

TRA COSMOPOLITISMO E NAZIONALISMO: IL FEDERALISMO IN KANT

Ritengo necessaria una breve premessa, prima di entrare in contatto con l'autore che ci farà da guida in questa riflessione dedicata al tema del cosmopolitismo e del nazionalismo: Immanuel Kant. Vorrei partire con alcune riflessioni intorno all'idea di nazione, la quale ha conosciuto nella storia momenti di grande fervore, altri di disinteresse o addirittura di fastidio e di rifiuto. In generale l'Ottocento può essere definito "il secolo delle nazionalità", mentre il Novecento, soprattutto nella sua prima parte, pare dominato da un interesse di tipo opposto. Socialismo e liberalismo esprimono bene, sul piano ideologico, la realtà storico-sociale che è andata imponendosi nel secolo appena trascorso, proiettata sul piano internazionale piuttosto che sul piano nazionale e locale. L'esito dei conflitti, prodotti da queste ideologie, e l'evoluzione socio-economica della società occidentale ha, in effetti, condotto verso un mondo 'globalizzato', dove ogni aspetto della vita umana è interconnesso al punto da poter essere governato soltanto da organismi sopranazionali, dei quali è possibile notare negli ultimi anni la proliferazione e il potenziamento della loro capacità di intervento, pur tra molte resistenze.

A questa realtà aperta alla globalizzazione, che sembra realizzare a livello storico-politico l'ideale del cosmopolitismo così a lungo coltivato da parte degli intellettuali e dei filosofi dei secoli diciassettesimo e diciottesimo, si contrappone, particolarmente nel resto del mondo che vive al di fuori o ai margini della cosiddetta civiltà occidentale, una endemica situazione di conflitti causati da ragioni etnico-culturali, una situazione che sembra riprodurre "in grande" la realtà storica dell'Europa medievale e premoderna. Questo dato di fatto sorprende noi europei e ci irrita, suscitando talvolta un atteggiamento di ironico distacco verso un'idea, quella di nazione, la quale ci appare antiquata, logora e tuttavia pericolosa, ambigua e infondata.

“Una nazione – osserva Karl W. Deutsch, per citare uno dei molti autori che si sono occupati del tema a partire dal secondo Dopoguerra, ed è bene qui ricordare un tedesco dopo che a lungo in Germania si era coltivata una specie di mistica della nazione– è un gruppo di persone unito da un errore comune relativo alle proprie origini e da una comune avversione contro i vicini”. Il sentimento nazionale sarebbe, in fondo, nient'altro e niente di più che una mistificazione, la quale serve a giustificare o anche a provocare sentimenti di aggressività e d'intolleranza verso gli altri popoli. Ma non è solo questo, tanto che subito dopo Deutsch corregge il tiro ed è costretto ad ammettere: “Ad onta del fatto che un jet possa attraversare in meno di un'ora l'intero territorio di una qualsiasi nazione europea e che uno dei tanti satelliti in orbita ci riesca in appena due minuti, ancor oggi il nazionalismo è una delle maggiori forze”¹.

¹ K.W. DEUTSCH, *Der Nationalismus und seine Alternativen*, Piper, München 1972, p. 12.

Ora, se la forza dirompente attribuita “ancor oggi” al nazionalismo fosse una prerogativa delle altre parti del mondo, dell’Asia e dell’Africa, come è a tutti noto, e tutt’al più sfiorasse soltanto l’Europa, riguardando la sua parte orientale non ancora ben integrata (mi riferisco ai paesi della Ex-Jugoslavia e dell’Ex-Unione Sovietica), si potrebbe forse ancora tranquillizzare la nostra coscienza inquieta e preoccupata, ponendo -come ogni buon intellettuale non si stanca di ripetere- il nazionalismo tra i sentimenti propri di una civiltà che si trova nei primi gradi del suo sviluppo e dichiarando che questo sentimento sarà gradualmente rimosso con il progredire del benessere economico e soprattutto della cultura, la quale allora mostrerà il dovere e i vantaggi della cooperazione e dell’integrazione tra i popoli. La realtà dell’Europa che si affaccia sul terzo millennio è, purtroppo, meno idilliaca e non è affatto immune dal morbo del nazionalismo violento. Per restare ai paesi aderenti alla Unione Europea, i movimenti separatisti non sono concentrati in piccole zone marginali, debole sopravvivenza di un passato turbolento, come può essere il caso degli Irlandesi o dei Baschi, ma investe quasi tutti i paesi europei, anche quelli che per primi si sono costituiti come entità politiche e che per secoli hanno goduto di una amministrazione centrale molto efficiente, come la Francia (si pensi alla Corsica o al *Midi* francese).

Il tema della nazione, e del nazionalismo che ne rappresenta la degenerazione o piuttosto forse la naturale evoluzione, è dunque ben attuale. L’insieme degli esempi che possono essere adottati e che sono sotto agli occhi di tutti, mettono a fuoco un aspetto, a mio avviso, tipico di questa idea: il suo forte impatto emotivo, la sua capacità di generare partecipazione ed entusiasmo, di evocare sentimenti. L’idea di nazione è un atto della volontà, ma insieme anche uno stato d’animo, un fatto della coscienza, il quale però sembra affondare le radici nel più profondo dell’animo umano ed essere in grado di muovere irresistibilmente all’azione, producendo eroi e martiri, suscitando odi, entusiasmi e fanatismo.

Potremmo, allora, chiederci se la nazione sia da intendere essenzialmente come idea o come sentimento; nel primo caso, come idea sarebbe qualcosa di razionale in qualche modo definibile, nel secondo, come sentimento sarebbe qualcosa di immediato e naturale, non chiaramente concettualizzabile. E’ più facile spiegare la coscienza della nazionalità in questo secondo senso; essa è, infatti, certamente un sentimento, un con-sentire in comune con altri che sono percepiti come parte viva di un tutto, del quale ogni singolo individuo è e si sente parte. Alla base vi è la condivisione di idee, valori, stili di vita e comportamenti, una condivisione che genera un processo di identificazione entro una comunità che assicura all’individuo quel bisogno di continuità della vita, quel persistere nell’esistenza che non appartiene all’essere individuale di ciascuno.

La nazione può essere intesa, in questo senso, come un’estensione dell’idea di famiglia. La nazione è una grande famiglia, della quale ogni membro è parte essenziale e che sussiste pur nel variare e nel venir meno di ciascuno dei suoi

membri. Nazione, patria, popolo: tre parole con etimologie diverse ma che vengono usate, a partire dalla fine del Settecento (dalla Rivoluzione francese) come sinonimi². E' una visione, questa, idilliaca, un po' utopica, molto retorica ed enfatica della nazione. E molto patriottismo, soprattutto nei momenti critici della vita dei popoli, ha fatto ricorso a questo tipo di sentimenti e di miti per alimentare il senso di sacrificio degli individui in favore della collettività e indurre all'eroismo. "Dulce et decorum est pro patria mori", si diceva già al tempo dei Romani ed è ripetuto ossessivamente come motto nei vari monumenti che ricordano le vittime delle guerre ottocentesche.

Ma se ci sforziamo di spiegare questo sentimento, chiarendone gli elementi costitutivi, non possiamo che trovarlo estremamente vago, incerto e ambiguo. Tanto evidente esso appare all'intuizione immediata, quanto difficile da spiegare in termini concettuali, e le difficoltà restano nonostante il ricorso alla bella, e variamente citata, definizione di nazione data nell'Ottocento dallo storico francese Ernst Renan, quale "plebiscito di tutti i giorni", che è pur sempre una metafora, per quanto suggestiva, un'immagine non un concetto³. Infatti, se vogliamo calare nella realtà questa ideae comprenderla nei suoi elementi costitutivi, non possiamo evitare di chiederci quali siano i confini geografici e umani di una nazione, fino a qual punto, cioè, e a quale parte della società si estenda il mio sentimento di com-partecipazione e di co-appartenenza, insomma quali siano i caratteri o i segni che mi permettono di riconoscere nell'altro un mio connazionale. La terra e il sangue (*Boden und Blut*): questa fu la risposta di un certo nazionalismo tardo ottocentesco (soprattutto tedesco)⁴; segni sarebbero una certa conformazione territoriale e geografica (si pensi alle guerre prodotte dal mito dei confini "naturali": il Reno, le Alpi), oppure l'appartenenza ad una popolazione etnicamente definibile (ecco il mito della purezza della razza con le sue tragiche conseguenze). Questo tipo di caratteri della nazionalità, che possiamo definire "materiali", sono privi, come si è dimostrato, di ogni giustificazione teorica, ma soprattutto si sono rivelati catastrofici sul piano

² E' nel corso del Settecento che l'idea di nazione si riveste di una valenza politica ed assume lo stesso significato di patria; cfr. F. CHABOD, *L'idea di nazione*, a cura di A. Saitta e E. Sestan, Laterza, Bari 1997, p. 61-62: "La nazione diventa la *patria*: e la patria diviene la nuova divinità del mondo moderno. Nuova divinità: e come tale *sacra*. E', questa, la gran novità che scaturisce dall'età della Rivoluzione francese e dell'impero". Una prospettiva diversa, che insiste sulla differenza tra l'idea di patria e l'idea di nazione, è quella proposta da M. VIROLI, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 5: "La distinzione riguarda la priorità dei due ordini di valori: per il patriota i valori principali sono la repubblica e il vivere libero che la repubblica permette; per il nazionalista, i valori supremi sono l'unità e la purezza culturale e spirituale di un popolo". Il Viroli vuol riproporre i valori e il linguaggio del patriottismo liberandolo dalle chiusure del nazionalismo, rivolgendosi alla "sinistra" la quale "ha quasi sempre lasciato alla destra il monopolio del linguaggio del patriottismo" (p. 19); cfr., particolarmente, l'ultimo capitolo (con il richiamo a importanti figure rappresentative del patriottismo democratico, quali Carlo Rosselli, Simone Weil, Benedetto Croce, Jurgen Habermas, Alasdair MacIntyre): *Epilogo. Patriottismo senza nazionalismo*, pp. 159-186.

³ Cfr. E. RENAN, *Che cos'è una nazione? E altri saggi*, a cura di S. Lanaro, Donzelli ed., Roma 1993, p. 20: "La nazione è dunque una grande solidarietà, costituita dal sentimento dei sacrifici compiuti e da quelli che si è ancora disposti a compiere insieme. Presuppone un passato, ma si riassume nel presente attraverso un fatto tangibile: il consenso, il desiderio chiaramente espresso di continuare a vivere insieme. L'esistenza di una nazione è (mi si perdoni la metafora) un plebiscito di tutti i giorni, come l'esistenza dell'individuo è un'affermazione perpetua di vita".

