

PARTE PRIMA

L'IDEA DI NAZIONE TRA ILLUMINISMO E ROMANTICISMO

CAPITOLO PRIMO

TRA COSMOPOLITISMO E NAZIONALISMO: IL FEDERALISMO IN KANT

Ci siamo così introdotti nel nostro tema, il quale lascia un po' sullo sfondo le problematiche attuali. Basti il cenno che ne abbiamo fatto. Per evitare un diretto coinvolgimento emotivo ed ideologico, preferisco soffermarmi su un periodo storico relativamente lontano nel tempo, scelto, tuttavia, non a caso, perché mi pare condivisibile l'opinione di Chabod che i caratteri fondamentali assunti dall'idea di nazione nella nostra età siano stati prodotti e alimentati dalla cultura storica e filosofica fiorita in Europa a cavallo tra i secoli XVIII° e XIX°. Il contesto storico e culturale del mio discorso è, pertanto, la Germania tra illuminismo e romanticismo.

Cosmopolitismo e nazionalità: è questo il binomio attorno al quale ruotano il dibattito e la riflessione degli intellettuali europei nel tardo Settecento, come ha efficacemente evidenziato il Meinecke. E' interessante notare e sottolineare, anzitutto, come l'idea di nazione, cioè la coscienza di una diversità radicale e insopprimibile tra i diversi popoli sia sempre rapportata all'unità essenziale dell'uomo inteso come genere (Umanità -*Meschengeschlecht*). Questa, però, è considerata non in sé, astrattamente, ma valorizzata nel suo contenuto concreto, rappresentato dai popoli, i quali realizzerebbero, arricchendola ciascuno in modo proprio e originale, quella che allora era chiamata l'idea di umanità (*Humanitätsidee*), intesa come forma originaria e forza produttiva della storia¹. 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. Teniamo presente questa immagine, perché è ricorrente fino all'abuso nella letteratura di questo periodo, in particolare negli autori che ora passeremo in rassegna, che si collocano tra il 1770 e il 1815, tra Kant e Fichte, passando attraverso Herder.

Tra illuminismo e romanticismo, abbiamo detto: questi sono i due movimenti culturali che si susseguono e si intrecciano negli ultimi decenni del Settecento. L'illuminismo ha una lunga gestazione e accompagna la nascita e lo sviluppo della modernità in tutti i suoi aspetti: politici, ideologici e culturali. Gli ispiratori furono Galilei, Bacone, Cartesio, i padri fondatori della scienza moderna; la sua patria d'elezione fu la Francia del Settecento e l'impresa che ne consacrò gli ideali fu la grande *Enciclopedia* di Diderot e d'Alembert. Dalla Francia l'illuminismo si irradiò nei diversi paesi europei, dove assunse caratteri peculiari, mantenendo tuttavia una solida e comune *Weltanschauung*, la quale consiste nell'idea di una sostanziale unità tra gli uomini, pur nel variare delle situazioni storiche, un'unità garantita dal comune possesso della ragione, la sola facoltà che rende solidali e omogenei gli sforzi degli uomini verso la verità, verso la felicità e che può garantire il progresso

¹ Cfr. HUMBOLDT, *Il Compito dello storico*, in part. : *Lo spirito dell'umanità*, pp. 77-92.

nell'integrazione dei loro sforzi. "Il buon senso - aveva affermato Cartesio in apertura del suo *Discorso sul metodo*, che può essere considerato il manifesto dell'illuminismo - è la cosa al mondo meglio distribuita"; tutti gli uomini ne sono provvisti e nella stessa misura, al punto che è difficile trovare qualcuno che si lamenti per non averne abbastanza. "Le bon sens ou la raison - così egli prosegue - est naturellement (per natura) égal en tous les hommes". L'importante è, allora, adottare il metodo giusto per applicare al meglio questa potenza, questa facoltà dell'uomo: "car - osserva ancora il filosofo francese- ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon (possedere ingegno), mais le principal est de l'appliquer bien"².

Facciamo un piccolo passo in avanti e fermiamoci a Kant, al Giano bifronte, come è stato definito, perché da un lato rappresenta il culmine del pensiero moderno e dell'illuminismo, dall'altro segna il passaggio alla nuova età, all'idealismo e al romanticismo³. Immanuel Kant, dopo aver pubblicato la sua opera fondamentale, la *Critica della ragione pura* (1781), si preoccupa di fare il punto sul percorso compiuto non solo dalla filosofia ma dalla stessa civiltà europea sotto la spinta del primato della ragione proclamato da Cartesio. "Viviamo ora attualmente in un'età illuminata?" - egli si chiede nel saggio *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*. La risposta è: "No! bensì in un'età che procede verso i lumi"⁴. C'è bisogno ancora di un lungo e difficile cammino per la realizzazione di una civiltà più giusta e più libera, e in questo cammino un compito essenziale è assegnato, da Kant, e dagli altri illuministi, alla cultura. Proprio in apertura dello stesso saggio - pubblicato nel 1784, in un momento critico nello sviluppo dell'illuminismo, mentre in Francia i tempi sono maturi per la rivoluzione e in Prussia è agli sgoccioli il regime "illuminato" di Federico II - Kant aveva dato la classica definizione di illuminismo: "L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui è egli stesso responsabile. Minorità è l'incapacità ad usare il proprio intelletto senza la guida di un altro. Questa minorità va imputata a se stessi quando essa dipende non da un difetto dell'intelletto, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi

² R. DESCARTES, *Discours de la methode*, in *Oeuvres de Descartes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Parigi 1996 (ed. anastatica), vol. VI, p. 1.

