

La filosofia politica kantiana

Indice

Introduzione

1. I PRESUPPOSTI DELLA FILOSOFIA POLITICA KANTIANA

Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico

Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?

La religione entro i limiti della mera ragione

Sopra il detto comune: «Questo può esser giusto in teoria, ma non vale per la pratica»

2. IL PROGETTO FILOSOFICO E POLITICO PER LA PACE PERPETUA

Per la pace perpetua

Metafisica dei costumi

3. LA FILOSOFIA POLITICA KANTIANA A CONFRONTO CON IL REALISMO POLITICO

4. L'ATTUALITÀ DEL PROGETTO KANTIANO

Bibliografia

Introduzione

La filosofia politica kantiana non si lascia facilmente circoscrivere: poiché il filosofo di Königsberg non ha dedicato alle questioni politiche un'unica, grande opera sistematica, occorre rintracciare i fondamenti della sua dottrina politica in diverse opere, eterogenee per datazione, ampiezza e approccio metodologico¹. Nonostante i fondamenti del pensiero politico kantiano possano essere desunti già dalle Critiche, e in particolare dalla *Critica della ragion pura* (1781) che contiene la celebre idealizzazione della repubblica, e dalla *Critica del Giudizio* (1790), nella quale Kant individua nella società civile e nella sua estensione ad una comunità cosmopolitica il presupposto formale per la realizzazione dello scopo ultimo della natura, la nostra analisi partirà da quell'insieme di opere, composte tra il 1784 e il 1793, nelle quali Kant ha posto le basi per la sua riflessione in materia di diritto, di Stato, di storia e di cosmopolitismo, ossia l'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), in cui per la prima volta si affaccia l'ideale di un ordine cosmopolitico; la *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (1784); *La religione entro i limiti della mera ragione* (1793); lo scritto *Sopra il detto comune: «Questo può esser giusto in teoria, ma non vale per la pratica»* (1793).

La seconda parte sarà dedicata allo scritto più importante, dal nostro punto di vista, ossia l'opera intitolata *Per la pace perpetua: un progetto filosofico* (1795), la cui analisi sarà completata dall'approfondimento di alcuni concetti elaborati nella *Metafisica dei costumi* (1797), che contiene riferimenti significativi al diritto pubblico, al diritto privato e alla dottrina della virtù. Il progetto kantiano si sviluppa a partire da un rapporto in un certo senso critico con la tradizione del giusnaturalismo e con la filosofia di Rousseau e perviene alla definizione di una prospettiva politica originale, nonostante non siano mancati nei secoli precedenti esperimenti simili, di cui pure si darà conto nel corso del lavoro.

¹ Cfr. *La filosofia politica di Kant*, a cura di G. M. Chiodi – G. Marini – R. Gatti, Franco Angeli, Milano 2001.

La terza sezione del lavoro si soffermerà su un aspetto particolarmente problematico dell'ermeneutica kantiana, ovvero il confronto con il realismo politico, la teoria secondo cui la storia è una concatenazione di cause ed effetti, la realtà ispira la teoria, e l'etica è una funzione della politica. Attraverso una serie di riferimenti ad esponenti antichi e moderni di questa importante tradizione filosofico-politica (Tucidide, Machiavelli, Hobbes), emergerà con maggiore nitidezza il profilo teorico dell'impostazione kantiana, la sua ambivalenza unitamente al cui coerente e costante riferimento al paradigma razionale e all'imperativo morale.

In realtà, già in alcuni appunti giovanili scritti nei tardi anni '70 e dedicati al problema della sovranità, Kant aveva abbozzato le categorie centrali della sua filosofia politica. Secondo il filosofo tedesco, la *potestas legislatoria* si caratterizza soprattutto per la sua infallibilità, per cui l'unica sovranità pensabile è quella del popolo, sul modello esplicitato da Rousseau nel suo *Contratto sociale*, ma con significative differenze che Kant rimodula nel concetto di 'contratto originario': l'unione civile fra gli uomini deve essere preceduta da un patto di natura ideale. Ne discende che il Principe non è il sovrano assoluto, il *summus imperans*, bensì il loro legittimo rappresentante alle condizioni del contratto originario². In altre parole, laddove l'analisi di Rousseau parte dalla condizione dell'uomo di natura, quella di Kant muove dall'uomo civilizzato. Rispetto alla teoria di Rousseau (ma anche di Thomas Hobbes), la posizione kantiana si caratterizza per il tentativo di ricondurre l'universo politico alla sua intrinseca dimensione storica.

Per Kant, il contratto originario è l'atto con cui il popolo si costituisce in uno Stato, ovvero la semplice idea di questo atto, che sola permette di comprenderne la legittimità. In base a questo contratto originario, tutti i membri del popolo depongono la loro libertà esterna, per riprenderla di nuovo subito come membri di un corpo comune, ossia come membri del popolo in quanto è uno Stato. La libertà del patto sociale è la libertà giuridica, intesa come obbedienza di ogni essere razionale alla legge accettata. Questo contratto sociale e originario

² Cfr. F. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, Laterza 1996, p. 28: «La realtà con cui il contratto originario vincola il rappresentante ha dunque uno statuto dle tutto particolare, perché è definita, in primo luogo, da una filosofia politica intesa non come precettistica o dottrina dello Stato ottimo, ma come teoria che permette di comprendere razionalmente la costituzione reale del rapporto tra potere e libertà, per ricondurla a principi necessari».

ha dunque la funzione di fondere i due elementi del processo giuridico astratto (lo stato di natura e lo stato civile) e di condurre questo processo alla sua dimensione concreta. Con il contratto si attua il passaggio e l'uscita dallo stato di natura delle volontà individuali: da semplice esigenza astratta, com'è nello stato di natura, il diritto diventa qualcosa di attuale grazie al contratto sociale.

Coerentemente con la sua impostazione speculativa generale, Kant giustifica la prospettiva politica dell'instaurazione di organismi atti a garantire la pace non tanto su ragioni di sicurezza interna o di pubblica utilità, quanto piuttosto su un comando razionale incondizionato, laddove il margine di operatività di tale norma non va misurata con la realizzabilità concreta del suo progetto filosofico-politico – che non a caso è stato spesso etichettato come 'utopico', bensì va valutato criticamente come indice di trasformazione lenta ma costante della realtà sulla base di principi condivisi in quanto razionali³.

Sebbene in stretta connessione reciproca, diritto e politica non hanno per Kant la stessa funzione. La dottrina del diritto è una disciplina teoretica che è parte della morale, con cui condivide il carattere prescrittivo: essa si fonda, infatti, esclusivamente sul dovere, ossia sulla ragion pura a priori, e non considera le conseguenze fisiche di quanto prescritto. La politica è invece dottrina del diritto messa in pratica, che applica alla realtà concreta le prescrizioni giuridiche, ottemperando alle condizioni che presiedono a tale attuazione. Laddove il primo, in quanto teoria giuridica razionale, rimane sul piano della formalità e dell'universalità del fine, la seconda non può fare a meno di confrontarsi con i contenuti materiali e particolari senza i quali non può realizzarsi alcun ideale.

Nelle sue opere politiche, Kant non descrive gli ordinamenti esistenti, ma un sistema giuridico ideale, conforme ai principi della ragione. Tuttavia, questo sistema non è tanto un semplice sogno della ragione, un'utopia irrealizzabile, quanto, piuttosto, uno strumento per giudicare e migliorare le istituzioni politiche esistenti.

³ Cfr. M. Mori, *La pace e la ragione*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 9-10: «La teoria kantiana delle relazioni internazionali appare a volte oscillare tra i due poli opposti del prescrittivismismo normativo e del pragmatismo realistico. Il pacifismo di Kant si distingue nettamente dalle riflessioni sulla pace e sulla guerra degli autori precedenti per il suo carattere normativo, che discende immediatamente dalle premesse del pensiero trascendentale».

La quarta ed ultima sezione del lavoro rifletterà sull'attualità del progetto kantiano, sul lascito della sua politica, sulla realizzabilità del suo disegno. Questa serie di valutazioni sarà condotta sulla base delle analisi di storici come Edward Carr, che ha criticato gli idealisti liberali e ha aderito alla corrente realista, di cui ha individuato l'antesignano in Niccolò Machiavelli.

Il lavoro trae spunti da un'ampia serie di contributi che la storiografia italiana ha dedicato negli ultimi decenni ai concetti principali della filosofia politica kantiana, e in particolare da tre importanti opere scritte rispettivamente da Filippo Gonnelli, Massimo Mori e Romina Perni. Il primo ha realizzato un'esposizione organica di tutti gli elementi fondamentali della dottrina politica di Kant, dalle concezioni morali ai fondamenti teorici della libertà politica, dall'articolazione giuridico-istituzionale dello Stato alla concezione della storia⁴. Il secondo ha ricostruito la posizione di Kant inserendola nel contesto della sua opera, con particolare riguardo alla filosofia del diritto, della politica e della storia, facendo emergere dal confronto con altri autori un modello di federalismo cosmopolitico che può rappresentare ancora oggi un punto di riferimento essenziale per la teoria delle relazioni internazionali⁵. La terza, infine, ha offerto un'interessante analisi del cosmopolitismo kantiano, a partire dal diritto cosmopolitico fino alla considerazione della natura e della storia in prospettiva cosmopolitica⁶.

⁴ F. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1996.

⁵ M. Mori, *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto politica e storia*, Il Mulino, 2008.

⁶ R. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, ETS, Pisa 2012.

1. I PRESUPPOSTI DELLA FILOSOFIA POLITICA KANTIANA

Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico

In quest'opera il filosofo di Königsberg enuncia nove tesi, a partire dalla considerazione che tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate a svilupparsi un giorno in modo completo e conforme al fine, fino a giungere alla conclusione che è non solo possibile ma anche auspicabile un tentativo filosofico di elaborare la storia universale del mondo secondo un piano della natura che tenda alla perfetta unificazione civile del genere umano⁷.

L'opera, che può considerarsi la prima risposta di Kant alla politicizzazione delle tensioni illuministiche, enumera dunque nove argomenti mediante i quali il filosofo tedesco intende definire «la forma d'essere nella quale i principî pratici devono configurare la propria efficacia, vale a dire l'essere come intersezione tra libertà e natura, in cui necessariamente si svolge lo sviluppo delle disposizioni del genere umano»⁸.

I comportamenti degli uomini non sono mossi né dal puro istinto, né da un piano razionale prefissato. In quanto creatura razionale, l'uomo ha il potere di estendere le regole e i fini dell'uso di tutte le sue attività oltre gli istinti naturali, ma deve procedere per tentativi, imparando dalle esperienze a sviluppare tutte le disposizioni naturali. Poiché la vita di un singolo uomo non è sufficiente per apprenderle tutte, Kant individua nell'orizzonte della specie lo sviluppo completo dei germi insiti nella natura umana⁹.

⁷ Cfr. R. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, p. 21: «La 'perfetta unificazione civile del genere umano' è quindi il punto di arrivo di una storia concepita in senso universale, cioè una storia che riguardi il genere umano nella sua totalità e che abbia un filo conduttore – lo scopo della natura – sulla base della quale può e deve essere concepita».

⁸ Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, p. 74.

⁹ Cfr. A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Roma-Bari, Laterza 1980, p. 89: «È compito dell'uomo sviluppare le proprie disposizioni naturali, cioè la ragione, e questo è possibile solo nella specie. Dando all'uomo la ragione e null'altro, si può dire che la natura abbia voluto che tutto provenisse a lui dalla sua perspicacia e

Kant ammette che, ad un primo sguardo, la storia degli uomini appare come insensata, se non come il teatro del male nel quale la natura sembra giocare senza scopo. Tuttavia, tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate a dispiegarsi in modo completo e conforme al fine. In altre parole, il filosofo tedesco utilizza la tesi del finalismo per sottrarre alla natura il potere di predeterminare il fine del genere umano. L'applicazione della dottrina teleologica della natura alla costituzione naturale dell'uomo in generale (espressa nella seconda tesi) e poi all'interazione tra gli individui e la natura *stricto sensu* (contenuta nella tesi successiva) permette di considerare la vita del genere umano in tutta la sua storicità e nella dialettica tra libertà e natura.

La natura non ha concesso all'uomo soltanto la possibilità di migliorarsi e sviluppare le proprie disposizioni, ma gli ha fornito anche i mezzi per farlo, a partire dall'antagonismo, ossia la cosiddetta «insocievole socievolezza» in cui Kant individua l'essenza della forma di vita peculiare del genere umano: essa consiste nella costrizione, provocata dallo scambio sociale, a soggiogare gli altri pur avendo bisogno del loro riconoscimento. Nella quarta tesi, il filosofo tedesco lo definisce un vero e proprio «antagonismo delle disposizioni», ovvero un contrasto apparentemente insanabile tra la naturale disposizione alle relazioni sociali e la tendenza ad isolarsi.

Io intendo qui col nome di antagonismo la insocievole socievolezza degli uomini, cioè la loro tendenza a unirsi in società, congiunta con una generale avversione, che minaccia continuamente di disunire questa società. È questa evidentemente una tendenza insita nella natura umana. L'uomo ha un'inclinazione ad associarsi, poiché egli nello stato di società si sente maggiormente uomo, cioè sente di poter meglio sviluppare le sue naturali disposizioni. Ma egli ha anche una forte tendenza a dissociarsi, poiché egli ha del pari in sé la qualità antisociale di voler tutto rivolgere solo al proprio interesse, per cui si aspetta resistenza da ogni parte e sa ch'egli deve da parte sua tendere a resistere contro altri¹⁰.

Attraverso questo antagonismo, caratterizzato dal tentativo di ricercare potenza, onore e avvedutezza, dal suo merito, destinandolo più alla stima razionale di sé che al benessere, più a rendersi degno della felicità che alla felicità stessa».

¹⁰ Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, p. 127.

ricchezza, e di separare la propria esistenza da quella degli altri, l'uomo riesce a vincere la propria indolenza e a porre le basi per il passaggio dallo stato di barbarie alla cultura. L'educazione del gusto e lo sviluppo delle attività trasformano le rozze inclinazioni naturali in principi pratici e la società civile da un'unione forzata in una realtà morale. Se non ci fosse tale elemento di insocievolezza, tutti i talenti umani rimarrebbero inespressi, come assopiti: «l'uomo vuole la concordia; ma la natura sa meglio di lui ciò che è buono per la sua specie: essa vuole la discordia»¹¹.

La quinta tesi afferma che è il bisogno, ossia la pena, a spingere l'uomo verso uno stato di coazione, e che è la natura a costringere gli uomini a ricercare una soluzione di tipo politico. Il più grande problema alla cui soluzione la natura costringe la specie umana è di giungere all'attuazione di una società civile capace di far valere universalmente il diritto. Ebbene, soltanto l'esistenza di leggi esterne, congiunta con un potere riconosciuto, può trasformare le tendenze antagoniste nella coesistenza delle diverse volontà. D'altro canto, l'istanza di entrare a far parte di uno stato civile normato dal diritto riguarda tanto le relazioni interne quanto quelle esterne della comunità.

Secondo Kant, l'uomo è un animale che ha bisogno di un padrone, che non potrà essere che un uomo, che a sua volta avrà bisogno di un padrone e così via (sesta tesi). È per questa ragione che l'instaurazione della costituzione perfettamente giusta è il più difficile problema del genere umano, che dipende a sua volta dal problema di creare un rapporto esterno tra gli Stati. Kant crede di poterlo risolvere introducendo l'idea del cosmopolitismo¹².

Il cosmopolitismo è la dottrina che attribuisce ad ogni individuo la cittadinanza del mondo a prescindere dalle differenze sociopolitiche tra Stati e nazioni¹³. Esso si basa sull'indipendenza delle relazioni umane dalle istituzioni positive e sulla possibilità che ogni

¹¹ Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, p. 128.

¹² Cfr. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, pp. 79-80: «Lo sguardo cosmopolitico non è altro che il primo risultato della funzione costitutiva dell'uso delle idee di fronte al problema posto dall'intersezione tra natura e libertà. Ma di fronte all'antinomia tra idea della giustizia e antropologia, sembra necessario avventurarsi in un territorio di cui la critica della ragione pura ha imposto l'esplorazione senza poterne però determinare i confini: il giudizio teleologico».

¹³ Per quanto riguarda la cittadinanza, l'uomo kantiano pare godere di ben tre cittadinanze: quella dello Stato cui appartiene, quella dell'ipotetico e auspicabile Stato mondiale e quella tendenzialmente cosmopolitica. Cfr. R. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, p. 85.

essere umano sia cittadino di un organismo sovranazionale¹⁴. Kant afferma che la natura ‘si serve’ dell’inconciliabilità e dell’antagonismo che caratterizzano gli uomini per far sì che tanto gli individui quanto gli Stati raggiungano una condizione di pace e di sicurezza. Nonostante l’uomo sia caratterizzato da una tendenza ad associarsi e allo stesso tempo da un’inclinazione ad isolarsi, secondo Kant, è possibile il raggiungimento di una società civile che faccia valere universalmente il diritto. Per dare conto del supremo compito affidato all’uomo dalla natura, ossia la costruzione di una società basata sulla libertà e la giustizia, il filosofo tedesco cita l’esempio degli alberi del bosco:

Solo nel chiuso recinto della società civile anche siffatti impulsi danno il migliore effetto, così come gli alberi in un bosco, per ciò che ognuno cerca di togliere aria e sole all’altro, si costringono reciprocamente a cercare l’una e l’altro al disopra di sé e perciò crescono belli e diritti, mentre gli alberi che in libertà e lontani da loro mettono rami a piacere, crescono storpi, storti e tortuosi¹⁵.

La difficoltà della sfida è data dal fatto che entrano in gioco diversi elementi di fondamentale importanza, tra cui la forza del dovere di ragione; la natura che si serve dell’antagonismo fra tendenza e inclinazione per stimolare costantemente l’azione dell’uomo; l’esigenza degli uomini di convivere tra loro; infine il contrasto tra ciò che la natura vuole che sia realizzato, ciò che deve essere realizzato secondo ragione e ciò che è lecito attendersi dall’uomo.

Nella settima tesi, Kant riconosce che l’insocievolezza che induce gli Stati ad organizzarsi in un’entità superiore non è dissimile dall’insocievolezza che ha spinto gli uomini ad organizzarsi in un corpo comune. Servendosi della minaccia della guerra, la natura costringe gli Stati ad abbandonare la condizione anarchica dei selvaggi e a costituire una lega dei popoli in cui ogni Stato ha la garanzia della sicurezza e della custodia dei propri diritti fondamentali. La nascita dello Stato si inserisce in un disegno generale degli avvenimenti umani, che Kant prefigura nei termini di un *foedus amphyctyonum*, ossia di una federazione di popoli capace di mettere fine alle guerre e istituire una condizione tale che, come nel caso

¹⁴ Cfr. R. Perna, *Diritto, storia e pace perpetua. Un’analisi del cosmopolitismo kantiano*, p. 19.

¹⁵ I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, p. 129.

della comunità civile, possa conservarsi come un meccanismo automatico.

Finché i rapporti internazionali non saranno regolati da una federazione di Stati e da un ordinamento cosmopolitico di sicurezza pubblica, l'uomo è destinato a rimanere in una condizione intermedia: colto e incivilito, ma povero di sentimenti morali. Kant scrive che Rousseau non aveva torto a preferire lo stato selvaggio, sempreché si astragga da quell'ultimo stadio che la specie umana deve ancora raggiungere. Kant giustifica dunque il pessimismo di Rousseau soltanto da un punto di vista conoscitivo, perché in realtà l'uomo ha la possibilità di migliorare e di ridurre progressivamente il peso della ragion di Stato, uno dei tratti caratterizzanti, come si vedrà più avanti, del realismo politico¹⁶.

Infine, nelle ultime due tesi, il filosofo di Königsberg si impegna nella ricerca dell'ordinamento intrinseco alle azioni degli uomini sulla scorta di tre elementi: il legame strettissimo tra libertà e ricchezza, che smorza le intenzioni liberticide dei sovrani; gli effetti politici della diffusione delle teorie illuministiche; il cosiddetto 'concerto delle Nazioni', in cui Kant scorge un primo abbozzo del progetto di unione cosmopolitica¹⁷.

Sebbene questa federazione di Stati appaia oggi soltanto abbozzata, comincia però a destarsi un presentimento in tutti i membri interessati alla conservazione del tutto, e ciò dà a sperare che, dopo qualche crisi rivoluzionaria di trasformazione, sorga finalmente quello che è il fine supremo della natura, cioè un generale ordinamento cosmopolitico, che sia la matrice, nella quale vengano a svilupparsi tutte le originarie disposizioni della specie umana¹⁸.

Il presupposto teorico è che sia possibile e legittimo considerare la storia della specie umana nel suo insieme come l'attuazione di un piano occulto della natura per realizzare una

¹⁶ Cfr. Guerra, *Introduzione a Kant*, p. 92: «La fede kantiana riguarda l'inevitabilità di un processo, che conduce dalla legalizzazione della vita impulsiva alla moralizzazione di quella legale e che, senza alcun pregiudizio per la ricerca empirica, deve essere pensato secondo una unità che distingua la storia sia da un romanzo che da un informe aggregato di eventi e di azioni. Si tratta di prendere atto sia del carattere storico della ragione che del provvidenziale disegno della natura che si attua al di là dei particolari fini che gli uomini si propongono».

¹⁷ Cfr. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, p. 82.

¹⁸ Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, p. 136.

costituzione politica internamente perfetta, come l'unica condizione di cose in cui essa può sviluppare in pieno le sue disposizioni. Di qui il tentativo filosofico di costruire la storia universale secondo un disegno della natura, in vista della perfetta unione civile nella specie umana¹⁹.