⁴ Cfr. N. MERKER, *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Editori Riuniti, Roma 2001.

storico e sono oggi improponibili alla nostra coscienza, almeno nella forma brutale in cui sono apparsi ad inizio secolo ventesimo.

Potremmo, forse con maggior successo, andare alla ricerca di segni distintivi della coscienza nazionale dall'aspetto più nobile ed elevato, chiamiamoli segni spirituali o etico-culturali: l'uso comune di una lingua, l'appartenenza ad una comune tradizione storica e culturale, una medesima religione, e così via; caratteri questi molto più seri e accettabili e che sembrano descrivere bene l'*ethos* di un popolo, il suo costituirsi e il durare nel tempo, anche non volendoli enfatizzare trasformandoli, come fece Hegel, nella "sostanza etica" di una civiltà o di uno Stato. Ma anche partendo da questi caratteri risulta difficile spiegare e comprendere in maniera unitaria le varie forme di nazionalità che si sono manifestate nel corso del tempo. Non è facile inquadrare entro questo contesto il senso patriottico degli Svizzeri, e non è un esempio di poco conto, dato che la nazione Svizzera ha costituito per l'intera Europa di fine Settecento e dell'Ottocento il modello di una autentica e solida formazione nazionale. Nella Svizzera non c'è né unità di lingua, né di religione, né in fondo di territorio, dato che i fiumi e i laghi della Svizzera appartengono a bacini idrografici diversi. E allora, data questa incertezza sul concetto, appare del tutto legittima la questione, da porre in questi termini: anzitutto la nazione esiste, è qualcosa di reale o è qualcosa di ideologico, una falsa coscienza, un mito, e in secondo luogo stabilire in quale rapporto essa si trova con le altre forme dell'organizzazione sociale umana.⁵

Sono molto numerosi gli interventi e le opere dedicate, oggi, al tema della nazione, un tema che qui possiamo soltanto sfiorare, ma che dobbiamo tuttavia mantenere sullo sfondo, se vogliamo chiarire il problema del rapporto tra nazionalismo e

⁵ Sull'incertezza e la difficoltà di una definizione del principio nazionale concordano quasi tutti gli studiosi. "Sappiamo di che si tratta –diceva già nell'Ottocento Walter Bagehot- se non ce lo si chiede precisamente, ma incontriamo una certa difficoltà a illustrarlo e a definirlo in poche parole"; la citazione è di Erich J. Hobsbawm (*Nazioni e nazionalismo dal 1870. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino 1991, p. 1), il quale, da parte sua, proprio per la difficoltà di darne una definizione diretta, prova a descrivere questo significato a partire dalle idee sulla nazione che si sono affermate tra gli intellettuali e nell'opinione pubblica. Insomma, non sapremo mai con esattezza che cos'è una nazione, ma possiamo conoscere con relativa precisione cos'è e cos'è stato il nazionalismo; e d'altronde non sono le nazioni che fondano il nazionalismo, ma al contrario è il nazionalismo che fonda e crea le nazioni. Di contro a questa posizione che tende a negare la realtà "ontologica" delle nazioni, sta il tentativo di una rivalutazione delle nazionalità come fatto culturale, perfino etnico, che non sfocia necessariamente nella rivendicazione politica; cfr. A. D. SMITH, *Le origini etniche delle nazioni*, Il Mulino, Bologna 1992. Il rapporto nazioni-nazionalismo è completamente rovesciato da Smith rispetto a Hobsbawm. La nazione è prima del nazionalismo, è qualcosa di solido e duraturo, costituito di memorie, miti e di idee collettive che formano l'identità culturale (e che Smith definisce, a mio parere un po' ambigualmente, anche etnica) delle comunità umane.

cosmopolitismo.⁶ Anzitutto, è da sottolineare una diversità non solo di accento ma anche di contenuto tra idea di nazione e nazionalismo; la nazione sarebbe qualcosa di oggettivo, di reale, denotando un insieme di rapporti etnico-culturali che legano e tengono unita una certa comunità umana; il nazionalismo indica piuttosto il momento ideologico o politico, significando lo sforzo di trasformare la realtà storico-sociale della nazione in un organismo politico particolare, in uno stato⁷. Ma questa accezione, in fondo neutrale, del nazionalismo non basta ad esprimere tutte le sfumature presenti nel concetto. Noi vi percepiamo, infatti, un tono sgradevole, che deriva probabilmente da un significato negativo che associamo al concetto, tendiamo cioè a considerare il nazionalismo una forma di degenerazione o di distorsione dell'idea nazionale e lo associamo ad atteggiamenti di aggressività, di chiusura e di esclusione; ogni buon nazionalista, in effetti, si presenta come difensore di una sola idea di nazionalità, la sua, ma nello stesso tempo si rivela quale nemico di tutte le altre. Lo spazio concettuale disegnato dal nazionalismo pare coincidere senza residui col concetto di cosmopolitismo; l'essenza di un popolo (o di una nazione) è senz'altro identificata con l'essenza stessa dell'umanità, ed è questo processo di identificazione di un popolo (di una parte dell'umanità) con l'intero genere umano che conferisce al nazionalismo la sua forza dirompente e la sua carica aggressiva.

Ne fornisce un esempio indiscutibile uno dei libri fondamentali scritti su questi argomenti e composto nel periodo del massimo trionfo-scontro tra i nazionalismi: *Cosmopolitismo e stato nazionale* di Friedrich Meinecke. Vi troviamo, fin dalla prefazione (in particolare nella terza, scritta il 19 marzo 1915), l'ideologia di base che ispirò la prima guerra mondiale (e che ricorreva in forme simili nella propaganda di

⁶ Cfr. E. GELLNER, *Nazioni e nazionalismo*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 3: "Il nazionalismo è anzitutto un principio politico che sostiene che l'unità nazionale e l'unità politica dovrebbero essere perfettamente coincidenti". Contro questa coincidenza di nazione e nazionalismo, con la prevalenza assegnata a quest'ultimo termine (sulla linea dell'interpretazione di Hobsbawm), reagisce una parte della cultura italiana, particolarmente di sinistra. Si veda, ad esempio, la Prefazione di Gian Enrico Rusconi alla traduzione italiana del saggio di Gellner, tesa a confutare l'equiparazione tra nazionalismo e stato totalitario che sembra emergere dalle pagine dell'autore inglese; a tale proposito, si citano le esperienze, per lo più trascurate, del nazionalismo "liberale" inglese o del nazionalismo "repubblicano francese (cfr. pp. XIV-XV). Per la verità Gellner non nega in assoluto la realtà del patriottismo come vincolo di lealtà che assicura la persistenza dei gruppi umani, ma si volge a studiare quella particolare forma di patriottismo, che ne è la degenerazione e diviene dominante in certe situazioni sociali, e particolarmente nell'età moderna. Silvio Lanaro assume, invece, "nazione" e "patria" (e dunque nazionalismo e patriottismo) come due aspetti diversi ma integranti di una comunità umana, di cui la nazione rappresenta l'organizzazione politica, la patria invece la componente oggettiva e naturale; cfr. S. LANARO, *Patria. Circumnavigazione di un'idea controversa*, Marsilio, Venezia 1996, pp. 14-15. Contro Hobsbawm e Gellner, anche Lanaro difende una concezione realistica della nazione (anche se preferisce parlare di patria piuttosto che di nazione) come sede delle affinità, consonanze, parentele ideali e culturali che danno un senso al vivere sociale. Significativa, a questo riguardo, la conclusione del saggio di Lanaro affidata alle parole di Piero Calamandrei, uno dei padri fondatori dell'Italia repubblicana: "La patria (è) ... questo senso di vicinanza e di intimità che permette in certi momenti la confidenza e il tono di amicizia tra persone che non si conoscono, di educazione e di professione diverse, e che pure si riconoscono per qualcosa di comune e di solidale che è più dentro" (P. CALAMANDREI, *Diario 1939-1945*, vol. II, Firenze 1982, p. 154). "Una rinuncia a tutto questo - commenta Lanaro- non sembra davvero un buon affare" (p. 152)

⁷ cfr. H. KOHN, *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, tr. it. di P. Vittorelli, La Nuova Italia, Firenze 1956, p. 23: "La nazionalità non è quindi solamente un gruppo tenuto insieme e animato da una coscienza comune, ma è anche un gruppo che cerca di trovare la sua espressione in ciò che considera come la forma più elevata di attività organizzata, uno stato sovrano. Finché una nazionalità non è in grado di raggiungere questa perfezione, si soddisfa con qualche forma di autonomia o di organizzazione prestatale, che tende sempre, tuttavia, ad un certo momento, al momento della 'liberazione', e svilupparsi in uno stato sovrano. Il nazionalismo esige lo stato nazionale; la creazione dello stato nazionale rafforza il nazionalismo".

tutti i paesi belligeranti): "Questa guerra, che farà di noi definitivamente un popolo universale, ha dato forme nuove al duplice ideale, di cosmopolitismo e di stato nazionale, che ha sempre brillato innanzi alla nazione tedesca, da quando fu assunta a nuova vita storica. Passato, presente e avvenire urgono oggi insieme nell'anima nostra"⁸. "Popolo universale" sono definiti i Tedeschi con un'espressione certamente vaga e ambigua, ma che nel clima del periodo aveva un significato molto preciso: il popolo tedesco compendia in sé l'essenza, il meglio dell'umanità ed ha per questo suo carattere il diritto di guidare gli altri popoli, di imporsi su di essi e di dominarli. E non è un caso che a questa immagine del tedesco 'popolo universale' segua l'evocazione degli "alti spiriti del passato che, invisibili, accompagnano e benedicono la nostra lotta"⁹.

Naturalmente, dalla parte opposta, si sostenevano tesi opposte e con pari diritto¹⁰. E in Italia si tendeva, in quegli anni di guerra, a recuperare contro il "primato" dei Tedeschi proclamato da Fichte, un altro tipo di primato di ordine morale e culturale piuttosto che materiale, come quello proclamato da Vincenzo Gioberti¹¹, sia pure in un contesto di difficoltà e di autocritica da parte di una cultura, quella italiana, che in ambito filosofico era fortemente suggestionata dall'idealismo e dai modelli tedeschi¹². Più diretta, invece, e senza tentennamenti, era la rivendicazione da parte dei Francesi della missione storica affidata alla Francia nella sua guerra contro la Germania. Significativo è il confronto del testo di Meinecke sopra riportato con la seguente citazione di Xavier Lèon, tratta dalla Prefazione al primo volume su Fichte e scritta nel luglio 1914, allo scoppio della guerra. Il concetto fondamentale è ancora quello del "popolo universale", destinato ad una missione storica in favore dell'intera umanità, missione storica che ora, però e con argomenti altrettanto plausibili di quelli

⁸ F. MEINECKE, *Cosmopolitismo e stato nazionale. Studi sulla genesi dello stato nazionale tedesco*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1975, vol. I, p. VIII.