³ La definizione è di M. WUNDT, *Kant als Metaphysiker* (1924); cfr. *Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti*, a cura di V. Mathieu, vol. III, La Scuola, Brescia 1974, p. 30.

⁴ I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in ID., *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Bari 1991, p. 10.

del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di usare il tuo proprio intelletto! E' questo, dunque, il motto dell'illuminismo"⁵.

Sul tema della nazione non troviamo nelle opere kantiane trattazioni ampie e specifiche,⁶ tuttavia non possono essere dimenticati alcuni accenni contenuti negli scritti di filosofia politica dell'ultimo periodo. 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*⁷. 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, anche nel campo teoretico-speculativo, proprio in funzione della fondazione di un sapere apodittico e oggettivo.

Due sono i risultati importanti che possiamo ottenere dalla critica delle idee metafisiche, anzitutto una conferma della deduzione trascendentale delle categorie, e cioè che il valore dei nostri concetti è confinato nel campo dell'esperienza possibile, in secondo luogo una più precisa conoscenza della ragione, la quale ha in sé, per sua propria natura, la tendenza ad oltrepassare questi limiti. Le idee, pertanto, sono altrettanto naturali per la ragione dell'uomo quanto sono naturali per l'intelletto i concetti. Kant si sofferma a lungo su questo punto, esaminando il rapporto tra ragione e intelletto, tra idee e concetti.

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, e inoltre non possiamo ammettere che soltanto nella produzione di questo essere la natura si sia ingannata. La contraddizione e le antinomie, che sorgono sia nell'ambito della conoscenza sia

⁵ Ivi, p. 5. Da sottolineare, per i risvolti anche politici che poteva avere allora –ma non soltanto allora- la distinzione proposta da Kant tra uso pubblico e uso privato della libertà. La libertà è, indubbiamente, la condizione fondamentale dell'illuminismo, ma solo la libertà di pensiero non l'azione arbitraria dell'individuo al di fuori della sua responsabilità nella società civile. Queste le parole di Kant: "Eppure, per questo rischiaramento non è richiesto altro che la *libertà*; ed invero la più innocua fra tutte quelle che portano questo nome, la libertà cioè di fare *pubblico uso* della *propria ragione* in tutti i campi. (...) Intendo per uso pubblico della propria ragione quello che uno fa di essa come *studioso* dinanzi all'intero pubblico dei *lettori*. Uso privato, invece, io chiamo quello che qualcuno può fare della sua ragione in un certo impiego o ufficio *civile* a lui affidato" (pp. 6-7). L'argomento sta molto a cuore a Kant, come dimostra la puntualizzazione delle condizioni e dei limiti della libertà di pensiero in un saggio di due anni dopo (1786: lo stesso anno della morte di Federico II): *Che cosa significa orientarsi nel pensare*, di cui si veda almeno l'appello finale alla cautela e alla prudenza rivolto ai cosiddetti "libertini": "In caso contrario Voi, indegni di questa libertà, la perderete sicuramente e trascinerete in questa sventura tutti gli altri, che sono senza colpa e che sarebbero stati invece ben disposti a servirsi della loro libertà in modo conforme a legge, assegnandole il fine di promuovere un mondo migliore" (KANT, *Scritti sul criticismo*, p. 29).

⁶ 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.

⁷ I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1985, pp. 503-521.

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: le prime indicano "l'unità sintetica incondizionata di tutte le condizioni in generale", la quale non può essere ritrovata e mostrata nell'esperienza che è sempre condizionata dallo spazio e dal tempo, i secondi indicano più semplicemente "l'unità dei fenomeni mediante le regole" e trovano sempre la loro applicazione nell'ambito sensibile.

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, come dimostra la storia della metafisica, in quanto essa tende a considerare le 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 che è dato solo nell'esperienza la quale per l'uomo è sempre esperienza sensibile, cioè spazialmente e temporalmente condizionata.

Kant definisce questo uso oggettivo delle idee 'trascendente' o 'esterno', per indicare che 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 il compito fondamentale di fornire le regole per l'attività dell'intelletto. La possibilità dell'errore dovuto all'uso trascendente delle idee è sempre in agguato, ed è anzi del tutto naturale per l'uomo illudersi in questo senso, perché in fondo anche le idee si rapportano all'esperienza, non però direttamente ma indirettamente attraverso la mediazione dell'intelletto: "La ragione, dunque, non ha propriamente ad oggetto se non l'intelletto e l'impiego opportuno di esso; e come questo unifica il molteplice nell'oggetto mediante concetti, così quella, a sua volta, unifica il molteplice dei concetti per mezzo di idee, proponendo una certa unità collettiva a scopo delle operazioni dell'intelletto, le quali altrimenti non han da fare se non con l'unità distributiva"⁸.