Dopo aver prospettato il disegno evolutivo della specie umana, Kant mostra di essere ben consapevole delle difficoltà che dovrà incontrare l'uomo, il quale non agisce nella storia per ottenere sicurezza e felicità, bensì per sviluppare i propri talenti, rivendicare i propri diritti, mettere a frutto la natura critica della ragione: se per Rousseau il regno del diritto si colloca al di là del mondo storico, in opposizione ad esso, per Kant la storia è la sede di attuazione del diritto²⁰.

Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?

Il presupposto kantiano è che l'illuminismo sia un compito sostanzialmente pratico, per cui il canone della ragione pura deve essere traslato sul terreno politico: occorre uscire dallo stato di minorità e dall'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la direzione di un altro, affrancandosi dalle costrizioni delle varie forme del potere. Come suggerì Jürgen Habermas nella sua *Storia e critica dell'opinione pubblica*, l'ambito di realizzazione più proprio dell'uso illuministico della ragione kantiana si può individuare nella dimensione cosmopolitica.

Kant aveva individuato il fine della storia nell'instaurazione di un ordine giuridico comprendente l'intera umanità, promosso dall'illuminismo e tale da garantire la pace perpetua, ovvero il definitivo affrancarsi degli uomini dalla condizione di libertà selvaggia²¹.

¹⁹ Cfr. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, p. 84: «Le nove tesi, più che affermare risultati già saldi, costituiscono così una sorta di quadro sinottico, nel quale Kant tira le fila della sua precedente riflessione antropologica connettendola ai principi di filosofia politica che ha già elaborati».

²⁰ Anche nelle coeve recensioni alle *Idee sulla filosofia della storia dell'umanità (1784-1785)* del suo ex allievo Johann Gottfried Herder, Kant ribadì che i fini dell'uomo sono soltanto l'attività e la civiltà, «il cui più alto grado può essere soltanto il prodotto di una costituzione dello Stato ordinata secondo il concetto dei diritti dell'uomo». L'uomo non deve dunque mirare al raggiungimento della felicità nell'ambito di una società ideale, bensì deve sforzarsi di perseguirla nella comunità del presente e del futuro, consapevole degli sforzi necessari.

²¹ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 60: «L'ordine giuridico non è un sistema formale di condizioni di

Questo nuovo scritto precisa i contorni dell'illuminismo, inteso come un elemento propedeutico di un ordinamento cosmopolitico e un fattore di liberazione dell'uomo da uno stato di minorità.

Nella prospettiva kantiana, l'uomo è destinato ad affrancarsi da ogni forma di tutela del potere e a sviluppare la predisposizione a pensare in maniera autonoma, tuttavia una sorta di assuefazione lo ha spinto a considerare tale tutela una situazione accettabile.

L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve impuare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'illuminismo²².

Kant crede che sia possibile trovare un equilibrio tra l'uso pubblico della propria ragione e le oggettive necessità del potere. Pur essendo membri della macchina governativa, i cittadini di uno Stato si considerano al contempo membri di tutta la comunità e della stessa società generale degli uomini. Poiché a nessuno di loro è concesso ostacolare le funzioni amministrative del governo, essi non possono che sottostare alle sue disposizioni. D'altro canto, essi mantengono il diritto di manifestare pubblicamente il proprio pensiero in qualità di esseri razionali e dotati di spirito critico. L'ubbidienza non è un male in quanto tale, ma solo se viene sottratta al controllo della discussione razionale, e imposta ai fini della conservazione arbitraria dello *status quo*.

Il pensiero di Kant è rivolto in particolare alla minorità in materia religiosa, che ai suoi occhi appare come «la più dannosa ed anche la più umiliante». Il filosofo di Königsberg prefigura l'età dell'emancipazione completamente attuata, nella quale l'uomo sarà finalmente trattato in maniera conforme alla propria dignità²³. Poiché la libertà non è il semplice prodotto

possibilità, ma un insieme di comandi e divieti i cui contenuti sono contemporaneamente conosciuti nella *recta ratio* come componenti dell'ordine oggettivo del creato».

²² Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, p. 141.

²³ Cfr. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, p. 88: «La sfera pubblica tende ad organizzarsi come

della negazione del presente, bensì l'esito di una contesa storica con i detentori del potere, Kant individua nel grande Stato moderno l'unica forma di amministrazione all'interno della quale sia possibile assecondare e sviluppare la vocazione al libero pensiero²⁴.

Nelle *Congetture sull'origine della storia* (1786) Kant sostiene la tesi che il corso storico degli eventi tende a conciliare la natura con la civiltà, e che la liberazione dell'uomo dal predominio dell'istinto inizia nell'ambito dei comportamenti che provvedono alla conservazione individuale. Grazie alla ragione, l'uomo acquisisce una sensibilità agli stimoli ideali, al gusto della bellezza e all'educazione morale, ma soprattutto impara a regolarsi sulla base della prospettiva futura e scopre nel diritto un elemento di stabilità nella storia dell'uomo. Il filosofo di Königsberg si sofferma anche sul rapporto fra guerra, ricchezza e libertà:

Il pericolo della guerra è l'unica cosa che serve a temperare il dispotismo: infatti la ricchezza è necessaria perché lo Stato sia forte; ma senza libertà non vi può essere quel fiorire di attività commerciali, che possono produrre la ricchezza. In un popolo povero alla mancanza di ricchezza deve soccorrere una grande partecipazione da parte di tutti alla conservazione della cosa pubblica; ma anche questa non è possibile, se non ci si sente liberi²⁵.

Per Kant il cattivo uso della libertà, di cui la storia ha fornito numerosi esempi, aiuta a collocare il presupposto cosmopolitico del progresso: attraverso il piano della natura, la

società civile proprio sulla base della fine della *credenza* nella validità del potere politico, ecclesiastico e pedagogico; ma, contrariamente a quanto aveva sostenuto Mendelssohn, per Kant la sfera pubblica deve incidere su quella privata, e con una radicalità che nel caso della religione giunge sino al rifiuto integrale delle regole statutarie».

²⁴ Cfr. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, pp. 148-149: «Quando dunque la natura ha sviluppato sotto questo duro involucro il germe di cui essa prende così tenera cura, cioè la tendenza e la vocazione al *libero pensiero*, allora questa tendenza e vocazione reagiscono sul modo di sentire del popolo (per cui questo diventa a poco a poco sempre più capace della *libertà di agire*) e da ultimo anche sui principi del *governo*, che finisce per comprendere che è per lui vantaggioso trattare l'uomo, che ormai è *più che una macchina*, in modo conforme alla sua dignità».

²⁵ Kant, *Congetture sull'origine della storia*, pp. 207-208.

ragione comprende la storia del genere e riesce ad attuare i propri progetti, superando l'aporia morale posta dallo scontro tra natura e civiltà. In questo modo, Kant è ad un passo dal risolvere il problema della teodicea²⁶.

La ricerca filosofica dell'inizio della storia del genere umano perviene alla consapevolezza che bisogna essere soddisfatti della Provvidenza e del corso generale delle cose umane, le quali, lungi dal procedere dal bene al male, progrediscono lentamente dal peggio al meglio. Kant ammonisce infine che ogni uomo è chiamato dalla natura a contribuire a questo progresso in base alle proprie forze.

La religione entro i limiti della mera ragione

La *Religione nei limiti della mera ragione*, grande opera della maturità, rappresenta una tappa importante nella formazione del pensiero politico kantiano. In quest'opera, scritta con stile limpido e lineare, fa la sua comparsa per la prima volta l'idea di una Repubblica mondiale (*Weltrepublik*), collocata in una posizione simmetrica rispetto al concetto di chiesa universale. A questo punto entra in gioco il rapporto tra il chiliasmo teologico e il chiliasmo filosofico, sul quale si è soffermato in particolare Giuliano Marini, che ha collegato la questione del chiliasmo, che presenta elementi etici e religiosi, con la teoria kantiana del cosmopolitismo, in un intreccio indissolubile tra morale e teleologia.

Kant aveva utilizzato per la prima volta il termine *chiliasmus* nell'*Idea per una storia universale*, laddove il filosofo aveva abbozzato il chiliasmo filosofico, proponendo un'interpretazione storico-mondana del regno millenario di Cristo e dei beati sulla terra di cui parla il libro dell'*Apocalisse*. La manifestazione più nitida del chiliasmo filosofico è il progetto kantiano della pace perpetua, il regno della ragione e del diritto sulla terra²⁷.

²⁶ Cfr. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, p. 99: «L'idea cosmopolitica della storia corrisponde ad una assunzione di responsabilità, che si rivela in primo luogo nella validità della struttura originaria del potere e, con ciò, anche delle condizioni generali dell'antagonismo; in secondo luogo nella validità delle condizioni storico-antropologiche che potrebbero essere giudicate come una condanna».

²⁷ Cfr. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, p. 235: «Sarà il regno del diritto sulla terra, ovvero il regno della ragione, struttura trascendentale perché gli uomini possano vivere come esseri liberi, e liberi in quanto dotati di una uguale libertà. Questo regno del diritto chiederà agli uomini obbedienza, e sarà in grado di

Laddove il chiliasmo teologico fa riferimento all'idea della perfezione morale assoluta, il chiliasmo filosofico esprime una forma parziale e circoscritta di moralità, limitata entro i confini giuridici, per cui il progresso politico non garantisce di per sé lo sviluppo morale del genere umano. La distinzione fra i due tipi di chiliasmo rimanda dunque all'idea, fortemente avvertita da Kant, del contrasto tra il massimalismo noumenico delle formulazioni morali teorizzate in linea di principio e il minimalismo fenomenico delle soluzioni proposte in termini concreti. Nel terzo paragrafo del primo capitolo dell'opera, Kant elabora la nozione di *male radicale*, collocandolo nel contesto della situazione politica internazionale, ossia nel teatro in cui l'uomo manifesta più che altrove la propria connaturata tendenza al male. Gli Stati stanno gli uni di fronte agli altri secondo i rapporti dello stato di natura (che è uno stato di guerra perpetua), dal quale essi hanno deciso di non uscire mai; i principi ispiratori dei governanti entrano in forte contraddizione con l'interesse del popolo.

Nessun filosofo – scrive Kant – è riuscito ad accordare questi principi con la morale, né ha saputo proporre di migliori, più conciliabili con la natura umana, per cui il chiliasmo filosofico, che mira ad uno stato di pace perpetua, basato sulla lega dei popoli come repubblica mondiale, è ritenuto un ingenuo miraggio non diversamente dal chiliasmo teologico, che crede alla possibilità del miglioramento morale di tutto il genere umano. La speranza di una pace perpetua attraverso un ordinamento giuridico mondiale capace di assicurare il massimo di libertà, va dunque di pari passo con la speranza nell'instaurazione del regno di Dio sulla terra, e quindi di uno sviluppo delle virtù umane, anche se il filosofo pare riporre più fiducia nella prima che nella seconda.

Ciò che qui conta sottolineare è che la prospettiva di una repubblica mondiale nasce all'interno di una riflessione più ampia sulla destinazione dell'umanità in terra e nella vita ultraterrena. La repubblica federale mondiale cui pensa Kant è uno stato di popoli repubblicano, un'unione di stati, o meglio una repubblica di liberi popoli confederati. Nella visione kantiana l'armonia simmetria delle chiese che si adoperano per costituire l'unità della

esercitare la coazione verso i recalcitranti. Ma si appagherà anche di una obbedienza prestata per adesione puramente esterna alla legge, senza interna adesione. Anche se non sarà un regno della virtù sulla terra, come vuole il chiliasmo teologico, e quindi regno di Dio; purtroppo, il chiliasmo filosofico appresterà un preziosissimo aiuto all'umanità, giacché preserverà la libertà nella pace, quella tranquilla *libertas* della quale parlava Cicerone».

chiesa universale si riflette nella convivenza degli Stati, che tendono ad assumere la forma repubblicana e ad unificarsi in una repubblica mondiale. L'orizzonte della perfezione assoluta potrà essere raggiunto solo nella vita ultraterrena, nella quale la comunità giuridica e quella etica si unificheranno. Come sarà più chiaro più avanti, la condizione di pace perpetua definirà l'uguaglianza fra gli uomini viventi in una costituzione repubblicana la cui perfezione non sarà minore della perfezione dell'*ecclesia* di tutti gli esseri intelligibili. Una stessa tensione muove le repubbliche e le chiese in un discorso sistematico e unitario²⁸.

Secondo Kant, la guerra, definito il «flagello del genere umano», caratterizza tanto lo stato di natura quanto lo stato civile e la situazione internazionale; tuttavia, è possibile, anzi doveroso, adoperarsi per volgere al bene questa tendenza verso il male, anche perché l'uomo è libero nelle sue azioni. Il conflitto su cui occorre soffermarsi, e su cui il filosofo di Königsberg ritornerà più volte, è quello fra l'originaria disposizione dell'uomo al bene e la sua naturale tendenza al male²⁹.

Il prevalere del principio buono su quello cattivo equivale alla fondazione di un regno di Dio sulla terra: il Sommo Bene morale non può essere messo in atto dallo sforzo isolato del singolo individuo impegnato nel proprio percorso di perfezionamento morale, bensì richiede un'associazione di persone tendenti tutti verso lo stesso obiettivo. All'inizio della terza parte dell'opera, quella che riguarda più da vicino le tematiche politiche, Kant definisce uno Stato etico, ovvero una società etico-civile, la repubblica universale retta secondo le leggi della virtù. Analogamente a quanto accade alle origini della comunità politica e della società

²⁸ Cfr. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, p. 235: «Si vede che la società etica tende per sua natura a coinvolgere l'intero genere umano, per non cadere in contraddizione con se stessa. Altrimenti essa rimarrebbe in uno stato di natura etico, il quale dovrebbe essere considerato come uno schema della comunità etica universale. E in quanto tale essa sarebbe analoga ai singoli stati politici, i quali si troverebbero nello stato di natura giuridico, cioè non uniti in associazione mediante un diritto internazionale pubblico. Sulla base di questa analogia, anche le chiese – come Kant, e proprio in quest'opera, ha già detto per gli stati politici – dovranno tendere, con ancora maggiore fondamento trattandosi di un terreno propriamente etico, verso una chiesa universale».

²⁹ Cfr. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua*, pp. 127-129: «Non è comprensibile come un uomo naturalmente cattivo possa diventare buono, così come non è comprensibile la causa originaria di quella radicata tendenza. Ma appunto per questo non è possibile negare la possibilità di miglioramento. Il ristabilimento della disposizione primitiva al bene è la restaurazione della purezza della legge come fondamento supremo di tutte le nostre massime».

giuridica, il singolo individuo abbandona lo stato di natura etico, connotato da una pubblica ostilità verso i principi della virtù, per entrare a far parte di una comunità etica, il cui legislatore supremo è Dio stesso.

Sopra il detto comune: «Questo può esser giusto in teoria, ma non vale per la pratica»

In effetti, le sorti della vita religiosa, in quanto manifestazioni concrete dello Stato etico, sono per Kant legate indissolubilmente a quelle dell'illuminismo, che rappresenta il fulcro teorico di una prospettiva etico-politica che si pone l'obiettivo di estinguere la ragion di Stato e di culto e di sostituirla con l'avvento della condotta guidata dalla buona intenzione. Nel breve scritto intitolato *Sopra il detto comune: «Questo può esser giusto in teoria, ma non vale per la pratica»* (1793), Kant chiarisce questi presupposti criticando le tesi di Christian Garve, Thomas Hobbes e Moses Mendelssohn, basate sulla separazione della pratica dalla teoria rispettivamente nella morale, nel diritto pubblico e nel diritto internazionale.

Tutto ciò che nella morale è giusto nella teoria, è giusto anche nella pratica. A Garve che sostiene che soltanto dalla considerazione della propria felicità sia possibile far scaturire la giustificazione della legge morale, Kant risponde che tutti i conflitti morali presuppongono la coscienza della distinzione concettuale tra l'esser felici e il rendersi degni della felicità. Anche nel caso della costituzione politica, non si può prescindere da una teoria del diritto pubblico tale che la pratica sia da considerarsi priva di valore se non si accorda con essa. Contrapponendosi all'approccio hobbesiano, su cui si avrà modo di tornare più avanti, Kant nega che il diritto abbia a che fare con il fine perseguito naturalmente da tutti gli uomini, ossia il raggiungimento della propria felicità, giacché il compito di una costituzione e di un governo non è garantire la felicità del popolo, bensì offrire ad ogni cittadino l'opportunità di ricercarla in base alle proprie attitudini³⁰. Alternativa alla teoria hobbesiana è anche l'idea che in ogni

³⁰ Cfr. G. Marini, *Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant*, in «Actum Luce. Rivista di studi lucchesi», 1-2 (2004), [pp. 21-40], pp. 29-30: «In polemica con Hobbes, Kant sostiene che l'affermazione non esser il rapporto fra sovrano e sudditi un problema di diritto, costituisce un salto mortale; e noi intendiamo: un passaggio arbitrario nell'argomentazione filosofica, la quale non può fare a meno di teorizzare, come Kant ha fatto, libertà e uguaglianza come principi a priori della società civile, o come diritti

comunità debba esserci non solo obbedienza, ma anche spirito di libertà: bisogna riconoscere che il sovrano può sbagliare e che il popolo può manifestare pubblicamente la propria contrarietà ai decreti sovrani che giudica lesivi della giustizia³¹.

Sulla base della distinzione tra azioni etiche e azioni politiche, Kant affermerà che anche un popolo di diavoli, purché dotati d'intelletto, può dare vita ad un ordinamento giuridico, in quanto sa apprezzare i vantaggi che ne derivano a livello di sicurezza generale. La creazione delle istituzioni politiche non richiede dunque l'esistenza di uomini buoni: non occorre attendersi dalla moralità una buona costituzione politica, piuttosto è dalla costituzione politica che bisogna attendersi la buona formazione morale di un popolo. Il problema giuridico, ovvero il problema della formazione dello Stato, può risolversi prescindendo dalla natura morale degli uomini. D'altro canto, il diritto e la politica, nonostante non presuppongano l'esistenza di uomini buoni, favoriscono la nascita della società e giocano un ruolo decisivo per l'accrescimento della moralità. La nascita dello Stato, infatti, consente lo sviluppo di tutte quelle attività sociali e culturali che arricchiscono la vita etica degli uomini. In definitiva, pur non essendo il frutto di una volontà etica, nella concezione kantiana lo Stato è utile ai fini morali ed è guidato dall'esigenza suprema dell'unità morale.

Considerata come condizione meramente giuridica, la situazione civile si fonda secondo Kant su tre principi a priori: la libertà di ogni membro della società, come uomo; l'uguaglianza dello stesso con ogni altro, in qualità di suddito; l'indipendenza di ogni membro di una cosa comune, come cittadino. Tali principi non sono leggi promulgate dallo Stato, bensì i presupposti dell'istituzione di uno Stato in conformità ai principi di ragione del diritto esterno degli uomini in generale³². Per Kant la libertà è l'unico diritto originario, naturale,

innati di ogni essere intelligibile. Ed aggiunge che una volta che non sia più questione di diritto, ma solo di forza, il popolo potrebbe saggiare la sua».

³¹ Cfr. Guerra, *Introduzione a Kant*, p. 168: «Divenuto così un'idea della ragione e quindi un principio necessariamente operante in ogni momento della storia, il contratto sociale, se per un verso non può ammettere un diritto alla ribellione, per un altro verso richiede un rinnovamento continuo dell'esperienza giuridica, un dibattito permanente e universale sulle ragioni del consenso che i sudditi riservano al sovrano».

³² Cfr. D. Pasini, *Diritto società e stato in Kant*, Giuffrè, Milano 1957, p. 138: «Si può scorgere nel pensiero politico kantiano una duplice esigenza: da un lato, quella di cogliere il principio costitutivo e la *ratio essendi* dello Stato, cioè l'idea *a priori*, pura dello Stato, lo Stato ideale e la sua ideale origine, prescindendo quindi da ogni elemento di natura empirico, e dall'altro lato non più l'idea *a priori*, ma il fatto *a posteriori*, cioè

spettante a ciascun esser umano in forza della sua umanità, e quindi indipendentemente da ogni atto giuridico. La libertà è l'indipendenza da ogni costrizione arbitraria imposta dalla volontà altrui, è la condizione e il fondamento di tutti gli altri diritti.

In particolare, la libertà come essere umano sta a significare che nessuno può obbligare un suo simile ad essere felice a modo suo: ognuno ha la possibilità di cercare il proprio benessere nel modo che gli sembra più giusto, a patto che non infranga la libertà altrui di perseguire il medesimo fine simile. L'uguaglianza come suddito indica che ogni membro della comunità ha verso tutti gli altri dei diritti coercitivi, da cui è escluso soltanto il suo capo. Tutto ciò che sta sotto le leggi in uno Stato è suddito, ossia sottoposto al diritto coercitivo al pari di tutti gli altri membri della cosa comune³³. Da questa idea di uguaglianza degli esseri umani in quanto sudditi nell'entità comune deriva anche l'assunto che ogni suo membro deve avere la facoltà di raggiungere il livello di ceto cui lo possono condurre il talento, l'operosità e la fortuna.

Kant spiega che ogni diritto consiste nella limitazione della libertà di ogni altro alla condizione che essa possa convivere con quella degli altri secondo una legge universale, e che il diritto pubblico è la situazione di una legislazione effettiva, conforme al principio in virtù del quale tutti gli appartenenti a un popolo si trovano come sudditi in uno stato giuridico, cioè di uguaglianza di azione e di reazione di un arbitrio reciprocamente limitante in conformità alla legge universale della libertà³⁴. Infine, l'indipendenza di un membro della cosa comune in

la condizioni storiche a cui si riferisce l'indagine particolare kantiana dello Stato e dei suoi elementi costitutivi».