⁹ Ivi, pp. VIII-IX.

¹⁰ Sulla retorica patriottica in Francia al tempo della prima guerra mondiale, cfr LANARO, *Patria. Circumnavigazione di un'idea*, cap. II: *Tutte le patrie possibili. La Francia in guerra*, pp. 59-135.

¹¹ Cfr. G. MAGGIORE, *Gioberti e Fichte*, Fratelli Treves, Milano 1919, p. 53: "Trionfi insomma Fichte profeta con i trionfi della nuova Germania, da Lipsia in poi, ma sarà gloria effimera, se altra mai. Né i Tedeschi potranno dire in ogni tempo: torniamo a Fichte, senza arrossire (forse non è lontano il giorno) e senza aver prima riscato quanto di ripugnante sfigura il suo pensiero. Noi, all'incontro, con composta alterezza, proclameremo sempre il ritorno a Gioberti, poiché egli non un'Italia di un certo tempo e di una certa storia volle annunciarci, ma l'Italia di ogni tempo, di quella storia ideale eterna che non sa tramonti. L'Italia del Gioberti è l'Italia dello spirito, che si fa in noi prima che fuori non modello definitivamente scolpito ma testamento sempre aperto di che noi siamo gli esecutori". Il saggio di Giuseppe Maggiore è scritto, probabilmente nel 1917, perché accenna alle vittorie tedesche nella guerra contro l'Italia e pare, a volte, rassegnato ad assistere alla vittoria degli Imperi centrali.

¹² Cfr. altri due saggi sullo stesso tema, scritti negli stessi anni della guerra da parte di Adolfo Faggi e da Giuliano Balbino, i quali, per la verità rifiutano ogni tipo di primato, sia quello rivendicato da Fichte, accusato di essere una deformazione e una caricatura dell'idealismo, sia quello di Gioberti, accusato di essere dogmatico e clericale, e si appellano semmai a Mazzini: A. FAGGI, *Il Primato del Gioberti e i Discorsi alla nazione tedesca del Fichte*, Estratto dalla "Rivista di Filosofia", anno VII, n. 5 (ott.-dic. 1915); G. BALBINO, *Il primato d'un popolo (Fichte e Gioberti)*, F. Battiato, Catania 1916. Si veda, in quest'ultimo saggio, l'esaltazione e insieme la critica alla filosofia tedesca: "La concezione della divinità immanente nella vita dei soggetti è stata ed è una bella e forte affermazione dell'idea di umanità: il sacro diritto di ogni popolo all'esistenza, il dovere della solidarietà universale, trovano in questa concezione una necessaria dimostrazione, un fondamento incrollabile, che non si trova invece nel razionalismo naturalistico francese. Ma l'errore dogmatico che trasfigurerò, nell'illusione tedesca, una concezione filosofica in una sacra gnosis religiosa, smenti anche l'idea di umanità, subordinandola ad un privilegiato diritto divino del Deutschland, al sogno folle di un teocratico dominio su tutto il mondo" (pp. 123-124).

usati da Meinecke, viene assegnata ai Francesi, paradossalmente da parte di un intellettuale che ha dedicato tutta la sua vita allo studio di Fichte, il quale fu, a sua volta, il principale responsabile di questa identificazione tra nazionalismo e cosmopolitismo compiuta in favore del popolo tedesco¹³: "Sono ancora i Francesi che, al ricordo e all'appello dei loro antenati della Rivoluzione, si sono trovati ad essere i portatori del fuoco sacro: senza pedanteria, si sono spontaneamente sollevati di slancio per respingere l'aggressore dello loro patria e, davanti all'universo oppresso, hanno ancora una volta simboleggiato la libertà in pericolo, sono stati ancora una volta, con la loro vittoria, gli annunciatori di una era nuova: nel 1789 essi avevano dato la loro vita per la conquista dei diritti dell'uomo e del cittadino; nel 1914 hanno versato il loro sangue per la difesa del diritto dei popoli"¹⁴.

Questa forma 'sacra' di nazionalismo affermata da Meinecke e da Léon, i quali investono la loro nazione di una missione 'salvifica' rivolta all'intero genere umano, è evidentemente, come si è detto, una degenerazione dell'ideale nazionale così com'è stato coltivato con tanta passione tra Settecento e Ottocento; era, tuttavia, una possibilità insita nei modi e nelle forme della sua nascita e del suo primo affermarsi. L'idea di nazione, cioè la coscienza di una diversità radicale e insopprimibile tra i diversi popoli è nata per reazione all'astratto cosmopolitismo settecentesco, non però per negarlo ma per produrne una nuova e diversa interpretazione. Il caso di Herder è, in questo senso, paradigmatico; egli, infatti, recupera e valorizza l'idea di nazione nel contesto di una revisione critica della concezione illuministica della storia, ponendo le basi di quello che poi sarà chiamato lo storicismo¹⁵. Il genere umano considerato in sé, astrattamente, non è niente, è invece qualcosa ed è reale solo se viene considerato e valorizzato nel suo contenuto concreto, rappresentato dalla vita e dalla storia dei popoli, i quali realizzerebbero, arricchendola ciascuno in modo proprio e originale, quella che allora era chiamata, con un richiamo a Platone particolarmente apprezzato in Germania nel tardo Settecento, l'idea di umanità (*Humanitätsidee*)¹⁶. Se l'umanità è il tutto, i popoli e le nazioni sono le parti; solo che il tutto, come la vita nell'organismo, non vive che attraverso e in virtù delle parti, non separatamente e per conto proprio, e d'altronde le parti in sé non sono niente se non vivono in funzione del tutto¹⁷. Questo è il contesto in cui s'innesta la riflessione sull'idea di nazione in Germania tra Sette-Ottocento, tra Herder, Humboldt e Fichte. Kant, sul quale noi invece soffermiamo la nostra attenzione, non è stato certamente uno dei protagonisti di questo dibattito, ma il suo punto di vista non fu marginale ed inoltre egli ebbe il merito di offrire al suo tempo una proposta di tipo federalistico, degna ancor oggi di

¹³ Di Fichte si ricordi, oltre ai notissimi *Discorsi alla nazione tedesca*, il saggio *Der Patriotismus und sein Gegenheil*, in J. F. FICHTE, *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, F. Frommann Verlag, Stuttgart- Bad Cannstatt 1993, pp. 387-445.

¹⁴ Cfr. X. LEON, *Fichte et son temps. I. Etablissement et Prédication de la doctrine de la liberté. La vie de Fichte jusqu'au départ d'Jena*, Paris 1954, *Avant-propos* datato luglio 1914, p. XII.

¹⁵ Cfr. P. PENISSON, *J.G. Herder. La raison dans les peuples*, Les éditions du Cerf, Paris 1992; *Johann Gottfried Herder. Geschichte und Kultur*, a cura di M. Bollacher, Königshausen und Neumann, Würzburg 1994.

¹⁶ Cfr. HUMBOLDT, *Il Compito dello storico*, in part.: *Lo spirito dell'umanità*, pp. 77-92.

¹⁷ Cfr. il motto riportato nell'architrave del portone d'ingresso del municipio di Freiberg, antica città mineraria della Sassonia: "Du bist ein Nichts im Ganzen./ Wenn Du ihm nicht dienst".

essere presa in considerazione per la sua capacità di superare l'antinomia tra nazionalismo e cosmopolitismo.

Sul tema della nazione, in effetti, non troviamo nelle opere kantiane trattazioni specifiche,¹⁸ tuttavia possiamo rintracciare negli scritti di filosofia politica dell'ultimo periodo (gli anni '90) accenni e spunti interessanti. Vorrei, però, partire da una citazione, per lo più trascurata dagli studiosi, che ritengo estremamente significativa perché inserita in un testo centrale dal punto di vista della speculazione kantiana. Si tratta dell'Appendice alla Dialettica trascendentale della *Critica della ragion pura*, dal titolo: *Dell'uso regolativo delle idee della ragione pura*¹⁹. La parte critica e negativa della Logica trascendentale, denominata dialettica della ragione, sulla quale così a lungo Kant si era soffermato e che aveva anche definito "logica dell'apparenza" in opposizione alla "logica della verità" contenuta nell'Analitica trascendentale, viene ora investita di un significato positivo, oltre che in campo etico-pratico ove le idee costituiscono i postulati della ragione pratica, anche nel campo teoretico-speculativo, proprio in funzione della fondazione di un sapere apodittico e oggettivo, quale deve essere ogni sapere scientifico.

Kant osserva, in via preliminare, che la natura dell'uomo non può essere formata da parti tra loro in contraddizione, le quali si annullerebbero a vicenda, mettendo in discussione la sua stessa sopravvivenza; inoltre, non possiamo ammettere che soltanto nella produzione di questo essere, cioè l'uomo, la natura si sia ingannata. La contraddizione e le antinomie, che sorgono sia nell'ambito della conoscenza sia nell'ambito della vita morale per effetto dell'attività della ragione, non dipendono allora dalla natura delle nostre facoltà ma dall'uso che ne facciamo. Il problema è, in fondo, ancora quello di Cartesio enunciato all'inizio del *Discorso sul metodo*: il possesso della ragione non garantisce di per sé il raggiungimento della verità, ma questo risultato dipende dall'uso corretto -e adeguato rispetto agli scopi- della facoltà razionale, dall'applicazione cioè di principi metodici che siano fondati sulla stessa natura della ragione. Il discorso kantiano è, però, più complicato rispetto a quello cartesiano perché prevede una distinzione, all'interno delle facoltà umane, di due livelli di conoscenza distinti tra loro, chiamati ragione e intelletto, il cui contenuto è costituito rispettivamente dalle idee e dai concetti.