⁸ Ivi, p. 504.

Dare coerenza, completezza e unità sistematica ai concetti dell'intelletto: questo è il compito della ragione, un compito essenziale per il costituirsi della scienza. Ma bisogna tener distinte le due facoltà dell'intelletto e della ragione, e non confondere i loro procedimenti. Nei giudizi intellettivi è dato l'universale (le categorie) assieme al particolare (l'oggetto empirico), e il particolare riceve così la sua determinazione necessaria. L'intelletto è l'organo dei giudizi determinanti, secondo la terminologia usata nella *Critica del giudizio*. Il modo di operare della ragione è diverso, in quanto l'universalità delle idee è problematica e non determinata, costituendo solo una regola per l'uso dell'intelletto e non un principio di sintesi.

Le idee della ragione sono dotate di un'universalità simile a quella del giudizio riflettente, cioè una universalità di tipo soggettivo. Significative sono a questo proposito le espressioni usate da Kant per denotare la natura e la giusta funzione delle idee: "Approssimare la regola dell'universalità", "uso ipotetico della ragione", "solo una unità proiettata"⁹. La ragione esprime attraverso queste regole l'interesse teoretico all'unità sistematica il più possibile completa delle nostre conoscenze. In quanto l'intelletto è spinto proprio dalla ragione a realizzare questo fine, cioè a produrre il sistema della scienza, si deve ammettere come reale e oggettiva, sia pure a livello di ipotesi o almeno di premessa, l'unità sistematica della natura che le idee presuppongono, perché altrimenti questa unità prospettata dalla ragione all'intelletto sarebbe illusoria e soltanto all'uomo sarebbe toccata in sorte una facoltà priva di uno scopo, pertanto non solo inutile ma dannosa.

Vediamo ora come opera la regola "ipotetica" dell'universalità che la ragione fa valere nei confronti dell'intelletto. Essa richiede un doppio movimento, uno alla ricerca della massima estensione, dell'unità semplice che sta *sotto* a tutti i fenomeni, e poi un secondo movimento che ricerca la massima specificazione, l'infinita ricchezza che sta *dentro* i fenomeni. Su questi opposti movimenti della ricerca si fondano due diversi metodi scientifici, il metodo speculativo che conferisce il primato al genere e il metodo empirico che si concentra sulla specie, due metodi che però dovrebbero combinarsi, in quanto l'esigenza dell'unità è strutturale alla stessa ragione. Non a caso Kant elenca, infine, tre principi dell'uso regolativi delle idee, dei quali il terzo è inteso come scambio o reciproca passaggio tra i primi due (più che come la loro unità): "La ragione, dunque, spiana all'intelletto il suo campo: 1) con un principio della omogeneità del molteplice sotto generi superiori; 2) con un principio della verità dell'omogeneo sotto specie inferiori; e, per compiere l'unità sistematica, essa aggiunge 3) ancora una legge dell'affinità di tutti i concetti, che fornisce un trapasso continuo di ciascuna specie a ciascun'altra per mezzo d'un aumento graduale di differenza. Noi possiamo chiamarli principi dell'omogeneità, della specificazione e della continuità delle forme. L'ultimo deriva dall'unificazione dei due primi dopo che si è portato a compimento il collegamento nell'idea sistematico, sia nel salire ai generi superiori, sia nel discendere alle specie inferiori: allora infatti

⁹ Ivi, p. 506.

tutte le molteplicità sono tra loro affini, poiché tutte quante derivano da un genere unico attraverso tutti i gradi della determinazione sviluppata”¹⁰.

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 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, 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"¹¹.

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 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; essi esprimono, infatti, un interesse diverso della ragione, al quale corrispondono, come abbiamo visto, diversi metodi d’indagine che, integrandosi, possono portare ad approfondire progressivamente sempre di più la conoscenza dell’oggetto il quale, però, rimane, nella sua essenza, ignoto. 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.

¹⁰ Ivi, p. 513.

¹¹ Ivi, pp. 519-520.

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 nella storia; e solo questa realtà empiricamente e storicamente realizzata può essere oggetto del nostro interesse e del nostro studio. Tra le due prospettive, tuttavia, a partire dalle quali può essere considerata questa realtà Kant è più interessato alla prima, alla visione cosmopolitica, almeno nell'ambito della filosofia della storia e della filosofia politica, mentre dal punto di vista teoretico sembra professare, come abbiamo visto, una specie di equidistanza che è stata interpretata talvolta come una forma di agnosticismo¹².

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"¹³. 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 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 la 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 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 libertà¹⁴.

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 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 meglio¹⁵.

¹² Cfr.

¹³ Ivi, p. 612.

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

¹⁵ 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.).