³³ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 88: «In quanto costrizione che sollecita un motivo patologico dell'azione (il sentimento dell'avversione), la coercizione non è di per sé morale e comporta una soddisfazione della legalità che non implica la determinazione immediata della volontà da parte della ragione. In altri termini, la coazione di per sé non ha carattere pratico. Ma, d'altra parte, la coercizione costituisce lo strumento indispensabile della realizzazione del diritto, che è espressione della ragion pura pratica nella sua applicazione giuridica».

³⁴ Cfr. Marini, *Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant*, p. 27: «Fondamentale è peraltro, più che la trattazione dei tre principi a priori, e in essa del divieto del diritto di resistenza entro la disamina dell'uguaglianza, la successiva argomentazione, intesa come corollario di ciò che la precede. Qui Kant pone le premesse teoriche di un diritto secondo ragione: a) la concezione del *contractus originarius* non come fatto storicamente accaduto ma come semplice idea della ragione, e come pietra di paragone della legittimità di ogni legge pubblica; b) la esclusione dal contratto di ogni riferimento alla felicità, e la limitazione di esso al solo requisito del diritto di ciascuno».

qualità di cittadino, e quindi di colegislatore, sta a significare che in tema di legislazione tutti quelli che sono liberi e uguali sotto leggi pubbliche vigenti, non sono per questo da considerarsi tutti uguali per quanto riguarda il diritto di dare queste leggi. Ogni diritto – prosegue Kant – dipende da leggi, ma una legge pubblica, che determina per tutti cosa deve essere loro permesso e cosa no, è l'atto di una volontà pubblica dalla quale deriva ogni diritto e che dunque non deve poter provocare ingiustizia. Ciò non è possibile a nessun'altra volontà se non quella del popolo al completo, in cui tutti decidono su tutti e quindi ciascuno decide su se stesso). La legge fondamentale, che può scaturire solo della volontà generale (unita) del popolo, è chiamata *contratto originario*.

Di Mendelssohn Kant invece contesta la sfiducia nel progressivo perfezionamento del genere umano: il filosofo di Königsberg è convinto che l'azione umana non sia concepibile senza la speranza di tempi migliori. La volontà di soggiogarsi spinge i singoli Stati, consapevoli dei danni economici che ne possono derivare, a dare vita ad una costituzione cosmopolitica, ovvero ad una «condizione giuridica di federazione sulla base di un diritto internazionale stabilito in comune»³⁵. Infatti, poiché la tendenza degli Stati ad ingrandirsi a spese altrui tramite l'astuzia e la violenza tende a moltiplicare le guerre e a causare costi non sopportabili, la decisione che doveva discendere dalla volontà buona, scaturisce invece dall'impotenza.

Nonostante non sia nella natura degli uomini cedere volontariamente parte del proprio potere, questa situazione può verificarsi laddove il contrasto reciproco delle inclinazioni da cui scaturisce il danno spinge la ragione a trovare il modo per soggiogarle insieme, rendendo dominante il bene. In fondo – scrive Kant – da nessuna parte la natura umana appare meno degna di amore che nelle relazioni fra i popoli, pronti a soggiogarsi l'un l'altro. Contro questa situazione, non c'è altra soluzione che un diritto internazionale fondato su un insieme di leggi cui ogni Stato dovrebbe sottomettersi.

Kant contesta la realizzabilità di una pace universale durevole da ottenersi tramite l'equilibrio delle potenze europee, così come la proposta di uno Stato universale dei popoli, sotto il cui potere tutti i singoli Stati dovrebbero volontariamente collocarsi, elaborata

³⁵ Cfr. Guerra, *Introduzione a Kant*, p. 168: «Tale repubblica universale dei popoli è dunque richiesta dalla natura delle cose, nella quale va compresa anche, però, la natura umana con il suo rispetto per il diritto e il dovere cioè con la sua suscettibilità sempre viva ai dettami della ragion pratica incondizionata».

dall'abate di Saint-Pierre (1658-1743) e da Rousseau³⁶. A questa ingenua e impraticabile teoria, il filosofo di Königsberg oppone la teoria, che deriva dal principio del diritto, secondo la quale lo Stato universale dei popoli deve essere assunto come possibile (*in praxi*): poiché nella natura umana continua ad esser vivo il rispetto per il diritto e per il dovere, resta valida, anche da un punto di vista cosmopolitico, l'affermazione secondo cui ciò che vale per la teoria, vale anche per la pratica.

In effetti, nella visione kantiana, è possibile presentare la relazione tra la teoria e la prassi in vista del bene dell'umanità nel suo insieme, e precisamente in quanto esso sia concepito in progresso verso quel bene nel tempo a venire. In quest'opera l'ambito cosmopolitico coincide con la costituzione che gli Stati dovranno darsi allorché decideranno di uscire dallo stato di natura e puntare alla condizione di pace perpetua³⁷. *In hypothesis* il filosofo tedesco argomenta che non c'è uno Stato che possa dirsi sicuro della propria indipendenza, giacché è onnipresente la volontà di soggiogarsi reciprocamente o di sottrarsi a vicenda ciò che è proprio di ciascuno. Allo stesso modo, non potrà mai estinguersi l'istinto di armarsi per difendere il proprio territorio, il che rende la pace quasi più distruttiva per il benessere interno che non la guerra. *In thesi* Kant riafferma la propria teoria pacifista ammettendo di voler continuare a impegnarsi per obbligare gli Stati all'introduzione dello Stato universale dei popoli.

Per il filosofo tedesco, come si vedrà meglio più avanti, l'idea di stato di natura non riguarda l'origine storica degli Stati, quanto piuttosto una categoria avente valore puramente ideale, che rende comprensibile un processo astratto: tale stato, infatti, non è solo la situazione esistente tra gli uomini prima della costituzione dello stato civile, ma anche quella che esiste

³⁶ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 22: «non è da escludere che Kant in realtà non conoscesse direttamente il testo di Saint-Pierre, ma soltanto il compendio rousseauiano. La fama dell'abate era vastissima, sia perché il suo *Projet* aveva attirato l'attenzione generale, più come oggetto di derisione che di seria considerazione, sia perché, malgrado questo scetticismo, esso aveva contribuito a favorire un'ampia produzione di progetti di pace che ne ripeteva spesso i *clichés*, prima in Francia, poi, con originalità ancora minore, in Germania».

³⁷ Cfr. R. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, p. 29: «Viene anticipato ciò che in *Zum ewigen Frieden* rappresenterà il problema principale: tale costituzione dovrà essere caratterizzata dalla pace, non dovrà, cioè, più avere la guerra come modalità di regolazione dei rapporti tra gli Stati, ma dovrà anche evitare il rischio del dispotismo».

tra gli Stati sovrani mancanti di un potere superiore che definisca il diritto. Nella filosofia kantiana dello Stato, lo stato di natura esprime la determinazione negativa del diritto, uno stato non giuridico, incapace di garantire la sicurezza dei propri cittadini.

2. IL PROGETTO FILOSOFICO E POLITICO PER LA PACE PERPETUA

Per la pace perpetua

L'opera in cui Immanuel Kant argomenta i concetti più significativi della sua filosofia politica è con ogni probabilità lo scritto intitolato *Per la pace perpetua: un progetto filosofico (Zum ewigen Frieden)*, composto nel 1795. L'opera ebbe notevole successo: alla prima edizione di 2000 copie seguirono subito una ristampa di 1500 copie e poi, negli anni successivi, ben dieci edizioni; nel giro di poco tempo, essa fu tradotta in ben tre versioni francesi e in inglese³⁸. Le traduzioni francesi, in particolare, contribuirono non poco a identificare la filosofia trascendentale come il correlato teoretico della rivoluzione francese. Nonostante la relativa brevità (non supera le cinquanta pagine), l'opuscolo kantiano contiene una serie molto ricca di riflessioni che si concatenano fino a comporre un'organica e originale teoria filosofico-politica che ancora oggi è oggetto di discussione da parte degli specialisti e di tutti coloro che si sforzano di ancorare le proprie posizioni in merito alla guerra ad un nucleo concettuale solido, a prescindere dal contesto storico nel quale è stato partorito.

Per questa ragione, l'analisi dettagliata dell'opera – strutturata secondo lo schema dei trattati internazionali di pace, che prevedono articoli preliminari e definitivi, supplementi e appendici – sarà accompagnata da una serie di commenti e analisi che la storiografia italiana ha prodotto negli ultimi decenni per precisare ed esplicitare i diversi aspetti della teoria kantiana della guerra e della pace. Se l'apprezzamento dell'argomentazione kantiana consentirà di far emergere il valore intrinseco, quasi oggettivo, della sua riflessione, il

³⁸ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 18: «In Germania, dopo essere stato oggetto di numerose recensioni positive, lo scritto sulla pace aprì attorno al 1800 un vasto dibattito, molto intenso anche se limitato nel tempo, nel quale gli entusiasmi iniziali andarono però progressivamente smorzandosi a favore di un più circospetto realismo politico. Proporzionalmente molto maggiore fu la fortuna francese di Kant, il cui nome, prima appena conosciuto, divenne famoso attraverso la traduzione di *Zum ewigen Frieden*».

richiamo costante agli esiti migliori della letteratura filosofica italiana permetterà di evidenziarne i molteplici motivi di interesse, che legittimano una sua attualizzazione.

Che la rigorosa logica che sottende alla teoria kantiana sia da ritenersi valida a prescindere dall'occasione storica che l'ha in un certo senso suscitata (le rivoluzioni francese e americana) e dal rinnovato orizzonte geopolitico che si stagliava allo sguardo del filosofo di Königsberg, lo attesta il fatto che lo scritto non si sofferma su questi eventi di capitale importanza nella storia moderna dell'Occidente, né cita episodi storici particolari la cui misconoscenza pregiudicherebbe la lettura in prospettiva dell'ideale pacifista kantiano.

Va ricordato comunque che Kant scrisse l'opera sull'onda dell'entusiasmo la pace di Basilea siglata dalla Repubblica francese con la Prussia, l'Olanda e la Spagna. Il filosofo era particolarmente felice che anche la sua Prussia avesse riconosciuto la Francia rivoluzionaria, verso la quale nutriva grande simpatia. Il progetto prende spunto dalla *Critica del giudizio*, scritta cinque anni prima, per esprimere una visione illuministica e ottimistica della storia, la quale, dopo essere stata oscurata da guerre, tragedie e superstizioni, potrà giovare dei rinnovati lumi della ragione, che la condurranno ad un progresso sociale e civile. Il finalismo della natura delineato nella *Critica del giudizio*, per cui gli organismi biologici sembrano finalizzati al benessere dell'uomo considerato come ente morale predisposto al bene, è il presupposto teorico a partire dal quale prende forma il progetto *Per la pace perpetua*, dove Kant riconosce nella natura una forza capace di favorire la piena realizzazione dell'umanità sotto l'egida della pace e del diritto. Dunque per Kant non è soltanto vero che il bene si può realizzare, ma anche che per conseguirlo occorre creare un'organizzazione del diritto esterno, ossia uno Stato, in grado di improntare le relazioni tra gli uomini alla stabilità e al bene morale³⁹.

Lo Stato favorisce dunque la ragione e la finalità morale dell'uomo, e rappresenta l'unica soluzione alla naturale inclinazione dell'uomo verso il male. Lo Stato non è un istituto

³⁹ Cfr. Pasini, *Diritto società e stato in Kant*, p. 39: «Per Kant, la legge morale si riferisce alle azioni che devono essere determinate dall'idea del dovere e si rivolge quindi direttamente agli atti della volontà che è estrinsecamente incoercibile; perciò la legge morale, in quanto ha per oggetto semplicemente il valore delle azioni, non sarà mai estrinseca all'uomo, né trarrà il suo valore da una volontà estrinseca, sia pure quella di Dio. La legge giuridica, invece, implica, per il suo carattere imperativo, solo la semplice conformità alla legge e quindi prescinde dagli atti interni del volere compiuti per dovere, per considerare solo quelli che si manifestano estrinsecamente».

morale, in quanto gli manca l'elemento dell'interiorità che è l'esigenza di ogni vita morale; tuttavia esso è un mezzo per il raggiungimento di scopi importanti, quali l'unità delle volontà dei singoli e la loro autonomia. Lo Stato, dunque, in quanto tende verso un ordinamento giuridico, che è coerente con le esigenze interiori, serve ai fini morali. Pur essendo la legge suprema di ogni politica, la morale suggerisce di non sovvertire l'ordinamento vigente ma di mantenere l'ordine della convivenza. Lo Stato nasce dalla necessità di frenare l'egoismo degli esseri umani, che è causa di guerre e violenze, e di indicare la strada del progresso civile e culturale, preconditione della piena realizzazione dei fini morali. Questo elemento di carattere coattivo, per cui gli individui sono costretti da una forza superiore a comportarsi in maniera civile, riguarda secondo Kant soltanto la sfera esterna, in quanto gli uomini sono obbligati a rispettarsi reciprocamente in forza del diritto imposto dallo Stato, pur mantenendo al proprio interno istinti prevaricatori e tendenze aggressive.

Piuttosto che contrapporre la morale al diritto, il filosofo tedesco considera morale e diritto come due momenti diversi della volontà e della libertà, poiché l'obbligatorietà del precetto morale è la stessa obbligatorietà di quello giuridico, ossia la ragione. Inoltre, poiché per Kant il dovere è la fonte del diritto, la coazione è valida sia per la morale, quale legislazione interna, in quanto l'uomo la esercita su se stesso, sia per il diritto, quale legislazione esterna, in quanto condizione della coesistenza degli arbitri.

Nell'ottica kantiana, lo Stato è il prodotto di un contratto stipulato tra gli uomini per mera convenienza, poiché giudicano ragionevole e vantaggioso fissare un sistema di norme a garanzia della pacifica convivenza. Il diritto quindi non opprime l'individuo, non ne limita l'arbitrio né ne frustra i desideri e le ambizioni: ne frena piuttosto gli eccessi controproducenti. L'utilità del patto sta nella salvaguardia della sicurezza individuale e comune. Lo scritto kantiano trasla il discorso al livello degli Stati, che, se davvero intendono perseguire l'obiettivo della pace duratura, non possono fare a meno di accordarsi e di federarsi in una lega sovranazionale.

Uno dei problemi più ardui per Kant sarà quello relativo alla sovranità degli Stati: se infatti è vero che la condizione naturale del *bellum omnium contra omnes* si supera esclusivamente mediante la nascita dello Stato sovrano, allo stesso tempo non è verosimile immaginare la costruzione di uno Stato dei popoli, ovvero di una Repubblica universale, perché ciò implicherebbe una rinuncia di sovranità e la sottomissione ad un'autorità superiore.

Il meccanismo del contratto può funzionare tra gli individui, convinti della razionalità e della necessità dell'organizzazione statale, assai meno tra gli Stati, che hanno sempre dimostrato di non essere disponibili a cedere anche in parte la loro sovranità. Eppure l'ottimismo kantiano lascia prefigurare concreti margini di realizzabilità del progetto di cooperazione internazionale.

Altri scrittori prima di Kant avevano manifestato la stessa aspirazione ad uno stato di pace perpetua: basti pensare all'ideale irenico elaborato da Erasmo da Rotterdam, che può considerarsi il padre dei pacifisti. Il grande umanista oppose un rifiuto morale alla guerra, considerata inutile e dannosa, in una serie di opere che vanno dal saggio *Dulce bellum inexpertis* (1515) al *Lamento della pace respinta e schiacciata da tutte le nazioni* (1517), nel quale sostiene che il mondo è una patria comune. Per stabilire l'armonia tra gli uomini ed evitare le occasioni di contrasto – scrive Erasmo – occorre abolire ogni forma di violenza, armonizzare ogni divergenza e far capire ai principi e ai governanti che una pace ingiusta è sempre migliore e più conveniente della guerra più giusta⁴⁰. L'opposizione di Erasmo alla guerra è ispirata dall'idea di Agostino di Ippona della pace cristiana nel mondo, e trova un altro valido sostenitore in Tommaso Campanella (1568-1639), secondo il quale tutti i mali che rattristano il mondo provengono dalla guerra. Per entrambi, l'obiettivo dialettico è la concezione machiavellica dello Stato inteso come pura forza. L'irenismo di questi autori condusse anche all'elaborazione di sistemi utopici per una società internazionale, come *La Nuova Atlantide* di Francesco Bacone alla *Città del sole* dello stesso Campanella, espressioni teoriche di un bisogno di pace che troppo spesso ha dovuto cedere il passo alla perversa logica della guerra. Il limite di queste proposte ireniche e di questi progetti utopici di pace stava nel fatto che i loro autori combattevano prevalentemente le cause psicologiche delle guerre, laddove il tentativo di Kant appare basato su una diagnosi più obiettiva e circostanziata del fenomeno bellico, inteso non più come il prodotto di un'inclinazione viziosa quanto invece come l'esito della struttura sociale dell'assolutismo e dell'*Ancien Régime*, fonte inesauribile

⁴⁰ Cfr. S. Zweig, *Erasmo da Rotterdam*, Milano, 1937, p. 137: «È stato il fanatismo, questo bastardo fra spirito e forza bruta, a voler imporre all'universo intero la dittatura di un pensiero, anzi del proprio pensiero, quale unica forma lecita di vita e di fede e a scindere così la comunità umana fra amici e nemici, fra seguaci e avversari, eroi e delinquenti, credenti e eretici. Il fanatismo, riconoscendo solo il proprio sistema, ammettendo solo la propria verità, è costretto a valersi della violenza per sopprimere, entro la molteplicità dei fenomeni voluta da Dio, ogni altro vero».

di conflitti⁴¹.

Per Kant la pace perpetua riveste un valore normativo assoluto, che si iscrive all'interno di un peculiare rapporto tra le nozioni di pace e di diritto: se le istituzioni giuridiche preposte alla garanzia della pace rappresentano il coronamento dell'intera costruzione del diritto, il diritto su cui essa poggia non è il frutto di analisi pragmatiche bensì la costruzione della ragion pura a priori. Questo trattato universale di pace costituisce dunque lo scopo finale della dottrina del diritto considerato nei limiti della sola ragione. Lo stato di pace è infatti l'unico nel quale i diritti di ognuno sono garantiti da leggi vincolanti per tutti coloro che hanno deciso di condividere e rispettare una costituzione, la cui regola non può essere derivata dall'esperienza empirica ma dedotta dall'ideale di un'associazione giuridica di tutti gli uomini sotto leggi pubbliche.

Nell'ottica kantiana, il problema del diritto, e quindi anche quello della pace, può risolversi a partire da due questioni principali, ossia il fondamento razionale da cui esso va dedotto, e l'efficacia operativa con cui va garantito. Da questo punto di vista, le soluzioni proposte dalla scuola giusnaturalistica si erano dimostrate inefficaci, poiché i vari Grozio, Pufendorf e Vattel avevano fatto riferimento a una natura umana imprecisata e ad una ragione anch'essa non meglio definita. Kant è consapevole inoltre che il diritto deve valere in maniera perentoria e che le leggi del diritto delle genti sono prive di potere coercitivo. Lo stato di pace presuppone che i principi di libertà e proprietà siano garantiti da leggi costituzionali coattive.

Per quanto concerne la costruzione del diritto, la differenza con i giusnaturalisti è molto netta. Se per questi ultimi la fonte del diritto è la ragione empirica, il rapporto giuridico è basato sugli scopi particolari dell'individuo e la giustizia ha un fondamento empirico, per Kant la dottrina del diritto naturale è razionale e formale: la fonte del diritto è la ragion pura e il concetto del giusto quale forma pura e produzione soggettiva a priori della ragione. Il diritto diventa così condizione formale della comunità, limitazione reciproca della libertà esterna. Il diritto è dunque un prodotto della volontà, un imperativo della ragion pratica, in quanto il

⁴¹ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 21: «Di questa tradizione non sembra tuttavia esserci traccia in Kant. Si tratta di testi, soprattutto i più recenti [il *Nouveau Cynée* (1623) di Éméric Crucé o l'*Essay towards the Present and Future Peace of Europe* (1693) di William Penn], che non ebbero grande circolazione. (...) I riferimenti di Kant sono quindi probabilmente elegati a due soli nomi, quello di Saint-Pierre e di Rousseau, menzionati per lo più congiuntamente».

vero progresso umano è dato dal grado di realizzazione della coscienza giuridico-morale, cioè dalla coscienza della libertà.

Va tenuto presente, inoltre, che i giusnaturalisti moderni – con l’eccezione, forse, di Wolff – hanno tutti escluso la necessità, ma anche la possibilità, di estendere l’ordinamento giuridico positivo dal piano delle relazioni individuali al livello dei rapporti internazionali tra Stati, e questo per varie ragioni: perché essi condividono la fiducia nell’ordine giuridico naturale e natura fondamentale socievole degli uomini, perché tale ordine giuridico naturale appare ai loro occhi intrinsecamente cogente, infine perché esso vale allo stesso modo per gli individui e per gli Stati. In questa cornice teorica, la teoria della guerra giusta, volta a definire le ragioni di legittimità in base alle quali un’azione bellica può essere intrapresa al fine di ripristinare l’ordine giuridico naturale infranto, appare come l’effetto inevitabile della fiducia nella possibilità di definire anche per gli Stati un diritto inscritto nella natura.

Il progetto politico-filosofico *Per la pace perpetua* è una raccolta equilibrata e coerente dei fondamenti teorici che dovrebbero presiedere alle relazioni intrastatali e interstatali e rappresentare la base per l’organizzazione di una comunità internazionale di stati che condividono l’aspirazione alla pace perpetua. Tale progetto è articolato in due sezioni, la prima delle quali elenca gli articoli preliminari per la pace perpetua tra gli stati, mentre la seconda presenta e discute gli articoli definitivi per la pace perpetua tra gli stati). A queste due parti strutturali dell’opera Kant ha aggiunto due supplementi, intitolati rispettivamente *Della garanzia della pace perpetua* e *Articolo segreto per la pace perpetua*, e anche due appendici (*Sulla discordanza tra morale e politica riguardo alla pace perpetua* e *Dell’accordo della politica con la morale secondo il concetto trascendentale del diritto pubblico*)⁴².

