vedremo, usato senza troppa parsimonia dal filosofo, con pericolose sovrapposizioni con quello di "natura"), sono questi argomenti a fornire le premesse – l'una logica, l'altra fattuale – di una riflessione lunga di anni che, muovendo dallo sforzo di definire l'immagine dell'uomo come la creatura destinata a dispiegare le proprie capacità come nessun altro «essere organizzato» di natura, finisce necessariamente per occuparsi della determinazione delle condizioni

culturali, sociali, morali e politiche conformi a tale progresso, rispondenti a un «quadro di riferimento condiviso da tutti» (fatto di idee, principi e valori) – per dirla con Charles Taylor –, che allora appariva inoppugnabile nella sua razionalità, ma successivamente si è logorato ed è divenuto «problematico» nel mondo moderno (dove ancora se ne possono rintracciare molteplici versioni) fino a non costituire più «l'orizzonte di un'intera società»⁶. Condizioni, ripetiamo, volte a consentire una forma ordinata di sviluppo, individuale e collettivo, diretto secondo Kant dalla facoltà regina della ragione. La quale, per un verso, non ponendo «limiti ai suoi progetti», non procede solo per «tentativi» giacché si avvale per lo più di «esercizio e di istruzione»⁷, e per l'altro si rappresenta fondamentalmente come libera, impegnata com'è a realizzare un progetto di affrancamento globale dalla natura e insieme di affinamento che possiamo riferire al concetto di destinazione, nel duplice senso (naturale e morale) in cui l'ha concepito il filosofo.

A ben considerare, se Kant ha impiegato il termine “vuoto” in quella duplice accezione, è per richiamare l'attenzione su due generi di limite che impediscono agli uomini vuoi di dire compiuta, quando che sia, l'opera di perfezionamento (perché, se ciò accadesse – come non sfuggì al giovane Schelling⁸ – essi uscirebbero dalla storia, una volta divenuti qualcosa di qualitativamente diverso rispetto a prima), vuoi di affermare senza freni il proprio arbitrio e usare violenza nei confronti dei propri simili (la cui semplice esistenza detta condizioni restrittive all'esercizio della libertà, dal punto di vista individuale come collettivo).

⁶ Vedi C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; trad. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 31.

⁷ Vedi I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in AA VIII, pp. 18-19; trad. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 31.

⁸ «Così, per altro riguardo, il fatto che abbiamo una storia è opera della nostra limitatezza. Perché se avessimo adempiuto tutto il nostro compito e realizzato l'assoluto, per ciascun individuo e per tutto il genere non ci sarebbe altra legge che quella della sua natura compiuta, e quindi cesserebbe ogni storia [...]» (F.W.J. SCHELLING, *Abhandlung über die Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insbesondere, ob eine Philosophie der Geschichte möglich sei (Aus der allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur im Philosophischen Journal von den Jahren 1797 und 1798)*, in *Schellings Sämmtliche Werke*, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, Cotta'scher Verlag, Stuttgart-Augsberg 1856-1861 (d'ora in avanti citato con la sigla SW), Bd. I,1, p. 473; trad. it. *Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, in *Criticismo e idealismo*, a cura di C. Tascioli, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 109).

Il che ci fa intendere perché egli non abbia concepito tale termine in maniera esclusivamente negativa, nella convinzione che il permanere del vuoto comporti il sussistere nel tempo di margini di miglioramento della condizione umana, così come la sua eliminazione determini quello stato di prossimità che impone agli uomini di entrare in contatto tra loro e adottare un regime di obbligazioni reciproche statuite dalla legge. Tale perciò da favorire l'instaurarsi di relazioni che – una volta disciplinate dal diritto e sorrette dal progressivo «discernimento etico» – possono essere di stimolo allo scambio e al guadagno reciproci, realizzando in tal modo quell'ideale di *doux commerce* che già Montesquieu aveva associato ai «costumi gentili (*moeurs douces*)»⁹.

Così, è dopo aver assegnato valore prospettico alla parola “vuoto” perché il mero fluire del tempo potesse trasformarsi nel processo di graduale sedimentazione e accumulazione della storia in vista di un «costante progresso verso il meglio» (che sarebbe riduttivo intendere secondo un criterio meramente quantitativo di comparazione), che Kant ne ha rimarcato in seguito il significato spaziale (non geografico ma fisico), perché gli uomini evitassero di riferirsi alla Terra come a un corpo di estensione infinita. Ed è appunto pensando che i suoi territori non possano restare per sempre «vuoti di abitanti civili (*an gesitteten Eimwohner sonst menschenleer geblieben*)»¹⁰ che egli ha posto l'accento sulla necessità di istituire uno «stato di pace, fra uomini che vivano uno accanto all'altro»¹¹. Uno stato che egli ha inteso come opposto allo «stato di natura (*status naturalis*)», accostato allo «stato di guerra» in cui la «minaccia» delle ostilità – in maniera non dissimile da come pensava Thomas Hobbes – aveva gravato penosamente sugli uomini. E che pure andava collocato a suo parere dentro il perimetro della storia, sebbene nella sua propaggine futura; così come al suo interno, all'altro estremo, andava collocato lo stato di guerra che per un verso segnò l'origine della storia, quale «storia della libertà dal male»¹², e per l'altro rendeva ancora precarie nel presente le relazioni tra gli Stati.