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 Settecento¹⁶, della natura, origine e classificazione delle razze umane. Del problema Kant si era occupato in un saggio del 1777¹⁷, e vi era poi ritornato brevemente una seconda volta nel 1785¹⁸. Fondandosi sulla legge di Buffon, in base alla quale animali che generano prole feconda appartengono allo stesso genere, Kant mette subito in chiaro che esiste un unico genere per gli esseri umani, i quali derivano tutti da un solo ceppo e appartengono ad un'unica famiglia, in quanto tutti, accoppiandosi, generano prole feconda. Naturalmente gli uomini hanno assunto nel tempo caratteri somatici diversi sulla base delle particolari condizioni climatiche; tra questi caratteri alcuni sono stabili e si ereditano immancabilmente, come il colore della pelle, altri invece, come il colore dei capelli o la proporzione degli arti, tendono rapidamente a sfumare o a perdersi con il variare delle circostanze geografiche e nel corso delle generazioni¹⁹. Solo i primi caratteri, quelli legati al colore della pelle, in quanto sono immancabilmente ereditari, formano gli elementi distintivi delle razze umane, come Kant precisa chiaramente nel secondo saggio, dove il termine razza viene per lo più sostituito dal termine classe, proprio per evitare la sensazione che esistano differenze essenziali e qualitative nel genere umano e dove egli precisa che non esistono altri elementi stabili di differenza oltre al colore della pelle²⁰.

¹⁶ Cfr. G. L. MOSSE, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1980. Gorge 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 allo 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 che 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".

¹⁷ Cfr. KANT, *Delle diverse razze degli uomini*, tr. it. in *Scritti di storia, politica e diritto*, pp. 7-22. Del saggio esiste una prima redazione del 1775 come annuncio di un corso di geografia fisica, e poi una seconda versione pubblicata nella rivista "Der Philosoph für die Welt", diretta da Johann Jakob Engel.

¹⁸ Cfr. KANT, *Determinazione del concetto di razza umana*, tr. it. in *Scritti di storia, politica e diritto*, pp. 87-102. Il saggio, pubblicato nella rivista "Berlinische Monatsschrift", è una replica di Kant a critiche ricevute per l'uso che egli aveva fatto del concetto di razza; tra le critiche è sicuramente riscontrabile quella di Herder, contenuta nel VII libro delle *Idee per una filosofia della storia*, che Kant allora si disponeva a recensire: Sulla polemica Kant-Herder, cfr. *Infra*.

¹⁹ La posizione kantiana, puntando sul colore della pelle come carattere "fisso" delle razze e spiegandone la molteplicità con il ricorso a germi preformati finalisticamente predisposti e messi in atto dall'ambiente, era una soluzione di compromesso tra le due opposte teorie in auge alla fine del '700 della fissità della specie (nelle due versioni del monogenismo e del poligenismo) e della evoluzione; cfr. G. GLIOZZI, *Le teorie della razza nell'età moderna*, Loescher, Torino 1986, pp. 21-22.

²⁰ Gorge L. Mosse rivolge a Kant l'accusa di essere uno dei responsabili dello sviluppo della teoria della razza nei termini del razzismo otto-novecentesco proprio a causa della sua idea della permanenza della razza e della sua immutabilità: "sebbene Kant insistesse sull'origine comune di tutti gli uomini, per evitare di criticare il racconto biblico della creazione, egli nondimeno formulò un concetto di razza che sarebbe rimasto immutato. Il carattere razziale diventa una sostanza immutabile e fondamento di qualsiasi aspetto fisico e sviluppo umano, compresa l'intelligenza" (*Il razzismo in Europa*, p. 37).

Sulla base di queste osservazioni Kant ci offre anche una classificazione tra le razze, partendo dall'ipotesi che il primo ceppo si sia nel frattempo estinto e che si possa, tuttavia, ritrovare tra le razze esistenti, attraverso una precisa derivazione tra di esse, quella più prossima all'originaria. La classificazione di Kant, basata esclusivamente sul colore della pelle e non su altri fattori, come i caratteri del volto, la forma del cervello o la purezza del sangue, è molto diversa da altre classificazioni proprie delle teorie razziste che sorsero poi in terra tedesca, benché anch'egli sia andato alla ricerca della razza più vicina all'originaria, quella che potrebbe essere chiamata pura o almeno più pura rispetto alle altre da considerare come modificazioni o degenerazioni di questa. Al primo posto è collocata, sì, anche da Kant la razza bianca ma nella sua variante bruna che ha trovato il suo spazio di diffusione attorno al bacino del Mediterraneo (tra il 31° e il 52° parallelo, come egli precisa); al secondo posto, come derivazione da questa, la varietà biondo-chiara del Nord Europa, e così via le altre razze fino alla rosso-rame americana, che non sarebbe ancora del tutto definita e che pertanto viene indicata come ultima nella classificazione delle razze. Ora, è opportuno sottolineare come Kant non assegni un giudizio di valore a questo tipo di derivazione, che suggerisce solo a livello di ipotesi e che nel secondo saggio, irritato per le critiche ricevute, lascia espressamente cadere²¹; in effetti egli non è disposto ad attribuire ad alcun carattere umano un valore assoluto ed esemplare, in quanto è convinto che la rigenerazione e il progresso dell'umanità dipendano dall'incontro e dall'armonizzazione delle differenze, non dalla loro eliminazione. In questi termini egli risponde alla proposta di Maupertuis, allora presidente dell'Accademia delle Scienze di Berlino, di formare mediante opportuni accoppiamenti selettivi degli individui che risultino superiori alla media dal punto di vista fisico e intellettuale²².