La finalità del lavoro è quella di fissare i principi di una filosofia del diritto internazionale capace di assicurare la coesistenza in pace dei diversi stati. Tale scopo si basa

⁴² Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 19: «Non molto più che un espediente letterario è l’articolazione di *Zum ewigen Frieden* secondo i moduli dei trattati internazionali di pace, con articoli preliminari, articoli definitivi, articoli segreti, supplementi di garanzia e perfino una clausola salvatoria. Questa strategia espositiva ha un duplice vantaggio. In primo luogo produce il divertente effetto di trapassare continuamente dal piano dell’esposizione dei contenuti di un eventuale specifico trattato di pace del metadiscorso sulla pace e sui trattati di pace in generale. Ma nello stesso tempo consente a Kant di differenziare i temi trattati a seconda della loro importanza e della loro funzione».

sul preventivo riconoscimento dell'intima coerenza tra l'azione politica e l'azione morale, giacché per Kant «la vera politica non può fare alcun progresso, se prima non ha reso omaggio alla morale»⁴³. Il filosofo di Königsberg esplicita con chiarezza l'ideale che ispira l'intera opera: «In questo modo la natura, col meccanismo stesso delle tendenze umane, garantisce la pace perpetua, con una sicurezza che certo non è sufficiente a farne presagire (teoricamente) l'avvento, ma che però basta al fine pratico di farci un dovere di adoperarci a questo scopo (che non è semplicemente chimerico)»⁴⁴.

Per Kant il riconoscimento della possibilità di raggiungere una condizione di pace perpetua comporta il dovere da parte di tutti gli uomini e di ciascuno stato di adoperarsi per concretizzarla. Dall'apertura di uno spazio di azione deriva la necessità di impegnarsi per la sua completa realizzazione. Tale impegno si configura dunque come un vero e proprio imperativo morale, che va al di là del mero obiettivo politico prefigurato. Il contenuto dello scritto kantiano, che segue il doppio binario dell'analisi filosofico-politica e dello studio di filosofia del diritto, discende da questo postulato e dall'idea che non sia possibile né legittimo disgiungere l'approccio politico da quello morale. Al punto che la presentazione ai responsabili dei vari stati di una prospettiva politica, al contempo inedita e concreta, che possa ispirarli e guidarli nella propria azione può considerarsi una finalità estrinseca dell'opera, che ha il suo fondamento in quel principio ispiratore di natura ideale e morale.

L'opera si apre con la distinzione fra tre tipologie di individui: gli uomini in generale, i capi di Stato «che non sono mai sazi della guerra» e i filosofi che vagheggiano il dolce sogno della pace perpetua, inteso come un modo alternativo di concepire i rapporti fra gli stati. Nella postilla iniziale dell'opera Kant fa esplicito riferimento al confronto tra il 'politico pratico' e il 'politico teorico', nel quale il primo è tradizionalmente sospettoso del secondo. Poiché il filosofo prussiano è la personificazione di quest'ultimo, egli chiede preventivamente di essere posto al riparo da interpretazioni fuorvianti della sua teoria e del suo ruolo, poiché i destini della politica internazionale non possono essere costruiti esclusivamente sulla base dell'esperienza, ma anche sul fondamento di principi teorici saldi e condivisi:

Poiché il politico pratico è alle prese col teorico e con grande presunzione guarda

⁴³ Kant, *Per la pace perpetua*, UTET, p. 329.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 315.

quest'ultimo dall'alto in basso come un uomo della cattedra, che con le sue idee prive di contenuto reale è innocuo allo Stato (che deve condursi con principi ricavati dall'esperienza) e al quale si può lasciar dire fino in fondo tutto quel che vuole, senza che l'uomo di Stato pratico del mondo se ne dia pensiero, così l'autore di questo saggio chiede per sé che, anche in caso di disaccordo, il politico pratico sia conseguente e non scorga un pericolo per lo Stato nelle teorie che il politico teorico affida alla buona ventura e manifesta pubblicamente⁴⁵.

Questa 'clausola salvatoria' è un invito rivolto ai 'politici pratici' affinché prendano in considerazione il progetto kantiano e, al tempo stesso, ne intendano lo spirito e gli obiettivi. I rappresentanti degli stati dovrebbero ascoltare le proposte filosofiche, elaborate per il bene supremo dello stato, e «adottare comportamenti conseguenti». C'è di più: i reggitori dello stato non hanno tempo né modo di produrre teorie politiche basate su assunti morali, per cui è giusto e necessario che siano i filosofi a dedicarsi alla dimensione speculativa della politica e del diritto, attivando un circolo virtuoso fra teoria e prassi.

In ogni caso, Kant, come si è detto, è cosciente della concreta realizzabilità del suo progetto: un principio ideale di filosofia politica (e morale) ha qualche possibilità di essere perseguito dai rappresentanti della comunità internazionale soltanto se il suo promotore è in grado di farne intravedere la realizzazione in un tempo non troppo lontano; ebbene, la pace perpetua è nell'ottica kantiana non solo un concetto astratto ma un'opportunità reale, sebbene il sottotitolo dell'opera (*Un progetto filosofico*) implicitamente subordini le ricadute politiche agli aspetti meramente ideali.

L'argomentazione kantiana è, al solito, nitida e rigorosa, piuttosto semplice da seguire nonostante la complessità dei temi trattati. L'opera non indugia su orpelli teoretici sia perché lo stile dell'autore è improntato alla sobrietà e alla linearità, sia perché, come si è visto, i principali destinatari dello scritto sono i 'politici pratici', che non sono avvezzi a masticare

⁴⁵ *Ibid.*, p. 283. Cfr. F. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, Laterza 1996, p. 7: «Contesa, nel periodo 1870-1930, tra adozioni socialdemocratiche e riletture nazionalistiche, forzata, nel secondo dopoguerra, verso modellizzazioni neoliberali e orizzonti di arretratezza preborghese, talvolta considerata insignificante, la filosofia politica di Kant si presenta ancora oggi con un'immagine frantumata, in cui elementi classicamente liberali si giustappongono in modo opaco ad elementi altrettanto classicamente antiliberali».

questioni complesse di filosofia del diritto o di amministrazione della giustizia.

La sequenza degli articoli preliminari restituisce di per sé un'immagine molto chiara delle intenzioni del filosofo di Königsberg:

1. Nessun trattato di pace può considerarsi tale, se è fatto con la tacita riserva di pretesti per una guerra futura. (...)
2. Nessuno Stato indipendente (non importa se piccolo o grande) può venire acquistato da un altro per successione ereditaria, per via di scambio, compera o donazione. (...)
3. Gli eserciti permanenti (*miles perpetuus*) devono col tempo interamente scomparire. (...)
4. Non si devono contrarre debiti pubblici in vista di un'azione da spiegare all'estero. (...)
5. Nessuno Stato deve intromettersi con la forza nella costituzione e nel governo di un altro Stato.
6. Nessuno Stato in guerra con un altro deve permettersi atti di ostilità, che renderebbero impossibile la reciproca fiducia nella pace futura; come, ad esempio, il ricorso ad assassini (*percussores*), ad avvelenatori (*venefici*), la rottura della capitolazione, l'istigazione al tradimento (*perduellio*) nello Stato al quale si fa guerra ecc.⁴⁶.

Poiché Kant considera gli stati alla stregua degli individui, i quali nella condizione dello stato di natura, ossia a prescindere da qualsivoglia norma del diritto positivo, tendono a danneggiarsi vicendevolmente per la sola contiguità territoriale, questi articoli preliminari non possono da soli bastare ad assicurare la concordia tra gli stati: essi sono, dunque, preliminari ad ogni sistema di diritto internazionale e ad ogni forma di legislazione statale. Da questo punto di vista, Kant fa sua la teoria, elaborata da Thomas Hobbes, dello stato di natura individuale come stato di guerra⁴⁷. Se è vero che le relazioni fra gli Stati ha una dimensione

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 284-287. Cfr. Guerra, *Introduzione a Kant*, p. 174: «Il primo articolo e gli ultimi due sono *leges strictae*, valgono cioè senza tener conto delle circostanze e sono di applicazione immediata. I rimanenti altri, invece, tengono conto delle circostanze, implicano la facoltà soggettiva di allargarli (*leges latae*) e permettono che se ne differisca l'esecuzione, anche se non indefinitamente. Insomma, la pace perpetua presuppone un complesso di misure contro la guerra di attuazione molto ardua, che per giunta può essere talvolta opportuno ritardare affinché l'applicazione non sia affrettata e quindi contraria allo scopo».

⁴⁷ Cfr. R. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, pp. 43-44: «Lo stato di natura, caratterizzato dalla 'libertà dei folli', è uno stato di guerra perché vi è costante minaccia di questa

connaturata di conflittualità, il filosofo tedesco individua nello stato di guerra un tratto costante della condizione naturale degli individui (e degli Stati) che non siano sottoposti a una legge che ne circoscriva il raggio di azione in nome del principio della libertà reciproca:

D'altra parte la guerra non ha bisogno di un qualche particolare movente e la si direbbe quasi connaturata nell'uomo, come qualcosa di nobile cui esso si sente portato dall'impulso dell'onore e non da moventi interessati (...) Perciò alla guerra in se stessa è annessa una dignità intrinseca, tanto che perfino dei filosofi ne hanno fatto l'elogio come espressione di un certo ingentilimento dell'umanità⁴⁸.

Sussiste tuttavia una differenza tra gli individui e gli Stati nel momento in cui essi creano le condizioni per uscire dallo stato di natura: è la modalità ad essere diversa. Gli individui possono e devono essere obbligati ad entrare nella società civile, in quanto nello stato di natura essi non sono altro che esseri naturali che interagiscono fisicamente tra loro; al contrario, gli Stati non possono subire questo tipo di coercizione in quanto essi già esprimono una personalità giuridica autonoma⁴⁹.

I sei principi preliminari servono dunque a fissare i margini di possibilità della fondazione di un sistema di diritto interstatale finalizzato all'instaurazione di una condizione di pace perpetua. La necessità del diritto internazionale discende, dunque, dallo stato di guerra in cui gli stati, come gli esseri umani, versano senza un richiamo superiore alla convivenza pacifica e la presenza di una forma impariale di giudizio cui è affidato il compito di dirimere le controversie. I fondamenti del diritto interstatale si coagulano attorno a pochi concetti, ma molto netti: l'esclusione della guerra dalle possibilità materiali degli stati, la preclusione della

e la vita di ogni singolo individuo è a rischio anche solo a causa della presenza di un altro individuo. In questa condizione è la forza e non il diritto a regolare la convivenza tra i singoli soggetti».

⁴⁸ *Ibid.*, p. 311.

⁴⁹ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 122: «L'ambivalenza dello *status* giuridico degli stati, che rimangono nella condizione naturale nei loro rapporti reciproci ma si sono già dati una costituzione politica al loro interno, consiglia quindi una diversa modalità di applicazione del postulato del diritto pubblico. L'uscita dallo stato di natura internazionale dovrebbe essere il risultato di un riconoscimento spontaneo di un dovere da parte degli stati stessi, piuttosto che la conseguenza di un'azione di forza, senza tuttavia che ciò influisca sul carattere istituzionalmente coercitivo della federazione in cui gli stati devono entrare».

guerra come condizione in grado di procurare vantaggio ad uno stato, la previsione in qualsiasi caso di un margine di accordo per la sospensione delle azioni di guerra⁵⁰.

Affinché si instauri la pace perpetua, occorre dunque che siano escluse innanzitutto le precondizioni materiali della guerra, attraverso la rimozione di tutti i mezzi che gli stati utilizzano nelle loro azioni belliche partire: solo in questo modo potrà essere delineata una situazione potenzialmente favorevole alla pace. In altre parole, gli Stati non devono riconoscere nella dotazione di armi ed eserciti una situazione di vantaggio nei confronti degli altri Stati. Ma il pacifismo strumentale teorizzato dal filosofo di Königsberg prevede anche l'eliminazione della possibilità di contrarre debiti per il finanziamento delle guerre, e la cancellazione delle tregue, le quali non fanno altro che sospendere momentaneamente le ostilità e posticiparne le conseguenze.

A questo impianto teorico di pacifismo strumentale, propedeutico all'instaurazione di uno stato di pace perpetua, Kant aggiunge elementi di pacifismo istituzionale basati sull'elaborazione del diritto internazionale, per cui i singoli stati non solo devono privarsi dei rispettivi eserciti permanenti, ma non devono essere messi nelle condizioni di intervenire negli affari di un altro stato. Il notevole ridimensionamento della politica interstatale si rendeva agli occhi di Kant viepiù necessario in un'epoca caratterizzata dal ripetersi di episodi di ingerenza degli stati più forti sui territori degli stati colonizzati.

Similmente, l'esclusione della possibilità di annessione di uno stato per via dinastica rappresenta per il filosofo tedesco una delle precondizioni necessarie per spezzare una consuetudine secolare che aveva caratterizzato la storia del continente europeo fin dal Medioevo, allorquando l'autorità del potere politico trovava la sua legittimazione nell'esercizio del governo da parte di un uomo che non godeva di un mandato popolare bensì di un'investitura divina. Attraverso la definizione del quinto articolo preliminare, secondo cui nessuno stato deve intromettersi con la forza nella costituzione e nel governo di un altro stato, Kant esclude ogni possibile margine di coercizione politica ed ogni possibile concretizzarsi di un interesse che esuli dalla politica interna di ciascuno stato. In altri termini, ci sarebbe spazio soltanto per gli interessi intrastatali, mentre gli interessi interstatali sarebbero annullati per via

⁵⁰ A questo proposito Norberto Bobbio, *L'idea della pace e il pacifismo*, in «Il Politico», 1975, pp. 197-218, ha descritto questa prospettiva pacifista nei termini di una convivenza di un pacifismo strumentale e di un pacifismo istituzionale, che apre ad una dimensione finalistica che verrà esplicitata solo più avanti.

dell'impossibilità di estendere il proprio governo oltre i confini del singolo stato.

La rinuncia al proprio apparato militare e ai potenziali interessi derivanti dal coinvolgimento diretto nelle vicende degli altri stati rappresenta dunque un prerequisito dell'instaurazione della pace perpetua. Le condizioni poste dagli articoli preliminari sono necessarie ma da sole non bastano a garantire il raggiungimento dell'obiettivo preconizzato da Kant: è il motivo per cui essi sono seguiti dall'enumerazione degli articoli definitivi, che sono soltanto tre⁵¹.

La costituzione civile di ogni Stato dev'essere repubblicana. (...) Il diritto internazionale deve fondarsi sopra una federazione di liberi Stati. (...) Il diritto cosmopolitico dev'essere limitato alle condizioni di una universale ospitalità⁵².

Al primo articolo il filosofo tedesco aggiunge un importante corollario: la costituzione civile di ogni stato deve essere repubblicana, altrimenti non abbiamo cittadini ma sudditi e il re non è un membro dello stato ma un proprietario, per cui può decidere di dichiarare guerra a un altro stato anche per un capriccio dato che non ha nulla da perdere⁵³. In effetti, per Kant, la forma di governo repubblicana è per sua natura pacifica, poiché essa deriva dalla fonte più pura del diritto e prospetta l'orizzonte della pace perpetua sulla base di un giudizio severo della guerra, definita un mezzo disumano, una barbarie incompatibile con l'imperativo di ragione che determina l'azione morale dell'uomo⁵⁴. Non è dunque la federazione

⁵¹ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, pp. 20-21: «Solo per mezzo degli articoli definitivi quelli preliminari possono ricevere un significato ulteriore rispetto a quello loro conferito dalla tradizione internazionalistica del Sei-Settecento. La divisione in articoli preliminari e definitivi assolve quindi il compito di introdurre una chiara distinzione di contenuti e di valore tra i due piani del discorso».

⁵² Kant, *Per la pace perpetua*, UTET, pp. 292-301. R. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua*, pp. 37-39, individua tre aspetti della prospettiva cosmopolitica kantiana: un aspetto che riguarda il genere umano nel suo insieme, ovvero inteso come un tutto che ha una sua destinazione da compiere; un aspetto che rimanda al tentativo di individuare un fine nella storia universale o uno scopo della natura coincidente con la destinazione ultima del genere umano; infine un aspetto prettamente giuridico, in base al quale il diritto cosmopolitico riguarda il tipo di costituzione che il genere umano dovrà darsi nel conseguimento dell'unificazione pacifica.

⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 294.

⁵⁴ Cfr. Guerra, *Introduzione a Kant*, p. 175: «La costituzione repubblicana non va scambiata con quella democratica. La democrazia è, secondo Kant, come l'autocrazia e l'aristocrazia, una *forma imperii*: in essa, in

internazionale per la pace a favorire la trasformazione delle forme di governo, ma, al contrario, è la realizzazione della costituzione repubblicana a costituire la *conditio sine qua non* di un autentico processo di pacificazione⁵⁵.

L'unico modo per evitare il dispotismo, che è caratterizzato da legge e da potere senza libertà, è attenersi rigorosamente al principio della separazione dei poteri, in particolare del potere esecutivo e di quello legislativo:

Il regime repubblicano applica il principio politico della separazione del potere esecutivo (governo) dal potere legislativo; il dispotismo è l'arbitraria esecuzione delle leggi che lo Stato si è dato: in esso la volontà pubblica è maneggiata dal sovrano come sua propria volontà privata⁵⁶.

Il rifiuto di qualsivoglia modello statale che implichi il rischio del dispotismo è accompagnato dalla considerazione che l'autonomia e la libertà di iniziativa dei singoli Stati non può per nessuna ragione essere compromessa. La preferenza accordata dal filosofo di Königsberg alla costituzione repubblicana si spiega per il fatto che tale forma di ordinamento politico appare la più equilibrata, giacché impedisce che il sovrano fondi la sua titolarità su ragioni extracostituzionali, e al tempo stesso esclude che il detentore del potere sia vincolato alle stesse leggi dei suoi sudditi, come avveniva nei regimi autocratici⁵⁷. Il sovrano,

particolare, tutti sono investiti del potere sovrano. La repubblica, invece, è un sistema di governo, una *forma regiminis*. Essa è il contrario del dispotismo e richiede la separazione del potere esecutivo (governo) da quello legislativo, affinché sia resa impossibile la sostituzione della volontà pubblica con quella privata del sovrano. Al popolo importa più il sistema di governo che la forma di dominio, più il modo in cui è amministrato che il numero delle persone investite del potere politico. (...) Di tutte le forme di dominio, la democrazia è la peggiore, perché le è estraneo il principio della separazione dei poteri, cioè la regola su cui si fonda la forma repubblicana di governo».

⁵⁵ Cfr. R. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, p. 45: «in una repubblica, il popolo sarà chiamato a decidere direttamente se intraprendere o meno una guerra e difficilmente accetterà di sostenere un'azione di cui dovrà accollarsi tutte le conseguenze altamente negative. D'altro canto, la costituzione repubblicana conduce alla pace in quanto sorge dalla pura sorgente dell'idea di diritto. È la sola costituzione giusta le cui caratteristiche discendono proprio dal fatto di essere conforme all'idea della ragione legislatrice».

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 162: «In una prospettiva autenticamente repubblicana, in cui le

proprietario supremo del paese, ha il diritto di gravare i proprietari privati del suolo, ossia di esigere imposte, purché sia il popolo stesso ad imporsi questi aggravii; il diritto delle finanze e della polizia che si occupa della sicurezza, agevolando il compito del governo; il diritto di ispezione al fine di impedire che le associazioni influenti sul bene pubblico della società rimangano segrete. L'uguaglianza di diritto fra tutti i cittadini dinanzi alla legge è una condizione giuridica favorevole alla pace perpetua, e la costituzione repubblicana è la sola a fondarsi su tre principi fondamentali che appaiono particolarmente funzionali alla realizzazione dell'ideale pacifista kantiano:

La costituzione fondata: 1) sul principio della libertà dei membri di una società (come uomini); 2) sul principio della dipendenza di tutti da un'unica comune legislazione (come sudditi); 3) sulla legge dell'uguaglianza di tutti (come cittadini) – e, cioè l'unica costituzione che derivi dall'idea del contratto originario, sul quale la legislazione di ogni popolo deve fondarsi – è la costituzione repubblicana⁵⁸.

Tutti i cittadini devono essere messi nelle condizioni di comportarsi secondo la legge, il che vuol dire che devono essere liberi senza essere assoggettati all'arbitrio del sovrano: la libertà è una caratteristica naturale dell'uomo e non può essere repressa, anzi va posta a fondamento della costituzione di uno stato. A questo proposito, il filosofo tedesco distingue due diversi tipi di libertà: la «libertà dei folli», assimilabile a una degradazione bestiale, e la «libertà della ragione», ossia quella di cui si può godere in uno stato giuridico basato sul rispetto delle leggi comuni. Per 'contratto originario', Kant intende l'atto mediante il quale il popolo si costituisce in uno Stato, o piuttosto la semplice idea di tale atto, che sola consente di concepirne la legittimità⁵⁹. Va inoltre scongiurata la possibilità di una coesistenza e di una

decisioni vengono prese dalla volontà popolare, che non può essere per Kant che volontà di pace, la coercizione perde importanza non solo come mezzo per realizzare la federazione dei popoli, ma anche come garanzia dell'esecuzione della sua volontà. (...) Attraverso la connessione della realizzazione della pace con il processo di repubblicizzazione degli stati, da problema prioritariamente giuridico i rapporti internazionali diventano un problema essenzialmente politico».

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p. 292.