E' il diverso rapporto con l'esperienza che contraddistingue le due attività conoscitive, un rapporto che è diretto e immediato per l'intelletto, soltanto mediato e indiretto invece per la ragione. L'uso empirico dei concetti puri (o categorie) è del tutto naturale all'intelletto e non produce illusioni in quanto è sempre ancorato all'esperienza, nel cui ambito soltanto esso può ritrovare il suo oggetto, essendo le categorie di per sé vuote di contenuto. La ragione, invece, cade spesso in errore e si illude, come dimostra la storia della metafisica, in quanto essa tende a considerare le

¹⁸ Ciò spiega l'assenza di Kant nelle classiche opere di Meinecke e di Vossler sull'origine del principio della coscienza nazionale in Germania; ma si veda F. VOLPI, *Il concetto di nazione in Kant*, in *L'Unità d'Europa: il problema delle nazionalità*, Istituto culturale italo-tedesco, Merano 1983, pp. 405-411.

¹⁹ I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1985, pp. 503-521.

idee alla stessa stregua dei concetti, come se fossero rappresentazioni di oggetti determinati, quando invece proprio attraverso le idee gli oggetti vengono spogliati di ogni loro condizionamento empirico ed elevati ad una validità assoluta. La ragione in tal modo si contraddice e inganna se stessa, perché ogni determinazione oggettiva non può che essere opera delle categorie dell'intelletto in relazione ad un contenuto empirico che è dato solo nell'esperienza, la quale è per l'uomo sempre esperienza sensibile, cioè spazialmente e temporalmente condizionata. Kant definisce questo uso oggettivo delle idee 'trascendente' o 'esterno', per indicare che esso non corrisponde alla natura della facoltà razionale, mentre definisce 'immanente' o 'interno' l'uso delle idee conformemente alla loro natura di principi, i quali assolvono in tal modo al compito fondamentale di fornire le regole per l'attività dell'intelletto nel suo sforzo di spiegazione scientifica della realtà.

Su queste basi teoriche e metodologiche Kant affronta, sia pure a livello esemplificativo e quasi *en passant*, il problema del rapporto tra cosmopolitismo e nazionalità. Quando noi consideriamo l'umanità come un tutto o le singole parti di essa (quelle che possiamo definire individualità storiche: nazioni, razze, popoli), dobbiamo usare molta cautela, perché queste sono idee della ragione e non concetti dell'intelletto, sia che esprimano il tutto dell'umanità sia che ne esprimano le parti. Si tratta, infatti, di nozioni che non hanno un valore oggettivo, nel senso di indicare cose tra loro diverse, ma hanno un valore soltanto soggettivo, in quanto rispondono all'interesse teoretico della ragione di comprendere la realtà -in questo caso la realtà umana- in tutta la sua completezza e sistematicità, pertanto nella massima estensione e nella massima specificazione. L'antinomia che ne risulta è tale solo se, confondendo l'uso regolativo (immanente) con l'uso costitutivo (trascendente) delle idee, si conferisce a quelle nozioni realtà oggettiva.

E' quello che succede, secondo Kant, nella disputa che opponeva al suo tempo i sostenitori di una concezione unitaria dell'umanità (i cosmopoliti alla Voltaire) e i difensori dell'originalità e dell'individualità dei caratteri etnici e nazionali (alla Rousseau): "Quando io vedo uomini dotti in disputa tra loro circa la caratteristica degli uomini, degli animali e delle piante, e perfino dei corpi del regno animale, dove gli uni assumono per esempio caratteri nazionali particolari e fondati sull'origine, o anche differenze decise ed ereditarie delle famiglie, delle razze e così via; altri, al contrario, non guardano se non al fatto che la natura, in quest'opera, ha fatto per tutto allo stesso modo, e che ogni differenza riposa su accidentalità estrinseche; non ho che da rivolgere la mia attenzione alla costituzione dell'oggetto, per comprendere che questo per gli uni e per gli altri giace nascosto troppo profondamente, perché essi ne possano parlare per cognizione della natura dell'oggetto stesso"²⁰.

L'interesse della ragione è di dare la massima sistematicità e completezza alla conoscenza dell'intelletto, la sola facoltà che mediante le categorie garantisce la conoscenza scientifica della realtà empirica; dunque le regole o i principi della

²⁰ Ivi, pp. 519-520.

ragione - e tali sono il principio dell'umanità come genere e il principio delle specificazioni nazionali - se sono usati come massime "per l'uso empirico e determinato dell'intelletto", senza la pretesa di valere oggettivamente, come se fossero cose e cose diverse, non sono tra di loro in contraddizione. Nazioni e umanità indicano la stessa cosa, il genere umano per l'appunto, considerato da diversi punti di vista, dal punto di vista del tutto e dal punto di vista delle parti che formano il tutto.

Pertanto, tra cosmopolitismo e nazionalismo non esiste antinomia reale, perché il genere umano o i popoli nella loro singolarità non sono cose in sé, eterne e immutabili, ma modi diversi di intendere e interpretare la realtà umana, così come essa appare e si manifesta nella storia; e solo questa realtà empiricamente e storicamente realizzata può essere oggetto del nostro interesse e del nostro studio. Sul piano teoretico non è possibile andare oltre nell'approfondimento, stabilendo priorità e rapporti, dato che i termini di nazione e di genere umano non si riferiscono a cose e quindi non sono concetti, ma semplici idee, le quali rivelano semmai il loro significato e la loro funzione nell'ambito pratico, cioè sul piano etico e politico, in quanto contengono principi capaci di orientare l'agire dell'uomo secondo finalità che siano adeguate rispetto alla sua natura. Di nazionalismo e di cosmopolitismo è possibile, ed è opportuno, discutere in termini pratici, etico-politici, non in ambito teoretico, o scientifico, ove è meglio professare a tale proposito un sano e prudente agnosticismo.

D'altronde, tre sono le domande fondamentali che esprimono l'interesse sia teoretico sia pratico della ragione, e sono così formulate: "1. Che cosa posso sapere? 2. Che cosa devo fare? 3. Che cosa posso sperare"²¹. La più importante delle tre non è la questione teoretica, bensì la questione pratica perché questa riguarda tutti gli uomini (e non solo gli uomini di scienza) ed è contrassegnata dal dovere (*sollen*) e non dal semplice potere (*können*). Ma la questione pratica contiene in sé un riferimento alla speranza, la quale costituisce il tema della terza domanda: la felicità, che è tendenza naturale di ogni essere razionale finito, deve essere possibile e raggiungibile per l'uomo che se ne è reso degno attraverso il compimento del suo dovere. Anche questa è un'idea, non un concetto, ma un'idea oggettivamente necessaria sul piano pratico, un postulato della moralità, non una semplice ipotesi teoretica, e può essere formulata in questi termini: io voglio sperare che Dio abbia costituito il mondo in maniera che l'uomo possa realizzare i fini per i quali è stato creato, fini razionali dunque, e possa conseguire per tale via la felicità; oppure, esprimendo lo stesso concetto nei termini del giudizio riflettente teleologico, debbo presupporre che la natura sia organizzata in maniera tale che vi sia corrispondenza tra le leggi determinate della natura e gli scopi che debbono essere presupposti secondo le leggi della libertà²².

²¹ Ivi, p. 612.

²² Cfr. KANT, *Critica del giudizio*, tr. It. Di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 14-15.

La storia umana intesa unitariamente, cioè concepita dal punto di vista dell'ideale cosmopolitico, mostra con maggior chiarezza il cammino percorso dall'umanità verso la realizzazione di questa speranza e fa intravedere, anzi, la meta da raggiungere. E' questo, in effetti, il tema prevalente degli scritti kantiani di filosofia della storia e di filosofia politica, che si infittiscono alla fine della sua produzione e che hanno come filo conduttore il progresso del genere umano verso il bene e verso il meglio, in un confronto critico con l'idea attribuita polemicamente a Herder che il cammino della storia si svolga, invece, dal bene verso il peggio²³.

Ma sono da segnalare interventi di Kant anche secondo l'altro lato del metodo razionale, che si concentra sulle parti e sulle differenze specifiche piuttosto che sul tutto, interventi più radi ma non meno significativi, come quando egli affronta il tema, molto attuale già nel Settecento²⁴, della natura, origine e classificazione delle razze umane, ricevendo per la verità già allora diverse critiche e una velata accusa di razzismo (da parte di Herder), accusa ribadita di recente. Oppure, ancora nel senso di uno studio delle differenze specifiche tra gli uomini, possono essere ricordati alcuni accenni ai caratteri nazionali, contenuti nell'ultima opera pubblicata direttamente da Kant, l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, la quale presenta in proposito una serie di giudizi e pregiudizi allora molto comuni, raccolti da varie fonti al fine di animare la discussione e presentati dallo stesso Kant come puro *divertissement*. Più interessante è la parte finale della stessa opera, la quale mostra chiaramente la centralità che possiede nella riflessione kantiana il punto di vista cosmopolitico, perché solo questa prospettiva mostra la possibilità, ed anzi la necessità, del progresso verso il meglio da parte dell'umanità, nonostante tutte le differenze e gli

²³ Cfr., particolarmente, i seguenti scritti: *Delle diverse razze degli uomini* (1777); *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784); *Determinazione del concetto di razza umana* (1785); *Inizio congetturale della storia degli uomini* (1786); *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* (1793); *Per la pace perpetua* (1795); *Su un preteso diritto di mentire per amore degli uomini* (1797); *Il conflitto delle facoltà* (1798). Si veda la recente traduzione italiana di questi scritti a cura di F. Gonnelli: KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995. Del saggio *Per la pace perpetua* esistono altre traduzioni italiane, delle quali merita una segnalazione quella a cura di N. Merker con un'ampia *Prefazione* di N. Bobbio: KANT, *Per la pace perpetua*, Editori Riuniti, Roma 1997 (III ed.).

²⁴ Cfr. G. L. MOSSE, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1980. George L. Mosse riconduce l'origine della forma odierna del razzismo proprio al Settecento, nelle sue due componenti, tra loro opposte ma in questo caso convergenti verso lo stesso risultato, dell'illuminismo razionalistico, che portò ad ordinare e classificare tutti gli aspetti della vita umana, e del pietismo religioso, che diffuse un'atmosfera emotiva ed un entusiasmo della coscienza i quali introdussero nell'idea di razza un singolare miscuglio di elementi scientifici (o presunti tali, come furono allora ritenuti i risultati della frenologia e della fisionomica), estetici, mistici e religiosi: "In breve, il razzismo ebbe le sue fondamenta sia nell'Illuminismo sia nel risveglio religioso del XVIII secolo. Esso fu il prodotto del profondo interesse per un universo razionale, per la natura e per l'estetica, ma anche dell'esigenza di dare rilievo alla forza eterna del sentimento religioso e dell'anima dell'uomo; esso d'altra parte rientrava nella tendenza a definire il posto dell'uomo nella natura e si accordava con la speranza in un mondo ordinato, sano e felice. Infine, il pensiero razzista fece un tutt'uno dell'aspetto esteriore dell'uomo con il suo posto nella natura e il corretto procedere del suo spirito. In tal modo il sentimento religioso fu integrato nel razzismo, come parte dell'anima razziale".

interessi contrapposti che, mettendo costantemente in conflitto gli uomini e le nazioni, rendono complicato il perseguimento di uno scopo comune²⁵.