Lo studio delle razze non porta, pertanto, Kant ad accantonare il cosmopolitismo ma semmai a rafforzarlo e ad esaltarlo, in quanto esso viene a costituire la cassa di compensazione, entro la quale tutte le differenze, anche quelle più stabili e "immancabilmente ereditarie", trovano il loro equilibrio e il loro punto di incontro. La sopravvivenza dell'umanità è garantita, infatti, dalla conservazione e trasmissione di un prezioso patrimonio costituito da disposizioni diverse o da germi contenuti nelle potenzialità del ceppo umano originario, tutti degni di essere qualificati allo stesso titolo come umani e dei quali la "saggia natura" si è servita per diffondere il genere umano, popolando l'intera superficie della terra. La difesa delle particolarità e delle differenze è, pertanto, necessaria alla conservazione della nostra specie: questo

²¹ Cfr. KANT, *Determinazione del concetto di razza umana*, p. 87: "Il mio scopo è qui soltanto quello di determinare con precisione questo concetto di razza, quando nel genere umano ve ne siano; la spiegazione dell'origine delle razze effettivamente esistenti che si ritiene meritino questa determinazione è solo un lavoro accessorio, che si può considerare come si preferisce. Eppure vedo che uomini altrimenti acuti, nel giudicare di ciò che alcuni anni or sono era stato detto esclusivamente a quello scopo, hanno rivolto la loro attenzione solo a questo punto accessorio e cioè all'applicazione ipotetica del principio, ma al principio stesso, da cui tutto dipende, hanno solo accennato di sfuggita".

²² Cfr. KANT, *Delle diverse razze degli uomini*, p. 9: "Una proposta che, a mio parere, è in se stessa attuabile, ma che è impedita in modo assoluto dalla più saggia natura, giacché proprio dalla mescolanza del bene col male stanno i grandi impulsi che mettono in gioco le forze assopite dell'umanità e la costringono a sviluppare tutti i suoi talenti e ad avvicinarsi al compimento della sua destinazione".

mi sembra il messaggio di Kant, il quale è totalmente alieno dal conferire alla nozione di razza una qualsivoglia connotazione qualitativa o che indichi un ordine che vada oltre la semplice classificazione distributiva, presentata in ogni caso come semplice ipotesi.

Uno sforzo analogo a quello tentato per le razze, ancora nel senso della conoscenza e della valorizzazione delle differenze specifiche assunte dall'umanità nella sua evoluzione, è proposto anche per i caratteri nazionali nella parte finale dell'ultima opera pubblicata da Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*²³. In questo caso agisce, più espressamente, nel filosofo una finalità "pragmatica", cioè l'obiettivo di favorire, attraverso la conoscenza e l'accettazione reciproca delle differenze, la convivenza tra i diversi popoli. Non sono i Tedeschi, in effetti, al centro dell'attenzione, ma i Francesi e gli Inglesi, non solo per desiderio di imparzialità, come suggerisce il tedesco Kant, ma probabilmente perché allora le due nazioni, quella inglese e quella francese, erano impegnate in un aperto confronto ideologico e militare dall'esito incerto, e inoltre anche per la convinzione che la cultura avesse raggiunto proprio in questi due paesi il vertice del suo sviluppo, e noi sappiamo che per Kant, come in generale per i filosofi dell'illuminismo, la cultura è la misura inequivocabile di ogni progresso.

La nazione francese sarebbe caratterizzata dal gusto della conversazione, dall'istintiva amabilità verso lo straniero, ma insieme anche dalla galanteria e dalla frivolezza; gli Inglesi, al contrario, sono orgogliosi della loro originalità di popolo, freddi vedrso gli stranieri, dato che si sentono superiori e sono sospettosi verso tutti gli altri, come deve essere ogni buon mercante. La lingua francese, pertanto, è divenuta la lingua universale della conversazione, quella inglese, invece, la più diffusa lingua commerciale. Questi caratteri opposti sono il frutto, come nota Kant, soprattutto della cultura, cioè della storia e della tradizione, ma dipendono anche dalla diversa collocazione geografica dei territori, continentale per la Francia e insulare per l'Inghilterra. Più brevemente vengono poi trattati gli altri popoli del continente europeo, mentre sono quasi del tutto trascurati quelli dell'Asia e degli altri continenti, perché in questi contesti operano quali elementi discriminanti, in misura maggiore o esclusiva, cause geografiche e naturali e non fattori di ordine culturale e storico. Vale la pena accennare, in ogni caso, al giudizio sugli Italiani i quali, unendo la vivacità dei Francesi e la seria gravità degli Spagnoli, avrebbero sviluppato il sentimento del sublime e coltivato il gusto artistico; e infine è da sottolineare, per la sua singolarità essendo pronunciato da un tedesco, il giudizio abbastanza limitativo e negativo espresso sui Tedeschi, leali certo, ligi al dovere, ma intellettualmente "flemmatici", quindi privi di "genio" e incapaci di una riflessione autonoma e originale.