⁵⁹ Cfr. N. Bobbio, *Kant e le due libertà*, in Id., *Da Hobbes a Marx: saggi di storia della filosofia*,

sovrapposizione di due o più codici legali concorrenti, che entrerebbero spesso in contraddizione reciproca, provocando una disparità di trattamento che certo non aiuterebbe l'instaurazione o il mantenimento di uno stato di pace. Per lo stesso motivo, tutti gli uomini devono godere degli stessi diritti di cittadinanza e di partecipazione alla gestione del bene comune.

Va tenuto presente che per Kant la costituzione repubblicana non implica *ipso facto* l'instaurarsi di un regime democratico, essa piuttosto sancisce i principi di liceità di una qualsivoglia forma di governo: non bisogna confondere la forma del governo dall'istituzione statale⁶⁰. La monarchia costituzionale, ad esempio, è distante per molti aspetti dalla monarchia assoluta. Il filosofo tedesco non solo esclude che la democrazia sia l'unica forma di governo in grado di assicurare il perseguimento della pace perpetua, ma mette in evidenza un aspetto del regime democratico che addirittura l'ostacolerebbe, ossia la sua tendenza a creare uno stato latente di conflitto tra gli individui, tutti indistintamente chiamati a partecipare direttamente al governo dello stato⁶¹.

Per evitare tale conflittualità, derivante dal fatto che tutti mirano ad essere sovrani non volendo rinunciare a questo interesse materiale, Kant crede che il privilegio di governare lo stato debba essere riservato a una minoranza di rappresentanti del popolo, che di per sé sarebbe dotata di una maggiore forza rappresentativa e di una maggiore efficacia riformista⁶².

Morano, Napoli, 1965 (1980²), [pp. 147-163], pp. 154-155: «Questo contratto originario è puramente e semplicemente un criterio per distinguere lo stato buono dallo stato cattivo; non implica, al contrario, alcuna conseguenza pratica rispetto alle istituzioni da adottare o alle tecniche politiche da impiegare».

⁶⁰ Cfr. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua*, p. 50: «La repubblica non è preferibile semplicemente perché più vantaggiosa riguardo alla sopravvivenza dei singoli individui e dei singoli popoli, ma perché è un dovere di ragione realizzarla, ragione che ci illumina in maniera chiara su quale sia la strada più giusta da seguire (spetta poi all'uomo valutare tempi e modi di questa realizzazione)».

⁶¹ Cfr. Pasini, *Diritto società e stato in Kant*, p. 181: «Kant non fu democratico, in quanto rifiuta l'esigenza egualitaria propria della dottrina democratica: infatti, per lui, mentre la monarchia costituzionale è delle forme dello Stato, quella che, fra tutte, realizza nel modo migliore la condizione che 'quanto minore è il numero di quelli che esercitano il potere sovrano, e quanto maggiore è il numero di quelli che vi sono rappresentati, tanto più si accosta a quella repubblicana', la democrazia è la forma peggiore di governo in quanto in essa 'tutti vogliono essere sovrani'».

⁶² Cfr. Kant, *Per la pace perpetua*, p. 295: «Si può quindi affermare che, quanto più piccolo è il numero delle persone che rivestono il potere politico (cioè il numero dei sovrani) e quanto maggiore è invece la loro

Una volta sanciti i vincoli e i limiti che i singoli stati devono rispettare per poter mirare alla pace universale, il filosofo di Königsberg definisce una norma relativa al diritto interstatale, ossia al tipo di relazione che deve instaurarsi tra uno stato e l'altro, basata sulla distinzione dei livelli giuridici:

Ogni costituzione civile, per ciò che riguarda le persone che vi appartengono è: 1) conforme al diritto pubblico degli uomini che formano un popolo (*ius civitatis*); 2) conforme al diritto internazionale degli Stati che stanno in rapporto tra loro (*ius gentium*); 3) conforme al diritto cosmopolitico, in quanto uomini e Stati, che stanno tra loro in rapporto esterno e si influenzano reciprocamente devono considerarsi cittadini di uno Stato universale (*ius cosmopolitanum*). Questa suddivisione non è arbitraria, ma è in rapporto necessario con l'idea della pace perpetua. Infatti, se uno di questi uomini o Stati si mantenesse nello stato di natura ed esercitasse un'influenza fisica su altri uomini o altri Stati, ne deriverebbe quello stato di guerra, da cui appunto ci si vuole qui liberare⁶³.

L'esclusione della conflittualità latente fra gli individui è dunque il presupposto della garanzia della legalità nelle relazioni fra gli Stati, i quali vanno anch'essi sottratti ad una condizione naturale che li spinge verso la guerra permanente⁶⁴. Kant nota infatti che i popoli, in quanto stati, non diversamente dagli individui, tendono a scontrarsi l'uno con l'altro se non interviene una legge esterna a regolamentare i rapporti di vicinato: ad ognuno deve essere garantito il proprio diritto in nome di un vincolo costituzionale e civile comune.

Egli assume qui due fondamentali assunti hobbesiani: che lo stato di natura è identificato con lo stato di guerra e che la condizione di guerra naturale è intesa come semplice minaccia del conflitto in una condizione in cui manca un potere superiore. Con

rappresentatività, tanto più la costituzione politica si accorda col sistema di governo repubblicano e può sperare di elevar da ultimo fino ad esso attraverso graduali riforme».

⁶³ *Ibid.*, pp. 291-292.

⁶⁴ Cfr. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua*, p. 51: «Il motivo dell'esistenza di una condizione di guerra e l'esigenza di un trattato per far sì che si arrivi ad una condizione di pace perpetua trovano la loro ragion d'essere proprio nel fatto che i singoli Stati, tanto più degni di maestà quanto più svincolati nelle loro azioni, utilizzano – per proteggere questa prerogativa e a loro discrezione – lo strumento della guerra».

Hobbes (e contro la tradizione giusnaturalistica prevalente), Kant sostiene che lo stato di pace debba essere istituito in quanto, finché non viene assicurato con la forza, la mera assenza di ostilità di per sé non può garantirlo⁶⁵. Per entrambi i filosofi il passaggio dallo stato di natura alla società civile ruota intorno a una questione di sovranità: finché non è instaurata la costituzione giuridica, ogni persona gode infatti di una sorta di sovranità individuale privata che confligge con quella degli altri. Tuttavia, per Kant nello stato di natura non esiste solo un diritto naturale (privato), ma anche un ordine giuridico inteso come sistema razionale che rende possibile la convivenza di tutte le libertà individuali. Ciò che, agli occhi kantiani, manca davvero nello stato di natura non è il diritto naturale né l'ordine giuridico, quanto la coercitività che li rende effettivi. Il diritto statale non può concepirsi senza il riferimento alla coercizione e alla proprietà.

La devastazione della guerra e la sua continua minaccia ostacolano il progresso dell'uomo ma, allo stesso tempo, costringono l'umanità a sforzarsi di trovare una soluzione legislativa e costituzionale che dia forma ad un potere unificato e ad un sistema cosmopolitico che preservi la sicurezza pubblica. L'esito prefigurato dal filosofo tedesco sarebbe «una federazione di popoli, ma non dovrebbe però essere uno Stato di popoli»⁶⁶.

Il secondo articolo definitivo è dedicato alle relazioni fra gli Stati, regolate dal diritto internazionali. Il presupposto teorico kantiano è in questo caso la proposizione di un ideale federalista che non poteva non destare scalpore in un contesto storico-politico dominato dal paradigma del potere dello Stato come autorità che non riconosce autorità superiori. Come i singoli individui giacciono in uno stato di guerra potenziale finché non decidono di sottomettersi ad una costituzione civile, allo stesso modo si comportano gli Stati. Il corrispettivo della costituzione civile è la Lega di popoli (*Völkerbund*), da non confondersi con uno Stato di popoli, che implicherebbe l'esistenza di un governo strutturato e gerarchico, laddove, nella prospettiva kantiana, il rapporto di subordinazione che deriva dalla sovranità non può essere molteplice (uno Stato sovrano non può essere a sua volta composto da Stati

⁶⁵ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 97: «Notoriamente per Hobbes lo stato di natura non rappresenta una condizione storica reale. Tuttavia la conflittualità che lo contrassegna è uno stato di fatto, testimoniato da diversi livelli di esperienza: quella quotidiana (la diffidenza nei confronti dei concittadini, dei domestici e dei parenti), quella storica (i selvaggi americani o le guerre civili) o quella della politica internazionale (le relazioni tra gli stati)».

⁶⁶ *Ibid.*, p. 297.

sovrani)⁶⁷.

Ricapitolando, per Kant occorre abbandonare lo stato di natura e dare vita a una *civitas gentium*, sotto forma di repubblica mondiale organizzata sulla base della tripartizione dei poteri; tuttavia gli Stati tendono a opporre resistenza e ripiegano, affinché non tutto vada perduto, sulla soluzione di una confederazione di popoli, che si estenda progressivamente, pur consapevoli del pericolo di rottura. L'autentica visione cosmopolitica di Kant, come diritto dei cittadini del mondo, la si ritrova proprio nel secondo articolo definitivo, laddove si legge che il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni della universale ospitalità.

La rimodulazione kantiana del diritto internazionale moderno parte dalla considerazione dello stato di natura fra gli Stati che è particolarmente sregolato. Per di più, quando gli Stati compiono azioni aggressive, tentano di giustificarle attraverso argomentazioni senza alcun fondamento giuridico. Kant definisce «fastidiosi consolatori» i padri del giusnaturalismo moderno, come Grozio, Pufendorf e Vattel⁶⁸:

Sono ancora sempre candidamente citati, a giustificazione di una guerra di aggressione, Ugo Grozio, Pufendorf, Vattel e altri (i quali non sono che assai deboli incoraggiatori), sebbene il loro codice, redatto con spirito filosofico e diplomatico, non abbia o anche solo possa avere la menoma forza legale (poiché gli Stati come tali non sono sottoposti a una coazione esterna comune) e non si dia l'esempio di uno Stato che sia mai stato indotto a desistere dal suo proposito da

⁶⁷ Cfr. Pasini, *Diritto società e stato in Kant*, pp. 222-223: «Per Kant, lo Stato è volontà formalmente sociale e la struttura organica della società civile è la condizione indispensabile perché esseri naturalmente insocievoli vengano ridotti a disciplina giuridica. Invece, solo la società morale degli esseri intelligibili, organizzazione degli esseri morali sotto l'idea di Dio, è concepibile sulla base dell'eguaglianza, prescindendo da ogni rapporto di subordinazione esteriore e coattiva. (...) Per Kant, lo Stato è concepito ai fini della libertà individuale, considerato l'individuo sempre come persona, cioè come valore assoluto, come scopo a se stesso e mai come mezzo di fini arbitrari».

⁶⁸ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 129: «La radicalità della posizione kantiana contrasta con la moderazione delle soluzioni prospettate dalla tradizione giusnaturalistica. Già sul problema della minaccia come causa di guerra giusta erano state evitate posizioni estreme. Per Grozio il diritto alla difesa nasce soltanto *in periculo presente et certo, non opinabili*. Analogamente Pufendorf pone la condizione che gli avversari si adoperino per inferire una lesione o un danno».

argomenti avvalorati da testimonianze di uomini tanto celebri⁶⁹.

Il diritto dei giusnaturalisti si inchina alla ragione della forza, in quanto essi riconoscono tanto l'autorità di un diritto internazionale razionale quanto la sovranità degli Stati. In questo modo, al fallimento di un tentativo di conciliazione può seguire legittimamente un'azione di guerra, che è dunque riconosciuta come strumento legittimo per sciogliere le controversie internazionali. L'ordine confederale (*foedus pacificum*) proposto da Kant è ben diverso: il progetto di una lega di pace confederale mira infatti a bandire il ricorso alla guerra senza che gli Stati confederati escano dallo stato di natura⁷⁰. Si tratta in ogni caso di una soluzione di ripiego, motivata dalla riluttanza con cui gli Stati reagiscono all'idea di sottoporsi volontariamente a una legge pubblica coercitiva. La confederazione è dunque un surrogato dell'unione in società, una soluzione al ribasso ma realistica, per cui gli Stati che decidono di entrare nella confederazione possono uscirne in ogni momento e non devono rinunciare alla propria sovranità.

Nel lessico kantiano non è facile riconoscere una differenza terminologica precisa tra la federazione e la confederazione, ossia tra l'unione di Stati che cedono volontariamente la loro sovranità ad una istituzione politica superiore, cui affidano la risoluzione delle eventuali controversie, e l'unione di Stati che mantengono la loro sovranità e si limitano a stabilire organismi comuni finalizzati a conservare la pace. È proprio nel secondo articolo definitivo che Kant offre le definizioni più chiare, parlando prima della possibilità che gli Stati, per uscire dallo stato di natura, decidano di costituirsi in uno Stato dei popoli e di piegarsi alle leggi pubbliche coattive di una repubblica mondiale, e poi dell'altra possibilità, più realistica della prima, che gli Stati, che hanno già una propria costituzione giuridica, si uniscano in una

⁶⁹ Cfr. Kant, *Per la pace perpetua*, p. 298.

⁷⁰ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 129: «Se per Hobbes (e per Kant) il patto sociale è necessario per evitare l'insostenibile conflittualità dello stato di natura e per garantire le condizioni della sicurezza personale, nelle forme più tradizionali di giusnaturalismo esso è conseguenza di una naturale tendenza umana al consorzio, sia essa motivata positivamente dalla condizione della *socialitas* (Grozio), sia essa indotta negativamente dalla *imbecillitas* dell'uomo che ha bisogno dei suoi simili per soddisfare i propri bisogni (Pufendorf), sia essa richiesta dal perseguimento dello scopo finale dell'uomo, la cui definizione va dalla felicità (Thomasius) alla *perfectio essentialis* (Wolff)».

forma libera di confederalismo⁷¹.

Poiché quanto è giusto in teoria deve esserlo anche in pratica, Kant auspica che ogni soluzione parziale venga rimpiazzata da una soluzione ispirata dalla ragione, ovvero l'idea positiva di una Repubblica mondiale, che decreta l'affrancamento dei popoli dallo stato di natura e l'istituzione di una *civitas gentium* in cui i singoli Stati si sottomettono a leggi pubbliche coercitive e al verdetto di un giudice terzo. L'inattuabilità di una federazione perpetua di Stati, ossia di una repubblica mondiale, non conciliabile con la sovranità dei singoli Stati, implica l'inattuabilità della pace perpetua. Ma ciò non esclude che per Kant la pace perpetua abbia il valore di un fine ideale – al quale gli Stati devono sempre tendere – e di un criterio di valutazione della propria legittimità.

Kant nega l'opportunità di formare una sorta di sovrastato cui affidare il governo dei singoli Stati che ne fanno parte: tale superstato, infatti, eserciterebbe il proprio potere in maniera unilaterale, per cui il mantenimento della pace sarebbe l'esito di un esercizio di violenza e di minaccia verso i singoli Stati, privati nella pratica della sovranità che invece gli spetta. Non si tratterebbe di una somma di Stati ma di un unico grande Stato, al quale sarebbero vincolati indistintamente tutti i sudditi dei singoli Stati esautorati del loro potere⁷². Tale identificazione formale e sostanziale dei singoli Stati, originariamente distinti, accentrerebbe il governo nelle mani del sovrano dell'unico (super)Stato superstate, che lo eserciterebbe in base ad un margine imprevedibile di discrezionalità. Per evitare questa fusione indistinta di Stati, e i rischi conseguenti di sfociare in un sistema dispotico perché privo dei contrappesi legislativi previsti da un codice di diritto internazionale, Kant crede che ci sia un'altra soluzione, capace anch'essa di rimuovere le condizioni di conflittualità fra Stati, ma non attraverso la negazione degli Stati stessi, bensì mediante la loro costituzione in una

⁷¹ Cfr. Marini, *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano*, in *La filosofia politica di Kant. Seminario perugino per lo studio dei classici*, Franco Angeli, Milano, pp. 19-34.

⁷² Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 11: «Kant non solo non riesce a concepire, come richiederebbero le premesse a priori del suo pensiero giuridico, una struttura politica internazionale autenticamente federale, in grado cioè di conciliare l'unità politica del tutto con l'autonomia relativa delle parti (cosa effettivamente difficile a pensarsi a quei tempi, sebbene la neonata Costituzione americana ne fornisce, sul piano locale, il modello teorico embrionale); ma neppure giunge a delineare una forma costituzione che bilanci i diversi poteri – escludendo la negazione del diritto di resistenza – senza compromettere né l'unità politica dello stato né la sacralità suprema del diritto».

lega federativa:

Di qui la necessità di una lega di natura speciale, che si può chiamare lega della pace (*foedus pacificum*), da distinguersi dal patto di pace (*pactum pacis*) in ciò: che quest'ultimo si propone di porre termine semplicemente a una guerra, quello invece a tutte le guerre e per sempre. Questa lega non ha per scopo di far acquistare una qualche potenza ad uno Stato, ma ha solo di mira la conservazione e la sicurezza della libertà di uno Stato per sé e ad un tempo stesso per gli altri Stati confederati, senza che questi debbano con ciò sottomettersi (come gl'individui nello stato di natura) a leggi pubbliche e a una coazione reciproca⁷³.

La realizzabilità di quest'idea di federazione, definita da Kant una «realtà oggettiva», che dovrebbe estendersi fino a comprendere tutti gli stati, è la strada politica più efficace e concreta per raggiungere la condizione della pace perpetua⁷⁴. Tale obiettivo sarà perseguibile se le norme del diritto internazionale saranno il frutto di una sincera volontà da parte degli Stati di impegnarsi per l'esclusione dei conflitti. Una volta eliminate le condizioni di disuguaglianza fra i cittadini e di offesa reciproca fra gli Stati, sarà più facile negare ogni tipo di giustificazione politica della guerra e fondare l'intero sistema del diritto internazionale sul perseguimento della pace perpetua⁷⁵.

Riprendendo l'argomentazione distinta in ipotesi e tesi, già sperimentata in opere precedenti, Kant afferma che, al livello della ragion pura pratica, la tesi è quella della progressiva realizzazione di una *civitas gentium* che comprenda tutti i popoli della Terra, ma per concretizzarlo, gli Stati dovrebbero rinunciare alla libertà dello stato di natura e adeguarsi a un sistema di leggi che ne limita la libertà e l'azione. In quest'ottica, la soluzione più

⁷³ *Ibid.*, pp. 299-300.

⁷⁴ La critica ha offerto interpretazioni molto diverse sulla forma di organizzazione internazionale preferita da Kant, ma concorda sul fatto che il filosofo tedesco distingue nettamente la federazione di popoli da lui auspicata (*Völkerbund*) dallo Stato di popoli (*Völkerstaat*).

⁷⁵ Cfr. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua*, p. 124: «Così come ogni altro evento o accadimento che riguarda l'umano, deve essere possibile inserire la guerra all'interno del disegno della 'saggezza suprema' che trascende le azioni dei singoli individui e le organizza in un tutto caratterizzato da una direzione. La guerra – antagonismo, conflitto manifesto, discordia – deve poter trovare dimora in questo tentativo di sistematizzazione».

realistica e più efficace è per Kant quella della lega federativa, che alcuni politologi come Norberto Bobbio hanno interpretato in senso confederalista (intendendo con questo termine un'espressione del diritto internazionale rispettoso dei principi di autonomia e di libertà degli Stati)⁷⁶, e altri invece in senso federalista (laddove lo Stato dei popoli rappresenterebbe la soluzione razionalmente più adeguata)⁷⁷.

In realtà, la posizione di Kant circa la definizione dei caratteri istituzionali dell'organismo internazionale che dovrebbe garantire la pace, non è mai univoca. Nella *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, egli sembra oscillare tra l'attribuzione di una qualche forma di statualità alla federazione e la sua riduzione alla dimensione dell'alleanza difensiva: il riferimento è ad una condizione di cose che, come in una comunità civile, è capace di autoconservarsi come un meccanismo automatico. A questo proposito, Kant ha parlato di una costituzione statale perfetta tanto all'interno quanto all'esterno, poi di una federazione assimilabile a un grande corpo statale e ad una perfetta associazione civile nella specie umana. Questa grande federazione di popoli non sarebbe in grado di assicurare la pace in maniera assoluta come uno Stato di Stati, limitandosi piuttosto a stabilire un principio di equilibrio in grado di scongiurare il rischio di distruzione reciproca. Se in quest'opera il filosofo di Königsberg sembra fare riferimento a un organismo confederativo privo di poteri coercitivi, ma capace almeno di garantire un'efficacia operativa, nello scritto *Sopra il detto comune: «Questo può esser giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, egli distingue chiaramente tra una costituzione cosmopolitica, intesa come uno Stato universale sotto un unico sovrano, e una condizione giuridica di federazione sulla base di un

⁷⁶ Cfr. N. Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Torino 1957 (1969²), p. 278: «È necessario altresì che le repubbliche così costituite costituiscano una federazione, cioè si obblighino ad entrare in una costituzione analoga alla costituzione civile nella quale si possa garantire a ogni membro il proprio diritto. Questa federazione si deve distinguere da un lato da un superstato che contraddice al principio dell'eguaglianza degli stati, ma dall'altro si deve distinguere da un puro e semplice trattato di pace».

⁷⁷ G. Marini, *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano*, in *La filosofia politica di Kant. Seminario perugino per lo studio dei classici*, Franco Angeli, Milano, pp. 19-34, ricorda che nel lessico giuridico-politico kantiano non è riscontrabile la distinzione terminologica tra il concetto di federazione, ossia l'unione di Stati che cedono la loro sovranità a un'entità giuridico-politica superiore, alla quale decidono di sottomettersi affidandole la risoluzione delle controversie, e il concetto di confederazione, ossia l'unione di Stati che conservano la loro sovranità e si accordano soltanto nello stabilire organismi e metodi comuni, al fine di preservare la pace.

diritto internazionale stabilito in comune. Se in teoria il diritto internazionale fondato su leggi pubbliche coattive è l'unico modo per uscire dallo stato di guerra, nella pratica è facile obiettare che gli Stati non si sottometteranno mai ad un simile Stato di popoli.