Se l'uomo fosse soltanto un animale, il cui comportamento fosse interamente determinato dall'istinto, sarebbe possibile una storia sistematica dell'umanità ed ogni azione potrebbe essere ricondotta a leggi meccaniche stabilite a priori; lo stesso avverrebbe se egli fosse parte di un mondo razionale nel quale tutti fossero buoni per natura e spontaneamente disposti a subordinarsi alla legge del dovere. L'uomo è, invece, un essere intermedio o, meglio, in movimento tra questi due estremi, sempre in cammino da una situazione di naturalità selvaggia, priva di leggi, verso la costituzione di un ordine sociale subordinato a leggi riconosciute e condivise; lo "stato giusto" è, infatti, lo scopo che la natura impone di perseguire agli uomini quali esseri razionali, e la storia umana è da intendere come un cammino teso al raggiungimento di questa meta. Ma, dato che la ragione è dialettica, il movimento della storia non sarà lineare e senza traumi.

Sono, infatti, l'antagonismo e la lotta tra forze opposte le condizioni affinché la ragione raggiunga i suoi scopi²⁶, e come l'esperienza è il limite e insieme la condizione della conoscenza scientifica, allo stesso modo la natura patologica e sensibile dell'uomo rappresenta il limite ma anche la condizione affinché la ragione possa determinare il suo scopo e realizzarlo. In effetti, il raggiungimento di uno stato superiore di armonia e di pace viene perseguito non direttamente, per effetto della volontà buona, ma indirettamente attraverso l'eliminazione e l'abbattimento degli impulsi naturali egoistici: questo accade anzitutto sul piano individuale, della moralità,²⁷ poi sul piano della società civile e dello stato, infine nel rapporto tra gli stati. E' la "insocievole socievolezza" degli uomini, afferma Kant unificando in maniera apparentemente contraddittoria le due opposte e tradizionali definizioni dell'uomo (di Aristotele e di Hobbes), che porta l'uomo a costituire una ordinata società²⁸. Questo originario antagonismo è, dunque, la condizione di ogni tipo di

²⁵ KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, pp. 216-217: "Il carattere della specie, quale si rivela nell'esperienza di tutti i tempi e in tutti i popoli, è questo: collettivamente presa (come il tutto del genere umano) questa specie è una massa di persone esistenti le une accanto alle altre e le une dopo le altre che non possono fare a meno di una coesistenza pacifica, ma che tuttavia non possono evitare di essere costantemente avverse le une alle altre; di conseguenza esse si sentono destinate per natura a costituire, sotto la coercizione reciproca di leggi fatte da esse stesse, una coalizione che è sotto la costante minaccia di sciogliersi, ma che, in linea di massima, progredisce verso una società civile universale (*cosmopolitismus*), la quale, in sé irraggiungibile, non è un principio costitutivo (che permetta di attendere una pace durevole nel mezzo delle azioni e delle reazioni più violente degli uomini), ma solo un principio regolativo: bisogna seguirlo con perseveranza come destinazione del genere umano, non senza fondato motivo per considerarlo una tendenza naturale".

²⁶ Cfr. Ivi, p. 33: "Quarta Tesi. 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".

²⁷ Cfr. la definizione del sentimento del rispetto in KANT, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 91: "Ora, la tendenza alla stima di sé appartiene alle inclinazioni a cui la legge morale reca danno, in quanto quella stima si fonda soltanto sulla sensibilità. Dunque la legge morale abbatte la presunzione. Ma siccome questa legge è qualcosa di positivo in sé, è cioè la forma di una causalità intellettuale, ossia della libertà, così, quando in opposizione al contrario soggettivo, cioè alle inclinazioni in noi, indebolisce la presunzione, essa è nello stesso tempo un oggetto di rispetto (*Achtung*); e quando l'abbatte completamente, e cioè l'umilia, è un oggetto del massimo rispetto, e quindi anche la base di un sentimento positivo, che non è di origine empirica, ma vien conosciuto a priori".

²⁸ Sulle fonti del pensiero politico di Kant, che sono essenzialmente Hobbes e Rousseau, cfr. F. GONNELLI, *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1996.

progresso, anche morale e culturale, oltre che politico, secondo il modello reso famoso nel Settecento dalla *Favola delle api* di Mandeville e che Kant fa suo: “Ogni cultura ed arte che adorni l’umanità, l’ordine sociale più bello, sono frutti dell’insocievolezza, che è costretta da se stessa a disciplinarsi e dunque, attraverso un’arte forzata, a sviluppare compiutamente i germi della natura”²⁹.

Lo stesso antagonismo, che produce col tempo la pace interna in una società civile, è anche la condizione della pace esterna tra gli stati. I due problemi, della giusta legislazione (lo stato giusto) e di un ordine armonioso tra gli stati (la pace perpetua), si risolvono contestualmente, l’uno con l’altro e l’uno attraverso l’altro³⁰. Quanto più l’antagonismo è acceso, tanto più si può ragionevolmente sperare di essere prossimi alla meta; la devastazione prodotta dalle guerre dovrà indurre infine i singoli popoli a subordinarsi a leggi universali e a costituire una federazione di liberi stati per garantire la pace perpetua. La situazione delle nazioni europee appare a Kant, nello scorcio di fine Settecento, quella di due ubriachi che si bastonano di santa ragione in un negozio di porcellane: smetteranno e per il futuro troveranno una forma di convivenza quando si renderanno conto che non soltanto dovranno curarsi le ferite ma anche pagare il conto dei danni³¹.

Assumendo a modello gli Stati Uniti d’America da poco costituiti quale stato federale indipendente dalla Gran Bretagna, Kant propone anche per l’Europa una “federazione di liberi stati”, che in tanto sono liberi in quanto repubbliche, cioè forme di governo rappresentative, un federalismo di popoli - egli ci tiene a precisare - non

²⁹ KANT, *Idea per una storia universale*, in *Scritti di storia*, p. 35. L’opera di Mandeville del 1705 conciliava, a suo modo, le due opposte tesi di Leibniz, per il quale l’universo è ordinato in base al principio del bene, e di Pierre Bayle, per il quale invece il male costituisce la radice prima delle cose e dell’animo umano. Con l’esempio delle api Mandeville mostrava come il bene e l’ordine della società derivassero non dalla virtù ma dai vizi degli uomini; ecco la morale della favola: “Smettetela dunque con i lamenti: soltanto gli sciocchi cercano di rendere onesto un grande alveare. Godere le comodità del mondo, essere famosi in guerra, e, anzi, vivere nell’agio senza grandi vizi, è un’inutile UTOPIA nella nostra testa. Frode, lusso e orgoglio devono vivere, finché ne riceviamo i benefici: la fame è una piaga spaventosa, senza dubbio, ma chi digerisce e prospera senza di essa? Non dobbiamo il vino alla vite secca, misera e contorta? Fin quando i suoi germogli erano trascurati, soffocava le altre piante, e non dava che legna, ma ci allietò con il suo nobile frutto, non appena fu potata e legata” (MANDEVILLE, *La favola delle api, ovvero, vizi privati, pubblici benefici*, a cura di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 20). Kant, usa da parte sua, l’esempio degli alberi in un bosco: “Solo in un tale recinto, qual è l’unificazione civile, queste medesime inclinazioni producono il migliore effetto: al modo in cui gli alberi in un bosco crescono forti e diritti proprio perché ognuno di essi tenta di togliere all’altro aria e sole, costringendoli a vicenda a cercare sopra di sé; mentre quelli che, in libertà e separati dagli altri, gettano i germogli a loro piacere, crescono deformati, obliqui e ritorti” (KANT, *Idea per una storia universale*, p. 35). Cfr. S. SEMPLICI, *Kant e Mandeville. Politica e “Selbstliebe”*, in “Archivio di filosofia”, 59 (1991), pp. 65-88.

³⁰ Cfr. Ivi, p. 36: “Settima Tesi. Il problema della instaurazione di una costituzione civile perfetta dipende dal problema di un rapporto esterno fra stati secondo leggi e non può essere risolto senza quest’ultimo”. Sulle fonti del pensiero politico di Kant, che sono essenzialmente Hobbes e Rousseau, cfr. F. GONNELLI, *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1996.

³¹ Cfr. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, in *Scritti di storia*, pp. 236-237.

un unico stato universale, perché allora dovrebbe esistere un unico popolo³². E' questo il tema centrale dello scritto di filosofia politica più noto di Kant, quel saggio *Per la pace perpetua*, pubblicato in occasione della pace di Basilea (1795) che aveva suscitato tante speranze poiché segnava la fine della prima fase delle guerre europee scoppiate in seguito alla rivoluzione francese, ma che si rivelò ben presto una breve tregua seguita da conflitti infinitamente più vasti e sconvolgenti. Questa particolare circostanza decretò il successo dell'opera, subito tradotta in francese e in inglese e riedita nel 1796, in quanto sembrava indicare una via d'uscita da quello stato permanente di conflitto che da allora, e per molto tempo fino quasi ai nostri giorni, aveva cominciato a investire l'Europa,³³ nonostante che Kant, in apertura, avesse presentato la sua proposta con una finalità più modesta, quale 'semplice' contributo di un filosofo ("il politico teorico") da sottoporre all'attenzione degli addetti ai lavori ("il politico pratico"), ai quali questo tipo di riflessioni appaiono per lo più utopiche e irrealizzabili e ai quali, ironicamente, si rivolge per chiedere "la clausola liberatoria" di non essere preso troppo sul serio³⁴.