⁹ Cfr. A.O. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests. Polical Arguments for Capitalism befor his Triumph*, Princeton Univesity Press, Princeton 1977; trad. it. *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 49.

¹⁰ Vedi I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 266; trad. it. p. 81.

¹¹ Vedi ID., *Zum ewigen Frieden* (1795), in AA VIII, pp. 348-349; trad. it. *Per la pace perpetua*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 169.

¹² Vedi ID., *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), in AA VIII, p. 115; trad. it. *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 109.

A tal riguardo, non possiamo fare a meno di pensare che l'imporsi del tema della storia all'attenzione del filosofo non abbia risposto solo all'esigenza astratta di dare veste concettuale al corso globale degli eventi (che solo da un punto di vista pratico eccedono la loro determinatezza, nella misura in cui sono compresi all'interno di una linea di sviluppo che investe la stessa identità di quanti vi concorrono). Lungi, infatti, dal volersi immergere in questioni attinenti lo statuto della conoscenza storica, di tipo eminentemente empirico, Kant ha rivolto in prevalenza il proprio interesse a una considerazione della storia orientata alla determinazione del fine, e pertanto interessata a trasmettere l'idea di una responsabilità collettiva, in rapporto a un compito che può essere assolto unicamente dal genere umano per l'evidente impossibilità dei singoli individui di adempierlo in toto. Del resto, non è per farne l'oggetto adeguato di una particolare forma di conoscenza che Kant ha declinato la storia al singolare come una *Weltgeschichte*, la cui forza irradiante – nella versione affermatasi nella cultura occidentale – avrebbe dovuto investire anche quei popoli che ne erano ancora ignari (e di cui possiamo ritenere esemplare il «caraibico», citato come campione d'inerzia nell'*Antropologia*). Una storia declinata al singolare appunto perché «cosmopolitica», stretta dalla necessità di compiere il passo decisivo in direzione di quello «stato di pace» concepito come idoneo a garantire le «condizioni della ospitalità universale»¹³, che costituisce di fatto la risposta kantiana al problema delle barriere sorto con l'eliminazione del vuoto. Ma, per questo, una storia in cui deve prevalere l'aspetto della prospettiva, formulata in maniera coerente con una rappresentazione del passato definita da alcuni passaggi capitali (di cui il primo e più importante è proprio quello «dalla tutela della natura allo stato di libertà» che trova una felice immagine nell'«uscita dell'uomo dal paradiso» narrata dalla Sacra Scrittura)¹⁴ posti alla base dei due problemi presentati come «i più importanti» dal filosofo: quelli del raggiungimento di «una società civile che faccia valere universalmente il diritto» e della definizione di «un rapporto esterno tra gli Stati secondo leggi»¹⁵, in grado di offrire uguale garanzia di stabilità all'interno di una situazione messa in movi-

¹³ Vedi ID., *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 357; trad. it. p. 177.

¹⁴ Vedi ID., *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, cit., p. 115; trad. it. p. 109.

¹⁵ Vedi ID., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, cit., pp. 22 e 24; trad. it. pp. 34 e 36.

mento da una rivalità industriosa. E, ancora, una storia che stenteremmo a comprendere, nella lettura che egli ne ha dato, se trascurassimo di considerare quelle abbiamo chiamato “le premesse antropologiche” della sua riflessione. In cui il «lavoro» e la «discordia» appaiono elementi complementari e parimenti influenti nell’avviare un processo che non si configurerebbe in tal modo (agli occhi di chi ha cercato di rappresentarlo e afferrarlo nella sua essenza) se non fosse alimentato dalla risorsa inesauribile dell’agire.

Da questo punto di vista, si può comprendere perché la ricognizione del panorama filosofico settecentesco, operata nel primo capitolo, funga da necessaria premessa all’esame della riflessione kantiana sulla storia. Dove non solo la centralità del tema dell’agire – riscontrabile nel pensiero dei maggiori esponenti della cultura filosofica europea del Settecento – conferma la particolare attenzione per una modalità dell’essere umano intesa come rivelatrice di una disposizione originaria destinata a distinguerlo dalla restante natura (sia che si rappresenti quest’ultima come l’habitat in vivono i diversi «esseri organizzati» di cui egli poté essere dapprima compagno nella creazione, sia che la si identifichi con la condizione primitiva in cui fu immersa allora la sua stessa vita, prima che avesse origine dal male la storia della libertà). Ma dove la conseguente immagine dell’uomo, raffigurato appunto come attivo e in rapporto di accesa competizione con i suoi simili, si definisce in parallelo – e non poteva essere altrimenti – con quella dell’ambiente sociale connotato da operosità e antagonismo che fa da sfondo all’intera rappresentazione della storia.