²³ I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di P. Chiodi, TEA, Milano 1995, pp. 195-205. L'opera è stata pubblicata nel 1798.

La parte finale dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* 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 interessi contrapposti che, mettendo costantemente in conflitto gli uomini e le nazioni, rendono complicato il perseguimento di uno scopo comune²⁴. Il progresso riguarda, infatti, come vedremo meglio più avanti, il genere umano e non l'individuo; pertanto richiede, per essere giustificato e spiegato, che l'individuo partecipi di una natura che sia comune a quella degli altri individui. L'uomo non è soltanto animale ma anche un essere morale, soggetto alla legge del dovere, al dovere del proprio perfezionamento. Nel primo senso, come essere soggetto alla necessità naturale, l'uomo è individuo sempre determinato e isolato, in competizione con gli altri individui per la propria sopravvivenza, segnata comunque da limiti invalicabili e sempre troppo ristretti per conseguire i suoi scopi. A questa prospettiva "fisiologica", che considera l'uomo come scaturente dalla natura e da essa dipendente, si deve aggiungere la prospettiva "pragmatica", che lo vede sorgere dall'ordine della libertà, come appartenente ad un mondo morale al di sopra di ogni limite e condizione empirica²⁵. La filosofia della storia deve tener conto di questa duplice dimensione dell'uomo, anzi essa è possibile soltanto nella congiunzione dialettica di questi due punti di vista.

Se l'uomo fosse soltanto un animale, il cui comportamento fosse completamente determinato dall'istinto, sarebbe possibile una storia sistematica dell'umanità ed ogni azione potrebbe essere ricondotta a leggi; lo stesso avverrebbe se egli fosse parte di un mondo razionale nel quale tutti fossero 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 verso la piena integrazione sociale, la quale è una meta che la natura gli ha assegnato quale essere razionale. Questo è lo scopo cui l'uomo tende, in quanto vi deve tendere, uno scopo che non è determinabile concettualmente, ma soltanto come idea, il cui valore è, come abbiamo visto, di ordine pratico prima che teoretico. L'idea di umanità, infatti, contiene in sé l'indicazione di un obbligo assegnato all'uomo dalla natura, al fine del suo perfezionamento; tale scopo costituisce il filo conduttore della storia umana e, una volta che lo scopo sia stato

²⁴ 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".

²⁵ Cfr. Ivi, p. 3: "Una dottrina della conoscenza dell'uomo, trattata sistematicamente (antropologia), può esser condotta o da un punto di vista fisiologico o da un punto di vista pragmatico. – La conoscenza fisiologica dell'uomo si propone di indagare ciò che la natura fa dell'uomo, la pragmatica ciò che l'uomo, in quanto essere libero, fa o può fare o deve fare di se stesso".

determinato, e può essere definito solo in termini filosofici, esso ci permette di spiegare il percorso compiuto dall'umanità a partire dallo stato della vita selvaggia sino all'organizzazione sempre più razionale della vita sociale. In possesso di questo filo rosso, Kant ritiene di poter compiere nell'ambito della filosofia della storia la stessa rivoluzione scientifica operata nel campo della scienza naturale da Keplero e da Newton²⁶.

Su questa base si costituisce, infatti, la storia dal punto di vista pragmatico, la quale è storia universale o cosmopolitica dell'umanità, ed ha per oggetto la storia quale produzione dell'uomo inteso come essere razionale che, in quanto tale, esplica la sua attività nella congiunzione necessaria con gli altri uomini entro una comunità storica e sociale. A tal fine si richiede – ed è questo il mezzo di cui si serve la natura per raggiungere lo scopo- uno scambio reciproco tra gli individui e le generazioni, una “serie forse interminabile” - afferma Kant prospettando un progresso di cui non è ancora facile intravedere la meta - di generazioni “di cui l'una trasmette all'altra il proprio illuminismo”²⁷. Il progresso è reso possibile dalla cultura, che si estende e si consolida, divenendo nel tempo patrimonio comune dell'umanità. Questo avviene inevitabilmente anche contro la volontà degli individui e, tuttavia, attraverso la loro azione. Vale anche per Kant il principio che sarà noto dopo Hegel come "astuzia della ragione", sia pure affermato in termini più cauti e riferito piuttosto alla natura che alla ragione: gli interessi, spesso contrastanti, degli individui sono armonizzati e finalizzati al raggiungimento dello scopo della natura, la quale sviluppa la sua forza nel genere attraverso l'azione degli individui²⁸.