Kant condanna ogni guerra di aggressione, ponendo all'inizio del saggio, tra le condizioni preliminari per una pace perpetua, il riconoscimento reciproco e la piena indipendenza tra gli stati, a prescindere dalla loro grandezza e potenza. Uno stato, infatti, non è un bene, un patrimonio di proprietà di qualcuno, poiché non è una cosa ma "una società di uomini" la quale esiste come "persona morale", che in quanto tale è degna di rispetto. E' ben evidente in questo e negli altri articoli preliminari "per la pace perpetua" - una pace , precisa Kant che non sia "la pace eterna che domina i

³² Cfr. KANT, *Per la pace perpetua*, in *Scritti di storia*, p. 173. Sulla divisione dei poteri, propria della costituzione repubblicana e la sua differenza rispetto sia allo stato dispotico sia allo stato paternalistico, cfr. KANT, *Metafisica dei costumi*, tr. it., pp. 146-147: "Un governo che fosse nello stesso tempo legislatore, sarebbe da chiamarsi *dispotico* in opposizione al governo *patriottico*, sotto il quale però non è da intendersi un governo *paterno* (*regimen paternale*) che è il più dispotico di tutti (poiché tratta i cittadini come bambini) ma un governo *nazionale* (*regimen civitatis et patriae*) in cui lo Stato stesso (*civitas*), pur considerando i suoi sudditi per così dire membri di una stessa famiglia, li tratta però nello stesso tempo come cittadini dello Stato, vale a dire secondo le leggi che emanano dalla loro propria indipendenza, e dove ognuno possiede se stesso e non dipende dalla volontà assoluta di un altro suo simile o superiore".

³³ In realtà lo scritto kantiano letto e interpretato come funzionale alla politica internazionale avviata dalla Francia col Direttorio. In effetti, Kant divenne per l'opinione pubblica europea, in virtù di questo e di altri saggi composti nello stesso periodo, il filosofo della rivoluzione francese; Cfr. N: MERKER, *Alle origini dell'ideologia tedesca. Rivoluzione e utopia nel giacobinismo*, Laterza, Roma-Bari, 1977, pp. 17-25. Il traduttore francese, Karl Thèrèmin, si adoperò per organizzare un incontro di Kant con Sieyès, allora membro del Direttorio; ma l'incontro poi non avvenne. Le citazioni si riferiscono all'edizione italiana, sopra ricordata, a cura di F. Gonnelli, in *Scritti di storia*, pp. 163-207; tra le varie traduzioni italiane è da segnalare l'edizione per i tipi degli Editori Riuniti (Roma 1995), con ampia e interessante *Prefazione* di Norberto Bobbio.

³⁴ Cfr. KANT, *Per la pace perpetua*, p. 163. In queste espressioni di Kant è evidente un attacco al regime paternalistico e poliziesco cui era soggetto quale cittadino prussiano. E' da notare, tuttavia, che nel secondo dei due *Supplementi*, che seguono i sei articoli preliminari e i tre articoli definitivi per la pace perpetua (il primo supplemento riguardava la garanzia offerta dalla natura) egli enuncia un *Articolo segreto per la pace perpetua*, il quale consiste nell'impegno degli uomini politici degli stati contraenti di ascoltare le ragioni dei filosofi, non però dei filosofi che si sono trasformati in politici e nemmeno dai politici che pretendono di filosofare, bensì del filosofo che non potrà non parlare, se lasciato libero di farlo, "sulle massime universali circa la conduzione della guerra e l'istituzione della pace" (p. 189). In questo contesto Kant ribadisce la posizione non ancillare della filosofia nei confronti della politica (così come rispetto alla teologia).

cimiteri” ma una pace duratura nel tempo³⁵- il riferimento all’attualità politica , in particolare la difesa della Francia rivoluzionaria contro l’ingerenza delle potenze europee, ma il filo conduttore è la concezione kantiana dell’uomo, come è ribadito nell’*Appendice*, dedicata al rapporto tra morale e politica, che è non a caso la parte più estesa del saggio³⁶.

Il conflitto tra morale e politica, o tra teoria e prassi, è risolvibile soltanto nella prospettiva di un’azione politica che si proponga di raggiungere, gradualmente e con mezzi appropriati, lo scopo finale del diritto, vale a dire l’istituzione di leggi che garantiscano la convivenza pacifica tra gli uomini e tra i popoli; se, invece, tale finalità di carattere formale, dettata dalla ragione, viene subordinata a interessi e a obiettivi empiricamente determinati, come la potenza, l’onore e la ricchezza di uno stato o di una classe di cittadini, il conflitto è inevitabile e si potrebbe anche giustificarlo, come fanno in genere i cosiddetti “moralisti politici”, sulla base di una dottrina antropologica che considera l’uomo soltanto come essere naturale, dominato esclusivamente dagli istinti e dalle passioni, sempre bisognoso di essere guidato. Ma, come abbiamo visto, l’uomo non è soltanto questo, bensì egli è anche un essere morale, capace di determinarsi secondo ragione e degno, sotto questo riguardo, del massimo rispetto³⁷. All’idea dell’uomo come essere morale sono, in effetti, da ricondurre, oltre al rifiuto della politica dinastica propria degli stati europei del Sei-Settecento, anche gli altri articoli preliminari per la pace perpetua, come il rifiuto degli eserciti permanenti, i quali indicano “un uso di uomini come semplici macchine (...) che non si accorda affatto con il diritto dell’umanità nella nostra persona”³⁸, oppure la condanna di sistemi di guerra che portano allo sterminio dell’avversario, perché “una qualche fiducia nell’atteggiamento di pensiero del nemico deve restare anche nel mezzo della guerra”³⁹.

Questi che abbiamo citato sono gli “articoli preliminari”, i quali contengono le condizioni minime perché si possa iniziare a parlare e a trattare di pace. Gli articoli definitivi “per la pace perpetua” sono tre e disposti secondo una visione progressiva

³⁵ Il riferimento è al progetto fatto circolare dall’abate di Saint-Pierre (1658-1743) e attribuito al re di Francia Enrico IV: *Abrégé du projet de paix perpétuelle, inventé par le roi Henry IV ...* Il progetto circolava già nei primi anni del Settecento, ed aveva ricevuto giudizi per lo più ironici, essendo considerato un’utopia irrealizzabile. Il richiamo alla pace dei cimiteri si trovava in una lettera di Leibniz, ed era stato ripreso da Diderot; cfr. D. GAUCCI, *Introduzione* a I. KANT, *Scritti di filosofia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. XXVIII-XXXV.

³⁶ L’*Appendice* è suddivisa in due parti: I. *Sulla discordanza tra la morale e la politica, nella prospettiva della pace perpetua*; II. *Dell’accordo della politica e della morale secondo il concetto trascendentale del diritto pubblico*; Cfr. KANT, *Per la pace perpetua*, in *Scritti di storia*, pp. 188-204. Il tema è più volte affrontato da Kant negli anni che seguono lo scoppio della Rivoluzione francese con lo scopo di affermarne la legittimità contro Burke, Rehberg e altri, i quali affermavano l’impossibilità di tradurre nella pratica politica i principi della ragione; cfr. KANT, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* (1793), in *Scritti di storia, politica e diritto*, pp. 123-161.

³⁷ KANT, *Per la pace perpetua*, p.198: “La vera politica non può dunque fare alcun passo in avanti senza aver prima reso omaggio alla morale, e sebbene la politica sia di per sé un’arte difficile, l’unione di essa con la morale non è un’arte affatto; poiché questa taglia di netto i nodi che quella non riesce a sciogliere, non appena le due sono in conflitto”.

³⁸ Ivi, p. 165. Kant guarda alla Francia e alla coscrizione su base volontaria delle armate repubblicane: “Del tutto diverso è l’esercizio volontario, intrapreso periodicamente, del cittadino in armi, per garantire così sé e la sua patria da aggressioni esterne” (p. 165).

³⁹ Ivi, p. 167.

del diritto che si sviluppa in un diritto pubblico entro i confini di uno stato (*ius civitatis, Staatsrecht*), nel diritto internazionale che regola il rapporto tra i diversi stati (*ius gentium, Völkerrecht*) e in un diritto cosmopolitico che riguarda la relazione tra tutti gli uomini a prescindere dalla loro appartenenza ai singoli stati (*ius cosmopolitanum, Weltbürgerrecht*).

Anzitutto, sul piano del diritto statale, la pace è possibile a condizione che gli stati adottino la forma repubblicana, la quale è fondata sul consenso dei cittadini, garantito dal sistema rappresentativo e dalla separazione dei poteri⁴⁰. Il primo articolo definitivo per la pace perpetua prescrive, pertanto, per gli stati federati l'adozione di una costituzione repubblicana, la quale di per sé esclude il dispotismo e affida ai rappresentanti del popolo la competenza sulla guerra e sulla pace; repubblica e non democrazia la quale, come precisa Kant e a differenza di come noi siamo portati a pensare, indica non una forma di costituzione ma piuttosto un modo di organizzare il potere esecutivo ed è in fondo demagogia; in quanto tale, la democrazia non solo non impedisce in via di principio il dispotismo ma in genere lo favorisce⁴¹.

Il secondo articolo definitivo “per la pace perpetua” riguarda il diritto internazionale e prevede l'istituzione di un federalismo di liberi stati, al fine di superare lo stato di guerra che ha caratterizzato sinora il rapporto tra gli stati, simile allo stato di natura (*homo hominis lupus*) dal quale gli individui sono usciti quando si sono costituite le società civili. Il diritto internazionale, tuttavia, si distingue dal diritto interno degli stati, nonostante sia fondato sul medesimo principio. Questo principio è rappresentato dalla ragione, la quale induce al superamento dello stato conflittuale di natura, spingendo gli uomini a subordinarsi ad una legislazione coattiva esterna, che sia riconosciuta e sia accettata da tutti. Da un lato noi abbiamo, come conseguenza di questo impulso razionale, la formazione degli organismi statuali, dall'altro, in analogia e come estensione di questo processo, dovremmo prevedere “uno stato di popoli” (*civitas gentium*), un unico stato per tutti i popoli, vale a dire un impero universale.

⁴⁰ Cfr. Ivi, p. 169: "Primo articolo definitivo per la pace perpetua. La costituzione civile di ogni stato dev'essere repubblicana".

⁴¹ Kant distingue tra la forma dello stato (*forma regiminis*) che definisce i modi previsti dalla costituzione in cui lo stato esercita il suo potere, e questi possono essere repubblicano o dispotico, e la forma del governo (*forma imperii*) che si riferisce alla composizione o alla struttura del potere esecutivo, che può essere esercitato da uno, da pochi o da tutti. La forma democratica del potere tende a contrapporsi alla costituzione repubblicana che, come sappiamo, è fondata sulla rappresentanza dei cittadini e sulla separazione tra potere legislativo e potere esecutivo. In questa condanna della ‘democrazia’ è evidente l'eco degli avvenimenti francesi degli anni 1793-94, considerati conseguenza della demagogia che sarebbe propria di ogni democrazia diretta: “Tra le tre forme dello stato la democrazia, nel significato proprio della parola, è necessariamente un dispotismo, perché fonda un potere esecutivo in cui tutti deliberano su uno e nel caso anche contro uno (che dunque non dà il suo consenso), quindi tutti che però non sono tutti; ciò che costituisce una contraddizione della volontà generale con se stessa e con la libertà” (*Per la pace perpetua*, p. 172)..