Lo scritto *Per la pace perpetua* rappresenta, anche da questo punto di vista, una svolta, a partire dalla scomparsa di ogni riferimento alle teorie di Saint-Pierre e di Rousseau, interlocutori privilegiati nelle opere precedenti. L'organismo internazionale per la pace è individuato – sulla base di una evidente analogia tra Stati e individui – in una federazione di popoli e non più in uno Stato di popoli. Un'altra differenza sostanziale consiste nel fatto che ciò che in teoria continua ad essere giusto non appare più a Kant realizzabile in pratica, perché l'idea del diritto internazionale che hanno gli Stati non va in direzione dell'idea positiva di una repubblica universale, bensì in quella del surrogato negativo di una lega permanente e sempre più estesa, che ponga al riparo dalla guerra, senza peraltro escludere la minaccia continua della sua deflagrazione.

Lo Stato dei popoli è stato dunque rimpiazzato definitivamente da una forma di libero federalismo, un surrogato della società civile, ovvero una federazione di liberi stati il cui stato giuridico dovrà scaturire da un trattato fondato non su leggi coercitive ma sulla libera adesione dei singoli Stati. Assistiamo inoltre anche ad un capovolgimento metodologico, dato che Kant nelle opere precedenti aveva escluso la legittimità del ricorso a valutazioni di tipo empirico in problematiche che attengono alla funzione normativa della ragione, ovvero quando si ha a che fare con il canone della ragione pratica, in cui il valore dell'esperienza sta tutto nella sua conformità all'ideale astratto che le sta a fondamento.

Per quanto concerne le ragioni che hanno indotto Kant a pronunciarsi a favore della confederazione dei popoli e ad abbandonare l'idea di uno Stato di popoli dotato di un potere centrale di tipo coercitivo, Massimo Mori ha individuato tre ordini di motivi, che tuttavia non rispondono a ragioni teoriche consistenti. Il primo ordine è pragmatico, nel senso che la prima motivazione addotta dal filosofo tedesco contro lo Stato di popoli risponde a logiche politico-amministrative, ovvero alla questione della governabilità dello Stato, che sarebbe notevolmente compromessa da un'estensione eccessiva del territorio di riferimento. L'efficacia delle leggi è infatti inversamente proporzionale all'estensione del governo, e uno Stato troppo vasto sarebbe incapace di far valere la forza del diritto anche nelle regioni più lontane, rischiando seriamente di sfociare in una forma di anarchia. Non solo: ad essa si

aggiunge una motivazione di tipo politico-giuridico, giacché Kant ritiene con Montesquieu e Rousseau che uno Stato troppo esteso implicherebbe il sacrificio della libertà e condurrebbe necessariamente al dispotismo⁷⁸.

Il secondo ordine di motivi è squisitamente giuridico, laddove Kant teorizza che non è possibile obbligare gli Stati a uscire dalla condizione di natura in cui si trovano perché ciascuno di essi si è già dato una sua costituzione giuridica interna, che gli ha consentito di abbandonare lo stato di natura. In base al diritto internazionale, infatti, non può valere per gli Stati ciò che, secondo il diritto naturale, vale per gli individui nello stato di natura, ossia di dover uscire da questa condizione, perché essi si sono già sottratti singolarmente alla coazione degli altri Stati. L'analogia tra lo stato di natura tra individui e lo stato di natura internazionale non è dunque perfetta, in quanto il primo è caratterizzato dall'assenza di qualsiasi forma di concretizzazione positiva del diritto, mentre il secondo indica una situazione intermedia, per cui gli Stati, pur essendo ancora reciprocamente in uno stato naturale, hanno già realizzato il diritto pubblico positivo al proprio interno e quindi non possono più definirsi agiuridici⁷⁹.

Il terzo ed ultimo ordine di motivi è quello davvero chiarificatore, in quanto chiama in causa il criterio della consequenzialità logica. Kant lo chiarisce laddove spiega che lo Stato di popoli implicherebbe una contraddizione, poiché ogni Stato implica il rapporto di un legislatore superiore con un soggetto inferiore (il popolo), mentre molti popoli riuniti in un unico Stato formerebbero un unico popolo, il che è contrario al presupposto del diritto dei popoli, in base al quale essi costituiscono altrettanti Stati diversi e non devono confluire in un unico Stato indistinto. Il concetto di diritto internazionale non può prescindere dalla pluralità

⁷⁸ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 117: «Queste due prime motivazioni, tuttavia, nascono da considerazioni empirico-pratiche adatte a una concezione giuridica che congiunga la proposta razionale con l'analisi dell'esistente. Considerazioni di questo tipo non sono prive di significato in una prospettiva pragmatica in cui la politica, come applicazione della dottrina del diritto, deve confrontare l'ideale razionale con la realtà dell'esperienza».

⁷⁹ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, pp. 118-119: «Tra stato e individuo in rapporto alla condizione di natura sussiste in effetti una differenza non solo giuridica, ma anche trascendentale. Nel darsi una costituzione di diritto lo stato si configura come 'persona giuridica' o, nella terminologia giusnaturalistica dell'epoca, come *persona moralis*, libera e indipendente. In seguito alla valenza trascendentale che la dimensione del diritto assume in Kant, tuttavia, libertà e indipendenza non hanno un significato esclusivamente giuridico, ma trovano corrispondenza con il principio di autonomia del soggetto illustrata nelle opere morali».

dei soggetti giuridici e dalla separazione di molti Stati vicini reciprocamente indipendenti. L'idea stessa di Stato universale implica, al contrario, la negazione della molteplicità⁸⁰.

Il filosofo tedesco insiste sul parallelismo, o meglio sull'analogia, fra gli individui e gli stati: se i primi hanno individuato nell'istituzione della legge e di un giudice imparziale l'unica strada per garantirsi un futuro di convivenza pacifica, allo stesso modo i secondi devono riconoscere, a partire da un primo nucleo di stati federati tra loro, l'opportunità e i vantaggi derivanti dal costituirsi in una lega della pace, che implica la cessione parziale di alcuni diritti di sovranità in vista della costruzione di una comunità istituzionale coesa ed equilibrata.

Il terzo articolo definitivo completa il quadro sulla base dei due pilastri del diritto internazionale e della pace perpetua, e sancisce che il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni di una universale ospitalità⁸¹. L'obiettivo kantiano è in questo caso quello di circoscrivere il raggio di azione della federazione di stati la quale, essendosi costituita con il fine della pace perpetua, non può a sua volta configurarsi come forza di sopraffazione sugli stati che ancora non fanno parte del *foedus pacificum*, anche in presenza di motivazioni ideali e morali. Con il termine 'cosmopolitico' Kant si riferisce in realtà a due sfere distinte del diritto pubblico, ossia l'ordinamento internazionale per la pace perpetua, e in particolare il diritto internazionale, e il diritto cosmopolitico *stricto sensu*, che ha come oggetto i rapporti tra individui e Stati diversi dal proprio. Ebbene, il diritto cosmopolitico consiste nel diritto di visita, che spetta a tutti gli uomini, da non confondersi con il diritto di soggiorno. In un'accezione più ampia, tale diritto di visita si riduce alla possibilità di visitare ed esplorare altri paesi e di commerciare con altri popoli senza mettere a rischio la propria incolumità; in un'accezione più ristretta, esso non comporta l'obbligo di concedere agli

⁸⁰ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, pp. 124-125: «In questa argomentazione Kant ignora tuttavia completamente il fatto che uno stato federale di stati non comporta per nulla la negazione della pluralità. Ancora una volta, il *Völkerstaat*, che nel suo stesso concetto implica il rapporto federale tra i popoli, viene confuso con la *universalmonarchie*, cioè con lo stato mondiale omogeneo, in cui i singoli stati sono dissolti in un unico organismo politico».

⁸¹ Cfr. R. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, p. 12: «Il diritto cosmopolitico, da Kant definito 'un necessario completamento del codice non scritto sia del diritto dello Stato che del diritto delle genti', è la realizzazione compiuta di questo progetto, a cui il genere umano è destinato e per la realizzazione del quale deve impegnarsi».

stranieri la libertà di entrare nel territorio nazionale e di praticarvi attività commerciali, bensì solo quello di assicurare la loro incolumità una volta entrati.

Pur facendo specifico riferimento alle relazioni tra individui e Stati, il diritto cosmopolitico, ovvero il terzo livello del diritto pubblico, non gode di alcuna autonomia rispetto al diritto internazionale (secondo livello), in quanto l'assicurazione del suo rispetto può essere data solo dai singoli Stati⁸². Tuttavia, tale idea, pur se non istituzionalizzata, è importante perché offre una prospettiva teorica in grado di indirizzare i comportamenti sociali e politici verso un orizzonte di pacificazione e di convivenza internazionale. Poiché la comunità affermata tra i popoli della Terra si è estesa a tal punto che la violazione del diritto di un punto della Terra viene avvertita in tutti, l'idea di un diritto cosmopolitico non è un diritto chimerico, ma una necessaria integrazione del codice non scritto verso il diritto pubblico in generale degli uomini e quindi verso la pace perpetua.

Una possibile interpretazione di questo articolo si limita a identificare il diritto cosmopolitico con il diritto di visita che spetta ad ogni uomo sulla base dell'originario possesso comune della Terra. Un'interpretazione meno 'minimalista' è quella invece che individua nel diritto cosmopolitico il diritto che regola i rapporti fra Stati confederati (*jus foederativum*) ovvero il diritto proprio di uno Stato dei popoli (*civitas gentium*)⁸³. In questo caso, esso coinciderebbe dunque con il diritto costituzionale di uno Stato mondiale. Si può, infine, avanzare l'ipotesi, tratteggiata da Romina Perni, di considerare il diritto cosmopolitico come il livello che consente di riconoscere dei diritti che appartengono agli uomini in quanto uomini, a prescindere dal modo con cui i popoli decidano di organizzarsi dal punto di vista della costituzione civile⁸⁴. In questo senso, la pace internazionale dipende in ultima sede

⁸² Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 147: «Lungi da essere il coronamento del sistema giuridico kantiano, il diritto cosmopolitico in senso stretto fornisce un'ulteriore conferma della riluttanza di Kant a formalizzare qualsiasi relazione internazionale che vada al di là dei riconoscimenti concessi da parte dei singoli stati sovrani».

⁸³ Cfr. G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di N. De Federicis – M. C. Pievatolo, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 160-161.

⁸⁴ Cfr. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua*, p. 81: «Optando per una tale lettura saremmo autorizzati a rinvenire nella prospettiva cosmopolitica di Kant la maggiore eredità delle successive dichiarazioni a difesa dei diritti appartenenti all'umanità. Il diritto cosmopolitico così inteso intende regolare i rapporti fra individui al di fuori della mediazione dello Stato e impone quindi obblighi giuridici non solo agli Stati, ma anche agli

dall'istituzione di un sistema giuridico che garantisce a tutti gli uomini il rispetto dei propri diritti.

L'inclusione nella lega non può avvenire forzosamente, giacché l'adesione alla federazione deve scaturire dal consenso all'idea di una comunità internazionale che ripudia la guerra e coltiva le condizioni per la pace perpetua. Nel caso in cui uno stato voglia aderire alla lega senza tuttavia sposare in pieno i suoi principi ispiratori, esso potrà entrare a farne parte in qualità di 'stato ospite':

Qui, come negli articoli precedenti, non si tratta di filantropia, ma di diritto, e quindi ospitalità significa il diritto di uno straniero che arriva sul territorio di un altro Stato di non essere da questo trattato ostilmente. Può essere allontanato, se ciò può farsi senza suo danno, ma, fino a che dal canto suo si comporta pacificamente, non si deve agire ostilmente contro di lui⁸⁵.

Non si tratta, dunque, di un vero diritto di ospitalità, cui un singolo stato potrebbe fare appello, bensì di un diritto di visita, da cui il filosofo di Königsberg trae lo spunto per esprimere una critica profonda ed esplicita del colonialismo e della riduzione in schiavitù di intere popolazioni da parte delle potenze europee. D'altro canto, Kant non poteva che condannare aspramente un'espressione della sopraffazione umana e politica che legittima e anzi rinforza la disuguaglianza, rendendo impraticabile la strada di una soluzione pacifica e reciprocamente rispettosa delle situazioni di conflitto e di tensione interstatale. Non solo: lo schiavismo è prima di ogni cosa contrario alla morale in quanto insensibile al riconoscimento degli elementari diritti civili dell'uomo. I popoli selvaggi fanno male a rapinare gli stranieri, mentre il cittadino cosmopolita ha il diritto di provare ad entrare in comunità con tutti e di esplorare tutte le regioni della Terra; tuttavia, questo diritto di ospitalità, ovvero la facoltà dei visitatori stranieri, non può estendersi oltre le condizioni di possibilità di tentare un commercio con gli abitanti del posto⁸⁶.

individui».

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 301-302.

⁸⁶ Cfr. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, pp. 226-227: «Il diritto cosmopolitico deve essere dunque limitato alle condizioni della ospitalità universale perché le potenze europee vanno ben oltre, e devono essere introdotte perciò severe condizioni limitative nell'occupazione di territori di altri popoli: in sostanza, solo

Nel dettaglio, il filosofo tedesco censura la schiavitù, la violenza sistematica contro i popoli colonizzati, la negazione dei più basilari principi morali e l'atteggiamento profondamente ipocrita degli stati europei, specie se messo a confronto con il pacifismo e il cosmopolitismo che anima gli abitanti di terre lontane:

Parti del mondo lontane entrano in pacifici rapporti tra loro, e questi rapporti diventano col tempo formalmente giuridici e avvicinano sempre più il genere umano a una costituzione cosmopolitica. Se si paragona con questo la condotta inospitale degli Stati civili, soprattutto degli Stati commerciali del nostro continente, si rimane inorriditi a vedere l'ingiustizia che essi commettono nel visitare terre e popoli stranieri (il che per essi significa conquistarli)⁸⁷.

Il paradosso, sottolinea Kant, è che le potenze coloniali non solo barattano la propria immagine di stati religiosi in cambio del controllo di vasti territori lontani, ma spesso non traggono da questo scambio immorale nemmeno un concreto e duraturo vantaggio economico, se è vero che molte società commerciali sono vicine al fallimento nonostante lo sfruttamento intensivo delle risorse depredate alle popolazioni locali⁸⁸. Se sul piano politico questo articolo è rilevante per la netta condanna delle pratiche colonialistiche, le quali vengono svuotate di ogni fondamento giuridico, sul piano istituzionale esso è praticamente irrilevante, poiché non va oltre un generico cosmopolitismo privo di ogni tipo di formalizzazione giuridica.

Dopo aver indicato i sei articoli preliminari e i tre articoli definitivi per la pace perpetua, Kant passa a delineare il margine di realizzabilità del suo progetto filosofico-politico, che da ideale morale deve potersi tradurre in pratica⁸⁹. Tale fattibilità è dimostrata

quando vi siano grandi spazi disabitati e non si offenda la libertà di alcun indigeno. (...) Non si può parlare di 'stato di guerra' quando il conflitto si svolga tra un popolo selvaggio e uno Stato civilizzato».

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 302-303.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, p. 305: «Le Isole della canna da zucchero, sedi della più crudele schiavitù che sia stata mai immaginata, non danno un reddito reale, ma lo danno solo indirettamente, e per di più per uno scopo non molto lodevole, poiché servono a fornire marinai per le flotte militari e a intraprendere guerre in Europa».

⁸⁹ Cfr. R. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, p. 11: «La spinta ideale che porterà Kant a fornire le linee di un modello di organizzazione del mondo politico in vista della pace perpetua è sempre contenuta nei limiti necessari affinché questa non si perda in fantasticherie, non si

dal fatto che è possibile individuare un percorso concreto in grado di condurre a tale condizione di pace. Sussistono delle ragioni precise per cui gli stati non possono trascurare i vantaggi derivanti dalla cessazione di ogni ostilità e dall'eliminazione dei presupposti di conflitti futuri⁹⁰.

Nel primo supplemento, intitolato *Della garanzia della pace perpetua*, Kant inserisce un piccolo trattato di teodicea, questo perché la garanzia di una società giuridica universale è la natura stessa, «la grande artefice *Natura (natura daedala rerum)*, dal cui coso meccanico scaturisce evidente lo scopo di trarre dalle discordie degli uomini, anche contro la loro volontà, la concordia»⁹¹. Il problema della garanzia è un riflesso della questione del rapporto tra normatività e pratica, ovvero tra la dimensione imperativa della ragion pura pratica e le condizioni empiriche che ne favoriscono (o ne ostacolano) la realizzazione concreta.

Lo stato, argomenta Kant, deve riconoscere nella cancellazione di ogni minaccia di aggressione futura un valore pari a quello che ciascun essere umano scorge facilmente nella condivisione di un sistema giuridico che garantisce le più elementari condizioni di sicurezza ed esclude ogni possibilità di scontro grazie all'istituzione di un giudice imparziale. Va poi sottolineato che il progresso della civiltà non può che giovare di una condizione di pace duratura piuttosto che di una situazione di scontro continuo. Non solo: la garanzia della pace perpetua sta soprattutto nel fatto che l'azione politica non può considerarsi avulsa dalla sfera morale, anzi dovrebbe costituirne l'espressione più fedele, motivo per cui tutti gli uomini politici dovrebbero farsi guidare dall'ideale della pace perpetua⁹².

trasformi in un sogno chimerico».

⁹⁰ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 163: «Dal punto di vista giuridico, la realizzazione di un ordinamento internazionale per la pace va incontro a quelle che almeno a Kant appaiono come difficoltà concettuali, che impediscono una piena estensione del modello contrattuale dal piano interindividuale a quello interstatale. Ma, una volta tradotto dal piano giuridico (normativo) a quello politico (esecutivo), il problema della pace (come quello della costituzione repubblicana), si espone a tutte le difficoltà legate alla realizzazione di un progetto costituzionale».

⁹¹ *Ibid.*, p. 306. Cfr. Guerra, *Introduzione a Kant*, p. 177: «La pace perpetua è il frutto necessario delle guerre. I popoli si combattono, e con ciò sono costretti per ragioni di difesa esterna a sottoporsi alla coalizione di pubbliche leggi. Diversità di religioni e di lingue li mantengono separati, e l'intesa che poi si forma tra di essi nasce non dall'indebolimento di tutte le energie, ma dal loro equilibrio nei contrasti della più viva emulazione».

⁹² Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 202: «Il programma riformistico auspicato da Kant riguarda la realizzazione del diritto statale interno. Ma in realtà esso interessa anche il problema della pace internazionale,

Il problema è che i molteplici interessi materiali individuali e collettivi spesso contrastano con l'instaurarsi delle condizioni ideali per la pace. L'esperienza insegna che gli stati hanno storicamente preferito perdurare in una condizione di permanente conflitto piuttosto che impegnarsi nella ricerca del mantenimento della pace. Kant sostanzia la credibilità del suo progetto sulla base di tre argomenti distinti, basati rispettivamente su quella che potrebbe definirsi 'pacificazione naturale', sull'interesse collettivo per la pace e sul valore dell'ideale pacifista.

Il primo argomento parte dalla consapevolezza della conflittualità dello stato di natura, che ha provocato lo spostamento di una parte consistente dell'umanità verso i quattro angoli del globo, alla ricerca di migliori condizioni di sopravvivenza. È per mero egoismo che gli uomini si sono riuniti per evitare le conseguenze di un permanente stato di guerra, cedendo una parte dei loro diritti in termini di libertà e stabilendo un sistema di relazioni reciproche capace di garantire la sicurezza di ciascuno⁹³. Se analizzata da questo punto di vista, la pace appare come l'esito necessario di un percorso di allontanamento da uno stato di natura svantaggioso per tutti:

Le disposizioni provvisorie della natura sono le seguenti: 1) in favore degli uomini, in tutte le parti della terra, essa ha provveduto a che essi possano vivere; 2) ovunque, con la guerra, la natura ha spinto gli uomini a popolare anche le regioni più deserte; 3) li ha costretti con lo stesso mezzo a unirsi in rapporti più o meno legali⁹⁴.

innanzitutto perché nell'ultimo periodo della sua vita, come s'è visto, Kant fa dipendere la realizzazione della federazione dei popoli dalla progressiva trasformazione interna degli stati, cioè dal processo di evoluzione degli stati in senso repubblicano. Il problema delle condizioni di realizzabilità della pace viene quindi in gran parte a coincidere con quello dell'attuazione progressiva della costituzione repubblicana, con tutte le ambivalenze kantiane relative al rapporto tra idealismo normativo e realismo pragmatico».

⁹³ Cfr. Pasini, *Diritto società e stato in Kant*, p. 83: «Kant è soprattutto in polemica con Hobbes in quanto per lui, lo stato di natura non è affatto uno stato di continua e dispotica violenza, uno stato di guerra generale, di *bellum omnium contra omnes*, dove *homo homini lupus*, ma è solo uno stato dove ognuno dà a se stesso la legge e dove ognuno si erige a giudice del suo diritto. Nello stato di natura kantiano la guerra non è mai necessariamente in atto ma solo in potenza, in quanto il diritto è solo provvisorio e non perentorio».

⁹⁴ *Ibid.*, p. 308.

La seconda argomentazione discende dal riconoscimento, peculiare degli esseri dotati di ragione, dei vantaggi derivanti dalla condizione di pace, il primo dei quali è la custodia della vita stessa come garanzia di coltivare i propri interessi anche in futuro. Lo stato di precarietà permanente provocato dalla condizione di guerra penalizza gli stessi interessi egoistici, per cui la pace appare come l'unico orizzonte entro il quale sia possibile realizzare i propri desideri. La previsione dei vantaggi derivanti dalla cessazione dei conflitti ha il suo fondamento nella razionalità, anche se nella sua declinazione strumentale e non in quella morale, assai più nobile, che sola sa guidare l'uomo nella ricerca della pace in virtù di un'intima adesione al principio ideale.