Il movimento della storia universale non è, pertanto, lineare e senza traumi. Per favorire lo scambio tra gli individui e le generazioni, la natura collega tra loro gli uomini con ogni sorta di mezzi, paradossalmente anche con la guerra, perfino con la guerra di conquista; si affida, cioè, ad una tendenza all'isolamento e all'aggressività che sembra a prima vista contrastare quel fine e che, tuttavia, è altrettanto naturale per l'uomo della sua ragione. La natura agisce, insomma, in favore delle sue creature, servendosi di forze e tendenze antagoniste, le quali incontrandosi si compensano, cospirando ad un fine comune. Anche attraverso la guerra, ad esempio, si intensificano i rapporti tra i popoli, e in virtù di questo scambio sempre più intenso tra gli uomini e le generazioni diviene possibile, solo per l'uomo tra gli esseri viventi, una storia come progresso e perfezionamento non tanto della natura umana, bensì piuttosto della vita umana, di cui si garantisce sempre meglio la sopravvivenza nel

²⁶ Cfr. KANT, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), in *Scritti di storia, politica e diritto*, p. 30: "Vogliamo vedere se ci riuscirà di trovare un filo conduttore per una tale storia, e vogliamo poi lasciare alla natura di produrre l'uomo che sia in grado di redigerla secondo tale filo. La natura ha prodotto infatti un Keplero, che in modo inatteso ha sottoposto le orbite eccentriche dei pianeti a leggi determinate, e un Newton, che spiegò queste leggi con una causa naturale universale".

²⁷ Ivi, p. 31.

²⁸ Cfr. Ivi, p. 29-30: "I singoli uomini, ma anche i popoli interi, pensano poco al fatto che, mentre perseguono i loro scopi, ciascuno a proprio senno e spesso l'uno contro l'altro, procedono senza accorgersene verso lo scopo della natura, che pure è loro sconosciuto, come fosse il loro filo conduttore, e lavorano al suo promuovimento, per il quale avrebbero assai scarso interesse anche se quello scopo fosse loro noto".

genere. Il progresso, come Kant non si stanca di ribadire, si riferisce al genere nel suo complesso e non ai singoli individui²⁹.

La dialettica è la forza che determina il progresso, dato che questo riguarda la ragione e la ragione è, per Kant, per natura dialettica. Sono dunque l'antagonismo e la lotta tra forze opposte le condizioni affinché la ragione raggiunga i suoi scopi³⁰, 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. E così 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,³¹ poi sul piano della società civile e dello stato, infine nel rapporto tra gli stati. È 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 società. Questo originario antagonismo è, dunque, la condizione di ogni tipo di progresso, anche morale e culturale, 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"³².

²⁹ Cfr. Ivi, p. 31: "Seconda Tesi. Nell'uomo (in quanto unica creatura razionale sulla terra) quelle disposizioni naturali che sono finalizzate all'uso della sua ragione si sviluppano completamente nel genere, non nell'individuo". Su questo punto Kant è in polemica non solo con Herder ma anche con Mendelssohn (e indirettamente con Lessing), i quali concepivano il progresso del genere soltanto come somma delle perfezioni dei singoli soggetti; cfr. N. HINSKE, *Il dialogo silenzioso. Principi di antropologia e di filosofia della storia in Mendelssohn e Kant*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, Serie III, vol. XIX, 1, Pisa 1989, pp. 1299-1323.

³⁰ 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".

³¹ Cfr. la definizione del sentimento del rispetto in KANT, *Critica della ragione pratica*, a cura di G. Santinello, S.E.I., Torino 1958, p. 152-153: "Ora la tendenza alla stima di sé appartiene alle inclinazioni cui la legge morale reca danno, in quanto essa poggia sulla sensibilità. Dunque la legge morale abbatte la presunzione. Poiché però questa legge è qualcosa di positivo in sé, è cioè la forma di una causalità intellettuale, la libertà, essa, in quanto in opposizione con il contrario soggettivo, cioè le inclinazioni in noi, *indebolisce* la presunzione, costituisce un oggetto del *rispetto*, e in quanto abbatte completamente la presunzione, cioè la umilia, costituisce un oggetto del più grande *rispetto*, e quindi anche il fondamento di un sentimento positivo, che non è di origine empirica, e viene riconosciuto a priori".

³² 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 alimentò 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 deformi, obliqui e ritorti" (KANT, *Idea per una storia universale*, p. 35). Cfr. S. SEMPLICI, *Kant e Mandeville. Politica e "Selbsliebe"*, in "Archivio di filosofia", 59 (1991), pp. 65-88.

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'altro³³. Politica interna e politica estera sono i due piani d'intervento della natura per instaurare gradualmente un unico ordine mondiale, nel quale domini la pace nell'equilibrio tra le forze e gli interessi contrastanti. 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 popoli 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 danni³⁴.

Kant parla di "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 un unico stato universale, perché allora dovrebbe esistere un unico popolo³⁵. 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 segnava la fine della prima fase delle guerre europee scoppiate in seguito alla rivoluzione francese. 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 allora funestava l'Europa³⁶.

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

³³ 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.

³⁴ Cfr. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, in *Scritti di storia*, pp. 236-237.

³⁵ 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".

³⁶ Con questo scritto Kant divenne per l'opinione pubblica europea il filosofo della rivoluzione francese; 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. Si veda l'edizione italiana prima citata a cura di F. Gonnelli, in *Scritti di storia*, pp. 163-207, oppure l'edizione per i tipi degli Editori riuniti (Roma 1995), con prefazione di Norberto Bobbio.