Questo vuole la ragione ma, facendo di nuovo ricorso alla dialettica tra ragione e natura, Kant osserva che la "saggia" natura ha deciso diversamente⁴². Essa ha posto, infatti, tra i popoli differenze essenziali, soprattutto di tipo linguistico e religioso, che rendono possibile il raggiungimento dell'ideale della pace tra gli stati non per via diretta o positiva, imponendo un unico stato per tutti i popoli (*civitas gentium*) che toglie le diversità che sono alla base dei conflitti, ma per una via soltanto indiretta o negativa, mediante la proposta di una associazione o lega tra gli stati che assicuri la pace (*foedus pacificum*), non eliminando le differenze, ma cercando di armonizzarle e di neutralizzarne la carica aggressiva, riconoscendo la loro legittimità. L'obiettivo della pace non si raggiunge, pertanto, attraverso l'istituzione di un unico grande stato mondiale che controlli ed annulli le differenze nazionali, ma si ottiene attraverso una lega di stati indipendenti che liberamente si subordinano al principio fondamentale del diritto internazionale (che è diritto alla pace e non diritto alla guerra), il quale garantisce a tutti gli stati la piena sovranità sul piano della politica interna, previo il reciproco impegno a rinunciare all'uso delle armi per risolvere le controversie che dovessero insorgere.

E' una lega di tipo puramente difensivo, possiamo dire con un linguaggio nostro, che esclude ogni ingerenza interna ai singoli stati contraenti e non è finalizzata all'accrescimento della potenza di alcuno. E' chiaro, però, che una garanzia reciproca di questo genere può essere fornita soltanto da stati che non siano governati dispoticamente, perché in questo caso le decisioni relative alla guerra e alla pace non tengono conto dell'interesse dei popoli ma derivano dall'arbitrio o dal capriccio di qualcuno che non ha niente o molto poco da temere dalla guerra e che anzi se ne può servire per gli scopi di politica interna. L'adozione della costituzione repubblicana è, pertanto, la prima condizione dell'unione federativa, essendo la repubblica, nel senso in cui la intende Kant, garanzia di rinuncia preventiva alla guerra di aggressione; chi si fa carico delle conseguenze della guerra è nella repubblica lo stesso soggetto che dichiara la guerra, e dunque una federazione di liberi stati è possibile soltanto tra repubbliche. Per la realizzazione di questa federazione non è, tuttavia, necessario attendere l'adesione di tutti i governi; ciò renderebbe l'esecuzione del progetto utopistica. E' sufficiente che alla guida del movimento si ponga uno stato - e Kant pensa ovviamente alla Francia - che, avendo realizzato al suo interno la forma

⁴² E' questo il tema del primo supplemento dal titolo: *Sulla garanzia per la pace perpetua* (pp.179-186). In apertura Kant si impegna in una discussione, condotta in termini rigidamente scolastici, sul significato delle diverse espressioni con le quali la natura può essere definita; essa può, infatti, essere chiamata "destino", quando si riferisce a un risultato determinato da leggi meccaniche, oppure "provvidenza", quando viene pensata secondo il principio della finalità in analogia con le azioni dell'arte umana. Kant conclude che il termine natura è preferibile rispetto a quello di provvidenza, essendo più conforme ai limiti della conoscenza umana; cfr. p. 181: "L'uso della parola *natura*, quando si tratti, come in questo caso, solo di teoria (non di religione), è anche più adatto per i limiti della ragione umana (in quanto riguardo ai rapporti degli effetti con le loro cause essa deve tenersi entro i confini dell'esperienza possibile) e *più misurato* dell'espressione di una per noi inconoscibile *provvidenza*, espressione con la quale, temerariamente, si indossano le ali di Icaro per avvicinarsi al mistero degli imperscrutabili disegni della natura".

repubblicana, possa costituire l'esempio e il primo nucleo della costituenda federazione⁴³.

In questo progetto di una federazione di stati indipendenti, nel sottolineare il principio della non ingerenza nelle questioni legate alla politica interna, il filosofo tedesco sembra un po' allontanarsi dal modello cosmopolitico tanto amato nel Settecento ed esaltato da Voltaire, il quale aveva affermato che la patria di ognuno si trova là dove sono custoditi e difesi i suoi interessi; "la patria è ovunque ci si trova bene", aveva sentenziato il *philosophe*, citando Euripide⁴⁴. Il federalismo proposto da Kant non è, tuttavia, la negazione del cosmopolitismo, ma semmai una sua interpretazione più critica e aggiornata sulla base delle nuove esigenze storiche, che già erano venute emergendo nella formazione degli Stati Uniti d'America e che sembravano suggerire anche per l'Europa, in preda ai tremendi conflitti di fine secolo, un profondo cambiamento nel rapporto tra gli stati, reso possibile, tuttavia, e garantito dallo sforzo di ciascuno di essi di trasformarsi in repubblica⁴⁵. Il diritto cosmopolitico è, tuttavia, ben presente e operante nel progetto kantiano, costituendo la materia del terzo articolo definitivo per la pace perpetua, anche se viene formulato in maniera essenzialmente negativa ed associato ad una significativa limitazione: "Il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni della ospitalità universale"⁴⁶.

L'universale ospitalità –precisa subito Kant – non comporta propriamente un diritto soggettivo ad essere ospitati, ma semplicemente un diritto di visita, mediante il quale si istituiscono (o si tenta di istituire) contatti e rapporti tra uomini appartenenti a diversi paesi, che diversi devono restare, vale a dire indipendenti e autonomi per quanto riguarda la loro legislazione statale, ma che trovano vantaggio reciproco nello sviluppo dello spirito commerciale, che accresce il benessere e migliora le condizioni di vita della popolazione⁴⁷. E' un diritto temporaneo, di volta in volta concesso dalla parte ospitante, la quale vigilerà affinché il permesso di visita non si trasformi in occupazione definitiva del proprio territorio. Questo vincolo temporale

⁴³ Cfr. Ivi, pp. 175-176: "l'attuabilità (la realtà oggettiva) di questa idea del federalismo che deve gradualmente estendersi a tutti gli stati, e così conduce alla pace perpetua, può essere esibita. Infatti se la fortuna permette che un popolo potente e illuminato possa costituirsi in repubblica (che per sua natura dev'essere inclinata alla pace perpetua), allora tale repubblica serve per altri stati da punto centrale dell'unione federativa, al fine di unirsi ad essa e così assicurare lo stato di pace secondo l'idea del diritto delle genti ed estendersi sempre più largamente con ulteriori legami di questa specie". Kant pare ritenere la forma repubblicana irreversibile, una volta che si è costituita; per tale ragione egli non contempla azioni particolari (o sanzioni) nei confronti degli stati contraenti, in quanto l'adesione alla lega, che pur è libera, richiede come condizione la costituzione repubblicana.

⁴⁴ Cfr. VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, Mondadori, Milano 1970, art. *Patria*, p. 510. All'amore patriottico è del tutto insensibile "il cittadino del mondo", il quale non si augura per la sua patria di essere né più grande né più piccola né più ricca né più povera di un'altra.

⁴⁵ Cfr. J. FERRARI, *Du cosmopolitisme chez Kant*, in *L'idea di cosmopolitismo. Circolazione e metamorfosi*, a cura di L. Bianchi, Liguori Editore, Napoli 2002, p. 293.

⁴⁶ KANT, *Per la pace perpetua*, p. 177.

⁴⁷ Anche sul piano dell'istituzione del diritto cosmopolitico è decisivo l'intervento della natura; cfr. p. 186: "Così come la natura divide saggiamente i popoli che la volontà di ogni Stato volentieri unificherebbe con l'astuzia e con la forza, magari anche appellandosi a principi del diritto delle genti, così altrettanto essa, per un altro verso, unifica per mezzo della reciproca utilità quei popoli che il concetto del diritto delle genti non avrebbe reso sicuri dalle aggressioni e dalla guerra. Si tratta dello *spirito commerciale*, che non può coesistere con la guerra, e che prima o poi si impadronisce di ogni popolo".

imposto al diritto di ospitalità sembra in stridente contrasto con l'atteggiamento diffuso nella cultura, anche giuridica, del secolo diciottesimo che aveva rivendicato per l'uomo un diritto di cittadinanza più ampio di quello garantito dalle nazioni. Lo stesso Kant non appare estraneo, in linea di principio, a questo ideale universalistico coltivato con tanta passione nel Settecento. Lo attestano alcuni passaggi del saggio *Per la pace perpetua*, molto eloquenti in proposito, come quando il diritto di visita viene giustificato con il diritto al possesso comune della terra, che renderebbe storico (non originario o naturale) il diritto di residenza in un luogo determinato del mondo⁴⁸, oppure quando egli afferma che qualunque violazione del diritto compiuta in qualunque punto della terra deve essere percepita come una lesione subita da tutti gli uomini⁴⁹.

Probabilmente Kant avrebbe potuto, sulla base di queste osservazioni, dedurre dal diritto cosmopolitico, oltre al diritto di visita, anche il diritto di asilo politico, o forse anche il dovere dell'intervento per ragioni umanitarie. Egli, d'altronde, ha presente e cerca di dar risposta alle esigenze e ai bisogni della sua realtà storica, che ancora non conosceva -o ne aveva ancora una percezione vaga e superficiale- le tragiche esperienze del genocidio o della miseria dilagante nei continenti extraeuropei. Va, tuttavia, sottolineato che la limitazione prevista dal diritto cosmopolitico non viene usata da Kant per giustificare o raccomandare la chiusura o l'autosufficienza dei paesi europei nei confronti degli altri popoli, ma semmai ha l'obiettivo opposto, quello di frenare il processo aggressivo di estensione del nostro mondo occidentale che si avviava alla sistematica occupazione coloniale dell'intero pianeta. E questa occupazione, che finiva col trasformare il diritto di visita degli Europei in altri paesi in un diritto di conquista e di sfruttamento, era giustificata, oltre che da motivazioni economiche, da ragioni di tipo religioso e culturale. Mistificazioni, afferma Kant, che mette in guardia il suo mondo, che è poi in proiezione il nostro, da questa barbarie: "e questo lo fanno potenze che fanno gran mostra di devozione, e che mentre compiono ingiustizie come si trattasse di bere un bicchier d'acqua vogliono essere considerate elette quanto all'ortodossia di fede"⁵⁰.