Per questo, possiamo dire da subito che l’asimmetria evidenziata da Kant ne *La metafisica dei costumi* (tra popolazioni arretrate di altri continenti e i civili europei, capaci di giustificare forme violente o capziose di impossessamento fuori dai suoi confini che non sarebbero stati disposti ad ammettere all’interno dei propri) sia diretta conseguenza del modo in cui egli ha descritto l’avvio della storia, in stretta connessione con una definizione dell’identità dell’uomo conforme alle attese, di cui è carica la stessa idea di destinazione. Un’identità complessa e nella sostanza ancipite, sintetizzata dalla distinzione kantiana tra *homo sensibilis* e *homo intelligibilis*, che ha in sé un elemento d’irrisolvibile contrasto volto a disporre tendenzialmente al miglioramento chi, accompagnato ormai da una sotterranea percezione di vuoto, si sforza di colmarla nella forma di un agire che è motivo di orgoglio (in rapporto al risultato) e insieme occasione di intima contentezza (in rapporto alla capacità di applicazione).

È un fatto che, da spazio lasciato aperto alla libertà umana dalla previdente natura, il vuoto ha finito per accompagnare la vita degli uomini civilizzati (non solo nella visione che ne ha dato il filosofo) come una costante minaccia, esponendoli a quello stato di noia da cui sono invece immuni i selvaggi che, proprio perché capaci di confidenza con la natura, non provano alcun avvilitamento per la propria indolenza, ma soprattutto non legano il senso della propria vita a quanto riescono a realizzarvi in maniera laboriosa. Ugualmente, è un fatto che, pur suscitando una sottile invidia nei primi, i secondi non potessero avere alcun ruolo nella storia del genere umano che gli altri si sono fatti carico di rappresentare anche per loro (indebitamente, possiamo dire). Non ultimo, facendo leva sulla fede in una determinata religione storica, non a caso rivelata. La quale, oltre ad avere alle spalle una vicenda più che millenaria, ricca di luci e ombre, descritta in maniera succinta e senza risparmio di critica, poteva vantare il merito per Kant di aver insegnato – per bocca di Cristo, quale «idea personificata del principio buono»¹⁶ – che «l'uomo può diventare un uomo nuovo solo mediante una specie di rinascita, simile a una nuova creazione (*Vangelo di Giovanni*, III, 5; cfr. *Mosé*, I, 2) e a causa di un cambiamento di cuore»¹⁷. (Nel che possiamo rinvenire la traccia della sua educazione di stampo pietistico).

In effetti, includere la religione cristiana nella riflessione kantiana sulla storia è operazione non dubbia ma certamente rischiosa, che dunque esige cautela. Non è però richiamando il ruolo (indiscutibile, e per nulla repressivo) svolto da essa in passato, ossia per la «potente azione che la fede ha esercitato nella storia», quale può essere colto – come affermava Jaspers – nel «necessario significato esistenziale» della rivelazione¹⁸, che intendiamo giustificare tale inclusione. È infatti in un discorso rivolto al presente ma orientato fondamentalmente al futuro che Kant ha considerato la religione in una forma che, senza fare a meno di riferirsi a una Chiesa, deve manifestare la sua autentica vitalità nello sforzo collettivo di uscire dallo «stato di natura etico»: per istituire quello «stato etico-civile» che, senza interferire con quello

¹⁶ Vedi ID., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in AA VI, p. 60; trad. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1980, p. 381.

¹⁷ Vedi *ivi*, p. 47; trad. it. pp. 369-370.

¹⁸ Vedi K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper-Verlag, München 1948; trad. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970, p. 28.

«giuridico-civile»¹⁹, risponde a un'esigenza di moralità da cui quest'ultimo (forte dello strumento della coercizione) non ha da temere danno ma solo attendersi beneficio.