Il problema della costituzione di uno Stato è risolvibile, per quanto l'espressione possa sembrare dura, anche da un popolo di diavoli, purché siano dotati di intelligenza. Il problema si riduce a questo: come ordinare una moltitudine di esseri ragionevoli, che desiderano tutti assieme di sottoporsi per la loro conservazione a pubbliche leggi, alle quali ognuno nel segreto del suo animo tende a sottrarsi, e come dare a esseri di questa sorta una costituzione tale che, malgrado i contrasti derivanti dalle loro private intenzioni, queste si neutralizzino l'una con l'altra, di maniera che essi, nella loro condotta pubblica, vengano a comportarsi come se non avessero affatto cattive intenzioni⁹⁵.

Il terzo argomento è forse quello più pregnante dal punto di vista filosofico, giacché Kant lo elabora per saldare il suo progetto politico ad un principio insieme morale e razionale. Una volta riconosciuta la realizzabilità della prospettiva pacifista, gli uomini e in particolare i reggitori degli stati hanno il dovere di lavorare in questa direzione per quanto è nelle loro possibilità. Nonostante si tratti di una prospettiva a medio-lungo termine, ognuno deve operare facendosi ispirare dall'idea della pace perpetua, che nobilita l'esistenza e corrobora la sua dignità. In assenza di un imperativo morale in grado di sancire la pace perpetua alla stregua di una legge di natura, l'uomo è chiamato a perseguire questo ideale sotto la spinta di un imperativo categorico che coinvolge il destino di tutta l'umanità.

In questo modo la natura, col meccanismo stesso delle tendenze umane, garantisce

⁹⁵ *Ibid.*, p. 312.

la pace perpetua, con una sicurezza che certo non è sufficiente a farne presagire (teoricamente) l'avvento, ma che però basta al fine pratico di farci un dovere di adoperarci a questo scopo (che non è semplicemente chimerico)⁹⁶.

Nel secondo supplemento, intitolato *Articolo segreto per la pace perpetua*, Kant sancisce l'obbligo dei sovrani di ascoltare i filosofi circa le condizioni che rendono possibile la pace pubblica⁹⁷. Nell'*Appendice* finale, divisa in due parti, il filosofo di Königsberg si impegna nella ricerca delle condizioni di un accordo tra la sfera politica e la dimensione morale, partendo dall'assunto che i motivi di contrasto appaiono in contrasto tanto in via di principio quanto nella pratica. L'argomentazione deve risultare anche particolarmente convincente perché l'esperienza testimonia il ripetersi di episodi in cui l'azione politica disattende quasi sistematicamente i principi morali che dovrebbero ispirarla. In realtà, spiega Kant, le due strade non solo non sono inconciliabili, ma entrambe prendono le mosse dalla comune radice razionale.

Attestare il contrario vorrebbe dire non solo ridimensionare ma minare alla base il progetto filosofico-politico di indicare la via realistica per il raggiungimento della pace perpetua. Quali sono le ragioni per cui il reggitore di uno Stato dovrebbe optare per l'ardua strada del pacifismo anche laddove, come spesso accade, il conflitto appare la soluzione più rapida e vantaggiosa per custodire gli interessi materiali della propria comunità di riferimento? La ragione principale sta nella realizzabilità stessa dell'azione morale buona, come è detto in principio della prima appendice allo scritto kantiano:

La morale è già di per se stessa una pratica in senso oggettivo, come insieme di

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 314-315. Cfr. Perna, *Diritto, storia e pace perpetua*, p. 132: «L'antagonismo tra gli uomini è un dato naturale. Analogamente la guerra, che è la manifestazione di tale antagonismo nell'ambito dei rapporti tra Stati, sembra configurarsi come altrettanto inevitabile. Se non è possibile, però, eliminare l'antagonismo – perché è impossibile sradicare dall'animo dell'uomo la radicata tendenza al male – lo stesso non si può dire per la guerra».

⁹⁷ Cfr. Kant, *Per la pace perpetua*, p. 316: «Non c'è da attendersi che i re filosofeggino o i filosofi diventino re, e neppure da desiderarlo, poiché il possesso della forza corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione. Ma che re o popoli sovrani (cioè popoli che si reggono secondo leggi di uguaglianza) non lascino perdere o ridurre al silenzio la classe dei filosofi, ma la lascino pubblicamente parlare, questo è indispensabile agli uni e agli altri per aver luce sui loro propri affari».

leggi che comandano incondizionatamente e secondo le quali noi dobbiamo agire, ed è un'evidente assurdità, dopo che si è riconosciuto a questo concetto del dovere l'autorità che gli spetta, voler affermare che però non lo si può attuare. Se ciò fosse, il concetto del dovere cadrebbe da sé fuori dalla morale (*ultra posse nemo obligatur*); perciò non può darsi alcun conflitto della politica, intesa come dottrina pratica del diritto, con la morale intesa bensì come dottrina del diritto, ma teoretica (e quindi non v'è conflitto tra pratica e teoria). Altrimenti dovrebbe intendersi per morale una dottrina generale della prudenza, cioè una teoria delle regole per la scelta dei mezzi più atti a conseguire i nostri scopi calcolati in base all'utile, e ciò significherebbe negare che si dia una morale⁹⁸.

Laddove – aggiunge Kant – la politica invita ad essere prudenti come serpenti, la morale aggiunge una condizione limitativa, ossia quella di essere semplici come colombe. Ebbene, occorre sforzarsi affinché questi due precetti coesistano in un unico comando, in modo da scongiurare ogni potenziale conflitto⁹⁹. Il filosofo tedesco riafferma il principio in base al quale non solo è falso che la politica e la morale debbano necessariamente entrare in conflitto reciproco, ma è anzi più probabile che l'azione politica si renda virtuosa anche moralmente nel momento in cui si lascia ispirare dalla stessa razionalità insita negli imperativi della legge morale¹⁰⁰.

Sulla base di questi presupposti teorici, Kant confida nel fatto che i reggitori degli stati correggano la loro condotta politica in direzione di un fine ultimo più elevato rispetto a qualsivoglia considerazione pratica, e dimostrino nei fatti che la politica può adeguarsi consapevolmente ai comandamenti della ragion pratica: l'auspicio è che i sovrani, pur andando contro i propri interessi particolari, si facciano indirizzare dalla ragione

⁹⁸ *Ibid.*, p. 317.

⁹⁹ Cfr. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, p. 151: «Qui il rapporto fra teoria e prassi viene riformulato come rapporto tra morale e politica, dove per 'morale' Kant intende 'dottrina del diritto' (idea della perfetta costituzione, non della perfetta virtù), e per 'politica' una pratica che però sia anche possibile ambito della prassi, in quanto 'vera politica'».

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, p. 318: «La ragione si illumina sempre abbastanza chiaramente su che cosa si debba fare per rimanere nella linea del dovere (secondo le regole della saggezza), anche in rapporto allo scopo ultimo».

nell'individuazione della migliore forma giuridica di costituzione¹⁰¹. Da questa pagine di filosofia politica emerge dunque in tutta la sua chiarezza la concezione morale kantiana:

Il politico morale eleverà a principio la massima che, se si trovano nella costituzione dello Stato o nei rapporti tra gli Stati difetti che non si è potuto evitare, sia dovere, soprattutto per i capi di Stato, esaminare come si possano al più presto correggere e uniformare al diritto di natura quale ci si presenta come modello nelle idee della ragione, anche con eventuale sacrificio del suo interesse particolare¹⁰².

Ricapitolando i concetti espressi in sequenza logica da Kant: la morale e la politica non si elidono, anzi la condotta politica può essere coerente agli imperativi della ragion pratica, per cui i reggitori degli stati sono nelle condizioni di adeguare la propria azione alla legge morale e, quindi, devono farlo proprio perché è nelle loro possibilità¹⁰³. Il filosofo di Königsberg contesta l'ipotesi che un'azione umana possa essere guidata dal mero volere del soggetto e ancor più l'idea che una condotta possa definirsi virtuosa sulla base dell'unico criterio dell'accrescimento di potenza. Il governante virtuoso non sarà dunque un 'moralista politico' ma un 'politico morale':

Ora il primo principio, quello del moralista politico (il problema del diritto pubblico interno, del diritto internazionale, del diritto cosmopolitico) è un semplice compito tecnico (*problema technicum*); il secondo invece, come principio del politico morale, è un compito etico (*problema morale*) ed è distinto dall'altro come il cielo dalla terra per ciò che riguarda la condotta da seguire per attuare la pace perpetua, che si desidera non solo come bene fisico, ma come uno stato derivante dal riconoscimento di un dovere¹⁰⁴.

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, pp. 319-320.

¹⁰² *Ibid.*, p. 319.

¹⁰³ Secondo G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, p. 163, l'opera kantiana dedicata al progetto della pace perpetua si muove su due livelli: il piano della ragion pura pratica e del compimento del dovere, e il piano della natura fenomenica degli uomini, considerati nel loro ordine naturale.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 325.

Questa distinzione merita di essere precisata: laddove il politico morale lavora in vista del raggiungimento di ideali morali, guidato com'è dagli imperativi della ragion pratica, il moralista politico si fa indirizzare esclusivamente dal proprio interesse personale o istituzionale, da cui può discendere a volte anche un vantaggio morale, ma in maniera del tutto casuale e inconsapevole. Il moralista politico si può avvalere di qualsiasi mezzo per perseguire l'obiettivo giacché il metro di giudizio delle sue azioni sarà dato dal grado di raggiungimento del proprio vantaggio e dalla velocità con cui lo consegue. La realtà – avverte però Kant – è assai più sfumata, nel senso che di norma un politico oscilla tra le due posizioni, a volte innescando con il proprio comportamento situazioni di conflitto che sarebbero evitabili, a volte invece facendo prevalere il rispetto dell'imperativo morale su considerazioni ispirate al mero calcolo egoistico:

Oggettivamente (cioè in teoria) non esiste alcun dissidio tra la morale e la politica. Ma soggettivamente (nella tendenza egoistica degli uomini, la quale però, non essendo fondata su massime razionali, non deve ancora venir designata col nome di «pratica») un tale conflitto sussiste e sempre potrà sussistere in quanto serve come pietra di paragone della virtù, il cui vero coraggio (secondo il principio: *Tu ne cede mails, sed contra audentior ito*), nel caso presente non consiste tanto nell'affrontare con fermo proposito i mali e i sacrifici che devono essere sostenuti, ma nell'affrontare in noi stessi il principio del male e vincerne la perfidia, essendo tale principio assai più pericoloso, menzognero, traditore e nel tempo stesso cavilloso, come quello che sfrutta la debolezza della natura umana a giustificazione di qualsiasi trasgressione¹⁰⁵.

Nell'ottica kantiana, la politica attiene alle condizioni di realizzabilità della convivenza di esseri liberi, per cui il principio della vera politica è il principio stesso della filosofia pratica, di cui essa fa parte, ossia il valore incondizionato della libertà e la legge morale che su di essa si fonda. Benché Kant individui un'analogia tra il rapporto giuridico delle azioni umane e quello meccanico delle forze motrici, egli è ben lungi dal ridurre la politica a mera tecnica, a semplice organizzazione della convivenza umana in vista del

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 328.

perseguimento della felicità). D'altro canto, la determinazione pratica fondamentale dello stato giuridico-politico è che la comunanza fra esseri liberi produce reciproca libertà e uguaglianza, l'unico bene necessario di un uomo in rapporto alla volontà degli altri. L'agire politico ha la propria norma nella realizzazione del diritto e nella libertà delle relazioni pratiche fra gli uomini¹⁰⁶.

Per Kant l'umanità dell'uomo è nella sua libertà, e l'uomo può affermarsi come essere razionale libero ed uguale soltanto dopo l'ingresso con gli altri in una società civile, nella quale vivere sotto leggi pubbliche e partecipare dei propri diritti. Il bene pubblico coincide dunque con quello del singolo, poiché entrambi sono ricondotti alla libertà. Pur essendo il principio dell'etica e del diritto, la libertà si limita ad indicare la forma in cui la vita del singolo e lo Stato devono guadagnare la realizzazione di sé all'insegna rispettivamente della bontà e della giustizia. È necessario condurre la propria vita ponendosi come fine in sé e riconoscendo che ogni altro essere razionale libero è fine in sé, per cui la limitazione della propria libertà è il fondamento del riconoscimento della libertà altrui e del rispetto dell'umanità in generale.

Il rapporto della politica con la filosofia pratica è tale da implicare da un lato la determinazione della filosofia pratica come filosofia che concerne l'intera destinazione dell'uomo, dall'altro l'individuazione nella libertà del nucleo costitutivo della stessa umanità, per cui è la ragione umana a tendere per mezzo di un imperativo categorico allo stato civile: è infatti solo nello stato civile, ossia nella condizione in cui l'universalità della ragione è affermata anche nella particolarità delle azioni esterne, che la realizzazione della libertà trova il suo compimento.

Si diceva poc'anzi che il progetto della pace perpetua è squisitamente filosofico e non direttamente politico, tanto è vero che nella visione kantiana il filosofo non deve essere un politico, bensì deve indirizzare le sue scelte dall'esterno, suggerendogli idee e progetti confacenti che il politico non sarebbe, per diverse ragioni, nella condizione di elaborare

¹⁰⁶ Cfr. Pasini, *Diritto società e stato in Kant*, p. 25: «Il presupposto della formulazione del concetto del diritto è compito solo della riflessione giuridica, cioè della filosofia, cui spetterà la risposta intorno a questo specifico prodotto della sua attività creatrice: intorno all'universale giuridico, al perché del diritto, cioè perché il diritto è quello che è secondo la definizione. Ora, per Kant, la sintesi giuridica risulta formata, da un lato, dai soggetti nelle loro relazioni esterne e, dall'altro, dalle norme razionali rivolte al mantenimento della coesistenza; termine medio, che implica i soggetti e le norme, è il concetto della libertà esterna».

autonomamente. Detto altrimenti, i politici sono potenzialmente interessati agli imperativi morali del pacifismo, anche perché essi indicano i presupposti per la realizzazione concreta dello stato di pace perpetua, tuttavia non hanno modo e tempo di elaborare teorie filosofico-politiche atte allo scopo, pertanto sono costretti a rivolgersi non tanto ai giuristi, il cui interesse è rivolto primariamente all'amministrazione della giustizia, quanto ai filosofi, che sono i soli ad ancorare i progetti politici agli ideali morali, ragion per cui l'autonomia del dibattito filosofico deve essere custodita e messa al riparo da indebite intromissioni dei politici: a ciascuno il suo¹⁰⁷. Va sottolineato il giudizio non troppo positivo espresso tra le righe dal filosofo di Königsberg nei confronti dei giuristi, ritenuti una sorta di emanazione dell'apparato statale, incapaci di produrre una teoria del diritto che non sia conforme ai codici legali, che non di rado peccano di coerenza e sistematicità, e tantomeno una soluzione moralmente giusta ai problemi posti dalla politica. I giuristi – argomenta Kant – hanno come simbolo, oltre alla bilancia del diritto, anche la spada della giustizia non solo per allontanare ogni influenza esterna dalla gestione della giustizia, ma anche per aggiungere il peso della spada allorché uno dei piatti della bilancia non vuole abbassarsi. Il giurista *non filosofo*, infatti, avendo come obiettivo esclusivo quello di applicare la legge vigente e non sforzarsi di migliorarla, crede (sbagliando) che il suo ruolo sia superiore, in quanto è svolto sulla base dell'uso della forza.

D'altro canto, se le figure del filosofo e del politico si sovrapponevano fino a identificarsi, verrebbe a mancare secondo Kant quella peculiare autonomia di giudizio che i filosofi devono gelosamente custodire se vogliono continuare ad offrire nella massima libertà di pensiero soluzioni valide e moralmente ineccepibili ai problemi politici che vengono posti regolarmente alla loro attenzione:

Non c'è da attendersi che i re filosofeggino o i filosofi diventino re, e neppure da desiderarlo, poiché il possesso della forza corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione. Ma che re o popoli sovrani (cioè popoli che si reggono secondo leggi di uguaglianza) non lascino perdere o ridurre al silenzio la classe

¹⁰⁷ Cfr. Pasini, *Diritto società e stato in Kant*, p. 256: «È qui che Kant determina la funzione dei filosofi nella politica. Lo Stato non perde affatto il prestigio per la sua autorità legislativa, se chiede insegnamento ai filosofi, ma anzi li deve provocare tacitamente facendone dunque un segreto. Lo Stato, cioè, li lascerà parlare liberamente e pubblicamente sulle massime generali relative al modo di condurre la guerra e di stabilire la pace».

dei filosofi, ma la lascino pubblicamente parlare, questo è indispensabile agli uni e agli altri per aver luce sui loro propri affari. E poiché questa classe per sua natura è immune da spirito fazioso ed è incapace di cospirare, non può essere sospettata di fare della propaganda¹⁰⁸.

Il filosofo, in altre parole, deve fare riferimento esclusivamente alle leggi della ragion pratica, che rischiano di essere malintese da coloro che ricoprono incarichi di governo della cosa pubblica. Deve essergli pertanto impedito l'accesso al potere, giacché la titolarità della sovranità innescherebbe inevitabilmente processi psicologici che ne indebolirebbero la libertà di giudizio e l'obiettività. Parimenti il sovrano, come si è detto poc' anzi, deve disinteressarsi del dibattito filosofico e anzi tutelarne il libero svolgimento.

Kant scorge la migliore garanzia della pace perpetua nella natura, o meglio nella «grande artefice natura» (*natura daedala rerum*), dal cui corso meccanico risalta la finalità di far sorgere la concordia dalla discordia fra gli uomini, anche contro la loro volontà. Tale natura può essere intesa in due modi: come destino, se intesa come costrizione in base a regole meccaniche, ovvero come provvidenza, se la finalità è intesa come profonda saggezza di una causa più elevata, indirizzata al fine oggettivo del genere umano. La provvidenza, a sua volta, può intendersi sotto vari aspetti: fondante, ordinatrice, conduttrice o coincidente con la forma del decreto. Questi diversi 'tipi' di provvidenza sono accomunati dal carattere divino, giacché l'uomo non può non riconoscere il fine di un creatore del mondo che dall'origine ha determinato il meccanismo della natura. L'uomo appartiene alla natura ed è soggetto alle leggi della Provvidenza non in quanto essere razionale, ma solo in quanto essere sensibile. Se con il senso e l'intelletto l'uomo è in grado di conoscere la natura e, quindi, di adeguare le sue azioni per realizzare i suoi fini, con la ragione egli è sottratto a ogni dipendenza meccanica esterna.

La natura-provvidenza fa leva su ciò che gli individui – e, parallelamente, gli Stati – vogliono effettivamente, anche se appare contrario alla ragione, per realizzare il dovere che può essere davvero tradotto in realtà. Secondo Kant, dal punto di vista pratico, è necessario ammettere il concorso divino agli sforzi morali del genere umano, fermo restando che l'uomo è destinato dalla sua propria natura ad essere membro di un possibile regno dei fini, in quanto

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 316.

libero rispetto ad ogni legge della natura, dovendo obbedire solo alla legge che esso stesso si dà¹⁰⁹. Questo ideale regno universale di fini, al quale gli uomini appartengono in quanto esseri razionali, non è solo lecito come fede razionale, ma è anche utile in quanto suscita in noi l'interesse per la legge morale. Sintesi suprema di idealità etiche e giuridiche, il regno dei fini ha come suo corrispettivo l'ideale della pace perpetua, fine supremo della realizzazione empirica dell'idea del diritto.

Metafisica dei costumi

I *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, scritti nel 1797, costituiscono la prima parte della *Metafisica dei costumi*, ovvero del sistema della filosofia pratica kantiana, che comprende anche i *Primi principi metafisici della dottrina della virtù*. Questi principi sono detti primi perché generalissimi, a priori¹¹⁰. Impegnato a fissare i confini tra etica e diritto, Kant stabilisce la differenza fondamentale tra l'arbitrio determinato dalla ragione pura, ossia il libero arbitrio, e la volontà, o ragione pratica, e di conseguenza tra la legislazione etica e la legislazione giuridica. Laddove la prima fa del dovere un movente della volontà, per cui per parlare di eticità si deve partire necessariamente dall'idea del dovere, la seconda ammette altri moventi per le azioni, tra i quali l'inclinazione, la repulsione, e una coazione esterna in grado di fondare il diritto *stricto sensu*. L'ordine giuridico è, quindi, considerato da Kant come ordine essenzialmente coattivo, in quanto la coazione, anziché elemento estrinseco al diritto e attuato dallo Stato, è elemento intrinseco, essenziale al diritto. Ne deriva che il sistema del

¹⁰⁹ Cfr. Pertierra, *Diritto, storia e pace perpetua*, p. 116: «In questo cambiamento di prospettiva la destinazione collettiva trova il suo invero. L'insieme dei singoli esseri umani si trasforma in genere umano nel momento in cui assume liberamente un fine come sua destinazione: la costituzione di una società cosmopolitica. La destinazione naturale della specie umana è allora il progresso continuo verso il meglio».

¹¹⁰ Cfr. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, p. 167: «I principî metafisici restano *a priori* anche se l'oggetto è un oggetto d'esperienza: anzi, sono le uniche condizioni razionali grazie a cui è possibile comprendere quegli oggetti che si danno esclusivamente nell'esperienza (non nell'esperienza in generale, ma in una certa determinata esperienza). Il principio della finalità pratica è dunque *metafisico*, perché il concetto di una facoltà di desiderare in quanto volontà deve essere dato empiricamente: vale a dire che *tutto il sistema della filosofia pratica è costituito da principî metafisici*».

diritto è un sistema di coazione reciproca, universale, in pieno accordo con la libertà di ciascun uomo.