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 cimiteri” ma una pace duratura nel tempo³⁷- 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 saggio³⁸. All’idea dell’uomo come essere morale sono, infatti, da ricondurre sia 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”³⁹, sia 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”⁴⁰.

Gli articoli definitivi “per la pace perpetua” sono tre e disposti secondo una visione progressiva del diritto che si sviluppa in un diritto pubblico entro i confini di uno stato (*ius civitatis*, *Staatsrecht*), nel diritto internazionale che regola i rapporti 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, 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 poteri⁴¹. Il primo articolo definitivo per la pace perpetua prescrive, infatti, la repubblica, e non la democrazia, precisa subito Kant: la prima si oppone al dispotismo, la seconda alla monarchia e all’aristocrazia⁴².

Il secondo articolo definitivo fonda il diritto internazionale su un federalismo di liberi stati, il quale dovrebbe segnare il superamento dello stato di guerra in cui gli stati si

³⁷ 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.

³⁸ Cfr. KANT, *Per la pace perpetua*, in *Scritti di storia*, pp. 188-204.

³⁹ 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).

⁴⁰ Ivi, p. 167.

⁴¹ Cfr. Ivi, p. 169: “Primo articolo definitivo per la pace perpetua. La costituzione civile di ogni stato dev’essere repubblicana”.

⁴² 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 democrazia è la più lesiva della forma dello stato repubblicano, che –lo ribadiamo- è fondato sulla rappresentanza dei cittadini e sulla separazione tra potere legislativo e potere esecutivo. In questa condanna della cosiddetta 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)..

trovavano allora, simile allo stato di natura 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 spinge al superamento dello stato conflittuale di natura, spingendo gli uomini a subordinarsi ad una legislazione coattiva esterna. 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.

Questo vuole la ragione, ma facendo di nuovo ricorso alla dialettica tra ragione e natura, Kant osserva che la "saggia" natura ha deciso diversamente. Essa ha posto, infatti, tra i popoli differenze essenziali, soprattutto di tipo linguistico e religioso, che rendono possibile il raggiungimento dell'ideale della pace non per via positiva, eliminando le diversità che sono alla base dei conflitti, ma per una via soltanto negativa che, conservando le differenze, le armonizza e le neutralizza. In tal modo la pace non è il risultato dell'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 soltanto garantisce a tutti nello stesso tempo libertà e indipendenza. 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; è chiaro che una garanzia reciproca di questo genere può essere fornita soltanto da stati che non siano governati dispoticamente; già di per sé, però, secondo Kant, la costituzione repubblicana, che è la prima condizione dell'unione federativa, è garanzia di rinuncia preventiva alla guerra, e dunque una federazione di liberi stati è possibile soltanto tra repubbliche. Per la realizzazione di questa federazione non è necessario attendere l'adesione di tutti i governi, che renderebbe l'esecuzione del progetto utopistica; è sufficiente che alla guida del movimento si ponga uno stato - e Kant pensa ovviamente alla Francia - che, avendo realizzato al suo interno la forma repubblicana, possa costituire l'esempio e il primo nucleo della costituenda della federazione⁴³.

In questo progetto di una federazione di stati indipendenti, 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

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".

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. Il diritto cosmopolitico costituisce, in effetti, la materia del terzo articolo definitivo per la pace perpetua, ma viene presentato con una significativa limitazione: "Il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni della ospitalità universale"⁴⁵.

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 statuale. Questo vincolo temporale 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 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 mondo⁴⁶, oppure quando si afferma che qualunque violazione del diritto compiuta in qualunque punto della terra viene percepita come una lesione subita da tutti gli uomini⁴⁷.

Probabilmente Kant avrebbe potuto, sulla base di questi principi, dedurre dal diritto cosmopolitico, oltre al diritto di visita, anche il diritto di asilo politico. 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 del resto dell'umanità, ma

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

⁴⁶ 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".

⁴⁷ 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".

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"⁴⁸.

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 sviluppa nel suo trattato *Per la pace perpetua*: "L'idea del diritto delle genti presuppone la reciproca separazione di molti stati vicini indipendenti; e, 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"⁴⁹.

Non è qui possibile un commento analitico di questo lungo brano, così interessante perché contiene 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 potere statale. 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

⁴⁸ Ivi, p. 179.

⁴⁹ KANT, *Per la pace perpetua*, in *Scritti di storia*, pp. 185-186.

dell'università di Berlino⁵⁰. 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 ciascuno⁵¹.

Così anche in Kant, come in Humboldt, la nazione svolge un ruolo positivo ed essenziale nella vita sociale. La divisione tra i popoli e le nazioni è considerato 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. L'esperienza è certamente il limite ma insieme anche la condizione dell'esperienza, come l'aria per 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 identifica 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 obbliga lo stato a rinunciare ad ogni mira espansionistica e lo induce, piuttosto, a subordinarsi ad una legge superiore, di ordine internazionale, che garantisca la "pace perpetua" (federazione di liberi stati). Il cosmopolitismo kantiano trova nell'idea di nazione insieme il suo limite e la condizione della sua concreta realizzazione.

⁵⁰ 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".

⁵¹ 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.