Certo, la separazione dei popoli e degli stati è causa di conflitti e di guerre, ma la costituzione di un unico stato mondiale produce la forma più soffocante di dispotismo. Questa è la tesi che Kant si preoccupa di difendere con vari argomenti e che costituisce il motivo centrale del saggio *Per la pace perpetua*: "L'idea del diritto delle genti presuppone la reciproca separazione di molti stati vicini indipendenti; e,

⁴⁸ Cfr. Ivi, p. 177: "Non è un *diritto di essere ospitato* ciò che dà luogo a questa pretesa (...), ma un *diritto di visita*, che spetta a tutti gli uomini, di proporsi come membri della società per via del diritto al possesso comune della superficie della terra, su cui, giacché è una superficie sferica, essi non possono disperdersi all'infinito e devono infine sopportarsi a vicenda, e originariamente nessuno ha più diritto che un altro a stare in un luogo di essa".

⁴⁹ Cfr. Ivi, p. 179: "Ora, dato che la comunanza (stretta o meno) ormai dovunque prevalente tra i popoli della terra si è estesa a tal punto che la violazione del diritto compiuta in *un* punto della terra viene percepita in *tutti*, l'idea di un diritto cosmopolitico non è un modo chimerico e stravagante di rappresentarsi il diritto, ma un completamento del codice non scritto sia del diritto dello stato che del diritto delle genti, per il diritto pubblico degli uomini in generale, e così per la pace perpetua, verso cui si può sperare di trovarsi in continuo avvicinamento solo a questa condizione".

⁵⁰ Ivi, p. 179.

sebbene una tale condizione sia in sé già uno stato di guerra (quando una unione federativa fra essi non prevenga lo scoppio delle ostilità), questo è pur sempre meglio, secondo l'idea della ragione, che la loro fusione per mezzo di una potenza che inglobi le altre e si trasformi in una monarchia universale; perché le leggi, con un territorio più vasto da governare, perdono sempre di più la loro incisività, e un dispotismo senz'anima, dopo che ha mandato in rovina i germi del bene, precipita infine nell'anarchia. Eppure è questa l'aspirazione di ogni Stato (ovvero del suo capo): trasferirsi in questo modo nel durevole stato di pace, in quanto domini, se possibile, il mondo intero. Ma la natura vuole diversamente. - Essa utilizza due mezzi per fermare la mescolanza fra i popoli e per separarli: la diversità delle lingue e delle religioni, che porta con sé la tendenza all'odio reciproco ed è pretesto di guerra, ma tuttavia, con la cultura crescente e il più graduale avvicinamento degli uomini ad un più ampio accordo sui principi, conduce all'intesa per una pace che non viene promossa e assicurata, come quel dispotismo, con l'indebolimento di tutte le forze (sul cimitero delle libertà), ma con il loro equilibrio nella più accesa rivalità"⁵¹.

Se sul piano politico l'idea di nazione alimenta il nazionalismo, l'idea opposta di cosmopolitismo costituisce il presupposto di quello che, in termini diversi da quelli usati da Kant ma analoghi per significato, possiamo definire il dispotismo imperialistico. Nell'indicare il nazionalismo, anche nelle sue forme più estreme, quale limite e rimedio contro la tendenza egemonica dello stato, Kant mostra di condividere il punto di vista e le aspirazioni di molti intellettuali europei di fine secolo, che reagivano alla teoria e alla prassi dello stato assoluto, sollecitando e auspicando limiti precisi all'attività e alla potenza del moderno Leviatano. E il dibattito si fece più intenso dopo la Rivoluzione dell'Ottantanove, la quale aveva pur abbattuto l'assolutismo monarchico a partire dal riconoscimento dei diritti del cittadino, ma poi aveva prospettato e realizzato una forma di stato e un tipo di legislazione spesso lesivi di questi diritti, come osserva sulla base della sua esperienza diretta delle cose francesi Wilhelm von Humboldt, futuro ministro di stato in Prussia e fondatore dell'università di Berlino⁵². Più che dallo stato, l'attività dei cittadini è meglio difesa e promossa dalle associazioni nazionali (*Nationalanstalten*), le quali soltanto garantiscono l'autonomia del soggetto mediante accordi e contratti rispettosi della libertà di ciascuno⁵³.

Così anche in Kant, come in Humboldt, la nazione svolge un ruolo positivo ed essenziale nella vita socio-politica. La divisione tra i popoli e le nazioni è considerato

⁵¹ KANT, *Per la pace perpetua*, in *Scritti di storia*, pp. 185-186.

⁵² Cfr. G. HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'attività dello stato*, a cura di G. Perticone, Giuffrè ed., Milano 1965, p. 19: "Quanto più lo stato estende la sua azione, maggiore sarà la somiglianza non solo tra gli agenti, ma tra gli atti. E' questo il programma degli stati che vogliono il benessere e la tranquillità; fini agevolmente conseguibili l'uno e l'altro, sino al punto di far apparire gl'interessi individuali non più contrastanti tra di loro. Ma l'uomo deve mirare a ben altro: alla varietà e all'attività, che solo possono formare caratteri temprati e forti; e nessuno certamente può cadere così in basso, da preferire alla grandezza il benessere e la felicità. Chi lo credesse, dimostrerebbe di non conoscere l'umanità e di voler trasformare gli uomini in macchine".

⁵³ Cfr. F. TESSITORE, *Lo storicismo*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, U.T.E.T., Torino 1972, vol. V, pp. 68-69.

un fenomeno storico, ma non per questo un fatto estrinseco e accidentale (o irrazionale), bensì un fatto voluto dalla natura, voluto "saggiamente" -dirà Kant-, in quanto fondato sulla natura dell'uomo e delle sue forze, rispettoso dei suoi bisogni e dei suoi interessi. A differenza della nazione, lo stato è da intendersi come un fatto artificiale, risultato dell'azione umana sotto la guida della ragione, la quale, attraverso il diritto, si propone di garantire ad ognuno, mediante una legislazione esterna da tutti voluta e accettata, libertà, sicurezza, prosperità. La nazione rappresenta, per Kant, un fenomeno naturale, prodotto dalla natura per limitare l'attività dello stato che, lasciato a se stesso e senza vincoli, costruirebbe un mondo artificiale e astratto, dove non c'è più spazio per la libertà e per la vita degli individui. Una dinamica dello stesso tipo caratterizza il rapporto tra ragione e natura nell'ambito della conoscenza, dove la ragione, affermando la propria libertà e autonomia, tende a sottrarsi ai condizionamenti dell'esperienza ma finisce col costruire castelli di sabbia senza fondamenta. L'esperienza è certamente il limite ma insieme anche la condizione della conoscenza, come l'aria oppone resistenza ma è anche la condizione che permette il volo della colomba. La nazione è la condizione e, nello stesso tempo, il limite all'attività dello stato in un duplice senso, da un lato identificando l'ambito legittimo di azione di ogni stato con quello del popolo presso il quale il potere è costituito (ad ogni popolo uno stato), dall'altro obbligando lo stato a rinunciare ad ogni mira espansionistica e inducendolo, piuttosto, a subordinarsi ad una legge superiore, di ordine internazionale, che garantisca la "pace perpetua" (federazione di liberi stati).

Cosmopolitismo e nazionalità: due concetti che in Kant non si risolvono l'uno nell'altro ma che sono l'uno condizione e limite dell'altro, a differenza di quanto sarà teorizzato da lì a qualche anno da parte dei filosofi di ispirazione idealistica, da Fichte anzitutto con il suo concetto di *Urvolk* (il popolo originario, identificato senz'altro con il popolo tedesco) che conserverebbe in sé i caratteri più puri e universali dell'umanità, e poi, in modo meno ingenuo e per molti versi più accattivante, da Hegel il quale farà coincidere lo spirito universale o spirito del mondo (*Weltgeist*) di volta in volta con l'esistenza storica di una civiltà o con lo spirito di un popolo (*Volksgeist*), destinando questo ad una missione universalizzatrice e condannando gli altri alla marginalità e alla subordinazione.

In Kant niente di tutto questo. I due principi del cosmopolitismo e della nazione rimangono distinti anche se raccordati dialetticamente. Egli pone, è vero, al di sopra, il punto di vista cosmopolitico come dovere e compito da assolvere affidato a ciascun popolo che, per mantenere la sua individualità e come garanzia di essa, deve infine integrarsi in un organismo internazionale atto ad assicurare "la pace perpetua" e con ciò la sua stessa sopravvivenza. Ma nello stesso tempo tiene fermo come valore assoluto il principio nazionale con l'obiettivo di impedire al potere politico di trasformarsi in dispotismo, anzi nella forma peggiore del dispotismo che è quella, a suo parere, rappresentata dallo stato multinazionale. Il cosmopolitismo trova, pertanto, nell'idea di nazione insieme il suo limite invalicabile e la condizione della sua concreta realizzazione. L'unione federativa sarà, pertanto, compiuta dagli stati,

questi organismi artificiali voluti dalla ragione, ma non porterà mai a unioni o a fusioni tra i popoli, nel rispetto del disegno stabilito dalla “saggia natura”, la quale all’uniformità e all’omologazione preferisce le differenze e semmai i conflitti, dal cui superamento deriva non il perfezionamento dell’umanità che nella sua essenza rimane invariata ma più semplicemente un progresso verso il meglio delle condizioni della sua esistenza, vale a dire un progresso di ordine culturale, civile e politico.

La proposta federalista di Kant indica non una semplice mediazione, bensì piuttosto il superamento delle due opposte visioni del piatto cosmopolitismo e del cieco nazionalismo, ed è una proposta che vuole essere realistica e concreta. Concreta, tuttavia, non nel senso in cui è concreto un concetto dell’intelletto, che ha sempre a che fare con dati empirici, ma nel senso dell’idea della ragione, la quale ha realtà nella natura propria dell’uomo, la quale indica una regola per l’agire non un dato di fatto. In quanto essere razionale e morale, l’uomo deve lottare per la pace e gli è lecito, in virtù di questo dovere, sperare che la storia umana realizzerà, magari in tempi lunghi e secondo percorsi non sempre lineari, questo ideale. Condensando in due parole il messaggio che ci rivolge Kant, potremo dire: la pace dovere per l’uomo, speranza per l’umanità.