Di conseguenza, per quanto il filosofo abbia concepito il corso della storia come se fosse diretto a migliorare le condizioni materiali di vita e a perfezionare l'ordinamento statale secondo «i principi razionali del diritto», non possiamo concluderne che egli ne abbia concepito il compimento esclusivamente sul piano giuridico. Farlo, significherebbe dimenticare, senza averne troppa consapevolezza, che Kant ha sì declinato il tema della speranza in un senso politico (di qui anche la modernità del suo pensiero) ma senza rinunciare a quello religioso. Non sono state peraltro ragioni di convenienza a mantenere una simile attenzione per la religione, che da filosofo ha ritenuto di poter trattare unicamente *nei limiti della semplice ragione*. E dunque avendo a cuore la possibilità del «risollevarsi (*Wiederaufstehen*)»²⁰ degli uomini dal male al bene (una sorta di resurrezione in vita), cui si connette il darsi di una «comunità etica», adeguata al concetto di «un popolo di Dio» sottostante a leggi morali che sono altresì «comandi di un legislatore comune»²¹. Né è stata l'idea di non poter dare altra risposta alla questione della felicità, che altrimenti sarebbe stata penalizzata dal rigore del suo modo di pensare. Per questo, senza nulla togliere all'importanza di quei due problemi (rispondenti, a diverso livello, alla medesima necessità di trasformare il conflitto rovinoso in una competizione produttiva), in rapporto all'urgenza della soluzione, non siamo convinti che essi fossero per lui gli unici. Quasi che egli avesse inteso stabilire unicamente il giusto rapporto tra rivoluzione (la frattura che aveva segnato la storia) e riforma (una strategia di lungo termine, nel solco di una rinnovata continuità), sul piano di una politica sempre più informata al principio della pubblicità. E non avesse cercato di precisare anche quello inverso, tra riforma (un esercizio di virtù) e rivoluzione (un cambiamento interiore, di prospettiva), sul piano di una morale impegnata a fornire le basi di una «comunità» o «società etica» avente il proprio «principio di unione nella virtù»²².

Su tale questione, come sappiamo, Kant si è soffermato in una

¹⁹ Vedi I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., pp. 95-96; trad. it. pp. 420-421.

²⁰ Vedi *ivi*, p. 45; trad. it. p. 367.

²¹ Vedi *ivi*, pp. 98-100; trad. it. pp. 424-425.

²² Vedi *ivi*, pp. 93-95; trad. it. pp. 417-419.

densa pagina della *Religione*²³. Per dire sostanzialmente che l'«obbedienza alla legge» (ogni regola che non ammetta deroghe, e per questo assolutamente vincolante), così come la «decisione ferma e abituale di compiere il proprio dovere», può essere frutto di una «lunga abitudine», ossia di un lavoro prolungato nel tempo e attuato con «riforme gradualità» della condotta: ciò che descrive propriamente la storia dei costumi, mostrando come, intervenendo sulle massime, ci si sforzi ineluttabilmente di passare «dalla tendenza al vizio alla tendenza opposta». Ma può essere anche frutto di una «rivoluzione dell'intenzione», che porta gli uomini a diventare buoni «non solo legalmente ma anche moralmente». Così da essere «graditi a Dio» in un modo che contrasta con quello imposto dal «falso culto di Dio nella religione statutaria»²⁴, richiedente l'osservanza di quegli «statuti» che il «giudizio morale puro» non può che ritenere «arbitrari e accidentali». Ma appunto per questo, in definitiva, invita a dare una prova tangibile dell'esistenza di Dio, in un senso «morale» che possiamo intendere, a questo punto, come concepito dal filosofo in maniera «cosmica» piuttosto che puramente scolastica o tecnica. Lo stesso, pensiamo, che ha suggerito a Kant la domanda che chiude idealmente il testo dell'*Idea*. Immaginabile solo nel contesto di una tradizione di pensiero che da tempo, ormai, aveva smesso di considerare il genere umano e la sua storia come diretta espressione dell'ordine cosmico – nella convinzione che nulla valesse il suo splendore di fronte alla voragine aperta dal «vuoto della creazione» –, essa chiede in senso retorico, lasciando perciò più di uno stretto varco alla speranza:

A cosa serve, infatti, lodare la magnificenza e la saggezza della creazione nel regno naturale, privo di ragione, e raccomandarne lo studio, quando la parte del vasto teatro della suprema saggezza che contiene il fine di tutto questo – la storia del genere umano – deve restare una permanente obiezione in contrario, la cui vista ci costringe con disgusto a distogliere lo sguardo da essa e, poiché disperiamo di trovarvi mai un compiuto disegno razionale, ci induce a riporre la speranza di quest'ultimo solo in un altro mondo²⁵?

²³ Vedi *ivi*, pp. 46-47; trad. it. p. 369.

²⁴ Vedi *ivi*, p. 167; trad. it. p. 497.

²⁵ *Id.*, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, cit., p. 30; trad. it. p. 42.

INDICE

Introduzione	9
Le confluenze sulla storia	19
La cornice antropologica della riflessione kantiana sulla storia	63
Le prospettive della storia: tra politica e religione	167
Indice dei nomi	319

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di novembre 2016