La metafisica dei costumi è una scienza pura o razionale della condotta, che non si limita a determinare il principio supremo della moralità valido per ogni essere ragionevole, ma offre anche un sistema compiuto dei doveri peculiari dell'uomo. Questa scienza invita a indagare l'applicazione dell'imperativo categorico alle particolari condizioni dell'esistenza umana. Si tratta, dunque, di una morale razionale, distinta dall'antropologia ma non completamente avulsa dalla realtà empirica.

Kant afferma con perentorietà che lo Stato è un popolo che regna su se stesso: tale affermazione si ricollega al riconoscimento giusnaturalistico della personalità giuridica degli Stati e alla rivendicazione del principio di autodeterminazione del popolo da parte delle due recentissime rivoluzioni. Ma queste tesi trovano in Kant un'ulteriore motivazione pratica, per cui l'attribuzione allo Stato della qualifica di persona morale non soltanto rimanda alla dimensione della personalità giuridica, ma accentua l'assimilazione della persona morale statale a quella individuale.

Dunque, se sul versante etico l'uomo è obbligato a comportarsi sulla base dell'idea del dovere che la ragione assume come massima dell'azione, sul versante del diritto i doveri sono di natura esterna¹¹¹. Su questi presupposti, il filosofo di Königsberg può fondare il concetto del diritto sul reciproco influsso esercitato dagli arbitri ed applicarlo al rapporto fra le persone inteso come reciproca limitazione. La legge universale del diritto postula di agire verso l'esterno in modo tale che il libero uso dell'arbitrio di un individuo possa conciliarsi con la libertà di ogni altro. Il concetto di diritto autorizza dunque solo quella libertà d'azione che è in grado di accordarsi con quella degli altri secondo una legge universale, per cui quella che Kant teorizza è una concezione per via negativa della libertà, spiegata in termini di non-dipendenza dall'azione esterna di altri.

Al di là delle divergenze interpretative, la repubblica mondiale appare agli occhi del

¹¹¹ Cfr. Guerra, *Introduzione a Kant*, p. 185: «Un dovere giuridico può essere adempiuto anche per rispetto alla legge morale, un dovere etico non può essere adempiuto altrimenti che in questo modo. In conclusione i doveri etici o di virtù o imperfetti contengono il comando positivo di promuovere i fini essenziali dell'umanità; prescrivono non una azione, ma soltanto una massima per l'azione; sono di obbligazione larga; richiedono espressamente la purezza dell'intenzione».

lettore moderno la più autentica meta delle aspirazioni umane, che conserva integro il suo valore di idea della ragione attuabile nella realtà, pur se in maniera imperfetta o soltanto parziale. Kant definisce il regno dei fini (*Reich der Zwecke*) come un collegamento sistematico degli esseri razionali mediante leggi oggettive comuni, ossia come un regno che intende stimolare nell'uomo tutte le disposizioni che la natura gli ha assegnato e favorire la realizzazione di ciascun individuo come fine in sé¹¹².

Le trattazioni kantiane del diritto privato e del diritto pubblico sgorgano da questi presupposti concettuali. Il diritto privato, che a differenza del diritto innato è acquisito, regola il possesso, l'acquisto e il contratto. Sulla scorta del *Contratto sociale* di Rousseau¹¹³, Kant fonda la possibilità dell'aver sullo stato civile, cioè sull'esistenza di un potere legislativo pubblico: nel semplice stato di natura il possesso non può che essere provvisorio in quanto fondato sul diritto innato alla detenzione. Entrando in uno stato civile quel diritto viene invece riconosciuto dalla volontà comune e diventa finalmente giuridico in senso proprio. Il passaggio dal diritto privato al diritto pubblico avviene attraverso la menzione del postulato del diritto pubblico che prescrive ad ogni uomo il dovere di passare dallo stato naturale allo stato civile nel quale tutti gli uomini sono protetti dalla violenza operata dagli altri. In effetti, è la realizzazione del diritto a presupporre il passaggio dal diritto naturale o privato, che è puramente razionale, al diritto civile o pubblico, che è garantito dalla legge¹¹⁴.

La trattazione del diritto pubblico è divisa invece in tre sezioni: il diritto dello Stato, il

¹¹² Cfr. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua*, p. 92: «Avendo come guida, fondamento e regola del proprio agire il 'regno dei fini', gli uomini sono tenuti a sviluppare compiutamente la propria razionalità creando una forma razionale (giusta) di convivenza. Le varianti del cosmopolitismo [estensiva, debole, forte] sembrano assumere un senso ulteriore se corredate da questa premessa necessaria e costituiscono forme della convivenza possibili, assumendo come punto di riferimento il 'regno dei fini'».

¹¹³ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 39: «La prima versione del *Contrat social* abbonda di prese di posizione contro l'idea di una società generale tra gli uomini e un principio di giustizia scritto nella natura, secondo quanto avevano sostenuto i maestri della scuola del diritto naturale e ripetuto, con le dovute semplificazioni, i *philosophes* (obiettivo polemico specifico è probabilmente Diderot)».

¹¹⁴ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 93: «La distinzione tra diritto privato e diritto pubblico non si fonda sull'opposizione tra universale e particolare ma, rimanendo nella sfera dell'universalità voluta dalla ragione, su quella tra provvisorio e perentorio, tra ideale e coattivo. Soltanto con il diritto positivo statutario, che attua specifici ordinamenti giuridici, l'impianto formale e universale del diritto sarà riempito di contenuti particolari che renderanno possibile applicare la legge alla concretezza delle situazioni».

diritto dei popoli e il diritto cosmopolitico¹¹⁵. Nella prima sezione, Kant definisce lo Stato come moltitudine di uomini che sono in un rapporto di reciproco influsso (e che pertanto necessitano di uno stato giuridico unificante) e ritorna sulla classica tripartizione dei poteri, legislativo esecutivo e giudiziario, che nella sua concezione non sono fra loro in uno stato di conflitto permanente che necessita di un equilibrio, bensì in un rapporto di coordinazione e subordinazione¹¹⁶. La sovranità appartiene alla volontà unificata del popolo, da cui discende la dignità stessa dell'esecutivo ad essa subordinato e identificato con il reggente, che ha il compito di applicare la legge; il potere giudiziario esercitato dal giudice al momento di comminare una pena, è indipendente dalla volontà sovrana del popolo. Il diritto dei popoli discende dal rapporto di reciproco influsso dei popoli, costretti ad entrare in uno stato giuridico e in un congresso permanente di Stati al fine di garantire la pace universale. Tale diritto non va confuso con il diritto cosmopolitico, di cui Kant ribadisce la necessità in quanto ad ogni individuo è riconosciuto il diritto di commerciare e visitare ogni luogo della Terra.

Questa tripartizione non è arbitraria, ma è necessaria in relazione all'idea di pace perpetua: se infatti anche in uno solo di questi tre livelli in cui si articola il diritto pubblico non si abbandonasse lo stato di natura, si andrebbe inevitabilmente incontro alla guerra. Inoltre – precisa Kant – se tra queste tre forme possibili dello stato giuridico anche una sola viene meno al principio che limita la libertà esterna per mezzo di leggi, finirà con il far crollare l'intera architettura istituzionale¹¹⁷.

¹¹⁵ Cfr. Pasini, *Diritto società e stato in Kant*, pp. 216-217: «Lo scopo ultimo di ogni diritto pubblico, per Kant, è quello della costituzione permanente, di quella costituzione, cioè, in cui la legge, non dipendendo da nessuna persona particolare, è sovrana. Ed è questo lo Stato di società civile assolutamente giuridico in cui si può a ognuno attribuire perentoriamente il suo, a differenza di un diritto interno provvisorio che si ha fino a quando le forme di governo sono rappresentate, per quanto riguarda la lettera, da altrettante persone morali diverse, rivestite del potere supremo».

¹¹⁶ Cfr. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, p. 221: «Legislativo, esecutivo e giudiziario costituiscono un'articolazione dinamica della sovranità: contratti nel primo atto di *imperium*, si dispiegano separandosi e ottenendo progressivamente la figura di persone morali distinte. C'è dunque un primo *inizio arbitrario* della politica, e poi un suo nuovo *inizio razionale*, a partire dal quale cambia strutturalmente la qualità dei processi politico-istituzionali di avvicinamento ad una sovranità universale».

¹¹⁷ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 115: «In altri termini, tra i diversi livelli deve sussistere un rapporto di analogia perfetta: pur cambiando i soggetti che entrano in relazione – individui con individui, stati con stati, individui con stati – vale sempre la regola per cui due soggetti che vengono in contatto reciproco

Rispetto alla formulazione del diritto cosmopolitico contenuta nello scritto *Per la pace perpetua*, in quest'opera Kant ne approfondisce lo statuto nel confronto con il diritto delle genti, che appare ben distinto dallo *ius gentium* formulato da Ugo Grozio. Il diritto delle genti, infatti, considera non soltanto il rapporto di uno Stato verso un altro nella sua interezza, ma anche quello di singoli individui di uno Stato verso singole persone dell'altro, come pure verso l'intero Stato, per cui il diritto degli Stati non è solo il diritto fra Stati, bensì il diritto di tutte le persone del mondo in quanto appartenenti a Stati diversi. Sulla base di questo presupposto, Kant confuta il diritto dello Stato di servirsi dei suoi sudditi, che non possono mai essere equiparati ad animali o piante: in quanto essere razionale, l'uomo è a tutti gli effetti un membro del potere legislativo, per cui deve essere sempre nelle condizioni di dare la sua libera approvazione ad ogni dichiarazione di guerra.

Grazie all'elaborazione del concetto di 'volontà unita', Kant concepisce razionalmente lo Stato non come un potere che si colloca al di sopra del diritto o che crea il diritto ma solo come presupposto del diritto, condizione della sua realtà come ordine, come principio formale della possibilità dello stato giuridico. La sottomissione alla volontà unita, infatti, non contraddice l'autonomia individuale, poiché in essa non c'è null'altro che la sottomissione di ciascuno alla sua propria volontà oggettivata. Inteso come volontà unita, il potere superiore, che è il presupposto dello stato civile, non solo non contraddice il principio della libertà, ma, in quanto rende possibile il diritto come ordine effettivo della convivenza umana, è la condizione dell'esercizio della libertà nel mondo delle relazioni sociali.

Non è possibile, dunque, giustificare una legge permissiva particolare per la guerra: d'altro canto, se si affermasse il predominio della forza in quanto tale, non ci sarebbe spazio per la disposizione morale da realizzarsi sotto forma di diritto. Il superamento dei meri rapporti di forza brutta può aversi solo a fronte dell'espressione di diritti che Kant articola rispettivamente nel diritto di intraprendere le ostilità, nel diritto interno allo stato di guerra e nel diritto dopo la guerra. È in questa sede che il filosofo di Königsberg precisa il rapporto tra il diritto alla guerra e il diritto della pace. Il diritto alla guerra è un cosiddetto diritto d'equilibrio che consente di intraprendere un'azione bellica anche solo per la paura

devono uscire dallo stato di natura per entrare in uno stato costituito. Ma è proprio su questo punto che Kant contraddice se stesso, pretendendo di fatto l'osservanza del postulato soltanto per il primo livello, nel quale il singolo cittadino è sottoposto al potere coercitivo dello stato».

dell'aumento di potenza di un altro Stato¹¹⁸; ma esso deriva anche dal riconoscimento dello stato di guerra, per cui Kant suggerisce di cassare ogni denominazione giuridica (come *bellum punitivum*) che rimanda all'idea di 'guerra giusta' o, a maggior ragione, a quelle di 'guerra di sterminio' e di 'guerra di assoggettamento'.

L'idea del diritto delle genti deve perciò implicare soltanto il concetto di un antagonismo secondo i principi della libertà esterna, allo scopo di mantenere ciò che è proprio, ma non un modo di acquisire quale sarebbe quello che, mediante l'aumento della potenza di uno Stato, questo diventi troppo minaccioso per l'altro. Se il concetto di *ius gentium* non fa riferimento all'appropriazione di cose (o addirittura di Stati), ma soltanto all'antagonismo fra libertà esterne già costituite come tali, il diritto della pace non riguarda la piena realizzazione del concetto generale dello *ius gentium* (il diritto cosmopolitico), bensì il concretizzarsi di quei diritti validi nelle condizioni reali di conflitto permanente fra Stati. L'unione universale degli Stati appare irrealizzabile, in quanto il governo di uno Stato così esteso sarebbe impossibile e provocherebbe scissioni interne, motivo per cui la pace perpetua, ovvero il fine ultimo del diritto delle genti, non potrà attuarsi nella realtà concreta. Tuttavia tale idea mantiene, agli occhi di Kant, il suo valore di fine ultimo, in quanto l'indefinito avvicinamento ad esso è invece pienamente attuabile.

Relativamente, infine, al rapporto tra lo Stato di popoli e la federazione di popoli, Kant precisa che il *foedus pacificum* è rivolto esclusivamente al mantenimento e all'assicurazione della libertà di uno Stato per sé e insieme di altri Stati confederati, senza che questi debbano sottomettersi a leggi pubbliche coattive¹¹⁹, mentre la federazione preserva l'autonomia dei singoli Stati ma circoscrive il loro antagonismo reciproco in modo tale da scongiurare la caduta degli Stati più deboli sotto il dominio del più forte, come avviene nel colonialismo. Va tenuto presente che l'autonomia in Kant non indica mai una mera indipendenza dell'individuo da ogni forma di legge che travalica la sfera individuale, bensì un'assunzione consapevole di una legge universale come propria. Ciò significa che il soggetto morale si definisce autonomo

¹¹⁸ Cfr. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, p. 228: «Il contrasto con la logica della 'pace perpetua' è solo apparente: in funzione della pace, si deve evitare la forma più terribile di potere, e cioè un dispotismo universale derivante dal progressivo ingrandimento di uno Stato sino a divenire *potentia tremenda*».

¹¹⁹ Cfr. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, p. 230: «Esso rappresenta dunque il passaggio alla realizzazione del diritto delle genti; e non soltanto una soluzione 'realistica' allo stato delle cose che Kant aveva di fronte a sé».

non perché fa ciò che gli pare, ma perché riconosce come propria la legge della ragione, ovvero la legge della volontà generale. Allo stesso modo, sul piano delle relazioni internazionali, gli Stati dovrebbero essere autonomi non perché possono comportarsi come vogliono nei confronti degli altri Stati, ma perché decidono di sottomettersi a una legge giuridica comune, riconoscendola come propria¹²⁰.

Anche in quest'opera, dalla quale emerge la massima avversione kantiana verso lo Stato dei popoli, con il conseguente indebolimento della forza istituzionale dell'organismo internazionale garante della pace, il filosofo tedesco conferma che lo Stato dei popoli sarebbe l'unica vera soluzione al problema della pace. Poiché lo stato di natura dei popoli – argomenta Kant – così come quello degli individui, è una condizione da cui bisogna uscire per entrare in uno stato legale, prima che ciò avvenga tutti i diritti che gli Stati possono ricavare a seguito di una guerra hanno un valore soltanto provvisorio e non perentorio, giacché uno stato di pace potrà essere raggiunto solo attraverso un'unione generale degli Stati, analoga a quella per cui un popolo diventa uno Stato¹²¹.

Per Kant, la possibilità di una unione di tutte le Nazioni in una sorta di città universale richiederebbe un potere organizzativo troppo rigido e rischierebbe di sopprimere la libera coesistenza fra gli Stati e la stessa libertà. Soltanto un Congresso permanente degli Stati, in quanto dotato di un'autorità tale da imporsi anche agli Stati dissidenti, potrebbe elaborare una costituzione giuridica universale e fungere da arbitro per dirimere le questioni fra i vari paesi. Il filosofo tedesco individuava nelle conferenze dell'Aja del 1709 e di Gurtruydenberg del 1710 due precedenti importanti. È la federazione dei popoli a fondare lo stato di diritto nel mondo, in quanto strumento concreto del diritto e condizione di realizzabilità di un diritto delle genti, in cui Kant ravvisa la dissoluzione definitiva della vecchia ragion di Stato e

¹²⁰ Cfr. Pasini, *Diritto società e stato in Kant*, p. 33: «È evidente come Kant, nella definizione della legge giuridica, cerchi di coglierne la razionalità, determinando quella superiore esigenza etico-politica che la norma o l'ordinamento giuridico deve tradurre in precetti, quali deduzioni di un determinato principio presupposto, proprio del diritto naturale: del principio, cioè, della libertà naturale».

¹²¹ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 114: «Kant abbandona il progetto di uno stato mondiale non perché esso sia teoricamente raccomandabile ma praticamente impossibile, bensì perché non è neppure auspicabile: e ciò per ragioni sia di ordine pragmatico (che poca importanza però dovrebbero avere in un sistema trascendentale del diritto) sia di natura concettuale, che implicherebbero una contraddizione logica insostenibile anche dal punto di vista razionale».

dell'antica diplomazia segreta, che non possono più sussistere laddove decide il popolo e vige il diritto. L'obiettivo ultimo della politica è dunque la federazione dei popoli.

LA FILOSOFIA POLITICA KANTIANA A CONFRONTO CON IL REALISMO POLITICO

La distanza tra la filosofia politica propriamente detta e il cosiddetto realismo politico è stata netta fin dai tempi dell'antichità greca e latina. Tra gli esponenti più noti del realismo politico vanno annoverati sicuramente Niccolò Machiavelli e Gianbattista Vico, la cui insistenza sul legame strettissimo tra la forza e la frode è ancora oggi ritenuta paradigmatica di una certa impostazione politica che però può essere fatta risalire addirittura a Tucidide, colui che ha inaugurato un metodo storico 'scientifico' spogliando la narrazione storica degli orpelli mitici che la rivestivano tradizionalmente (si pensi, ad esempio, all'intervento diretto degli dèi nel bel mezzo delle *Storie* di Erodoto).

Tucidide, autore di un'asciutta e dettagliata ricostruzione della Guerra del Peloponneso, è il modello di una concezione pessimistica della storia e della politica che ha caratterizzato buona parte della riflessione filosofico-politica dell'antica Grecia. Erano in molti – dai Sofisti a Platone, ad Aristotele – ad assegnare alla necessità e al caso un ruolo predominante nello svolgersi delle vicende umane, e ad accentuare, nello stesso tempo, la capacità degli uomini di contrastare gli eventi negativi mettendo a frutto le proprie doti umane.

Da sempre, la filosofia politica si è dovuta confrontare con i sostenitori del pessimismo storico e del realismo, verso i quali ha cercato di far valere la necessità di non abbandonarsi alla rassegnazione bensì di reagire alle forze del fato costruendo le premesse per il superamento dello *status quo*. In un certo senso, la filosofia politica si colloca al centro tra due opposte tensioni: quella utopica, che mira alla trasformazione completa della società nel senso della città perfetta, e quella realista, che nasce da un certo senso di rassegnazione e che non lascia spazio alla possibilità di costruire una città diversa, possibilmente migliore di quella attuale.

Può apparire un paradosso che alcuni tra i maggiori esponenti del realismo politico, come Tucidide e Machiavelli, si siano distinti per il loro attivismo, nel caso specifico partecipando in prima persona alla Guerra del Peloponneso o alla politica dei Medici. L'apparente rassegnazione è dunque piuttosto una disillusione che spinge gli individui ad impegnarsi nella pratica piuttosto che ad abbandonarsi a teorie del tutto sganciate dalla realtà. I filosofi politici, in effetti, non si limitano alla considerazione del reale, ma tendono inevitabilmente a spingersi oltre.

Al primato della teoria, i rappresentanti del realismo politico oppongono la precisa consapevolezza del ruolo chiave svolto dall'azione, anche violenta, nell'economia della società. Al disordine dell'anarchia essi contrappongono l'ordine, da ottenersi con qualsiasi mezzo, come dimostrano le parole con cui Machiavelli, nel primo libro dei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, giustifica l'omicidio di Remo da parte di Romolo¹²². Il grandioso effetto (la fondazione di Roma) della violenza perpetrata da Romolo lo giustifica agli occhi della storia. D'altro canto, le costituzioni democratiche di ogni epoca sono nate in seguito ad un gesto di violenza. C'è una sostanziale continuità nella riflessione di Machiavelli su questi temi¹²³.

Non è un caso, allora, che una sintesi paradigmatica del realismo politico si trovi nell'Appendice allo scritto *Per la pace perpetua*, laddove Kant cita le tre massime da cui l'uomo pratico si fa guidare nella sua azione:

1. – *Fac et excusa*. Cogli l'occasione favorevole per una presa arbitraria di possesso (sia di un diritto dello Stato sopra il proprio popolo, sia di un diritto sopra un altro popolo vicino). (...)

¹²² Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* Rr, I, 9: «conviene bene, che, accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi; e quando sia buono, come quello di Romolo, sempre lo scuserà: perché colui che è violento per guastare, non quello che è per racconciare, si debbe riprendere».

¹²³ Cfr. D. Cantimori, *Introduzione a N. Machiavelli, Il principe e altre opere politiche*, Garzanti, Milano 1976, p. XXVIII: «Il *Principe* era stato scritto fra il luglio e il dicembre del 1513, sospendendo il lavoro ai *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (...) Il pensiero del Machiavelli insiste sull'azione, sul moto, sulla prontezza e coerenza dei movimenti nelle situazioni date; ma quello che gli preme in sostanza non è un movimento che si svolga, è il processo inerente alla vita interna ed esterna degli organismi politici, la legge intima della vita politica, delle città o repubbliche, come dei principati. Quindi la riflessione politica e storica del Machiavelli si presenta sostanzialmente unitaria».

2. – *Si fecisti, nega*. Del male che tu stesso hai fatto, ad esempio di spingere il tuo popolo alla disperazione e quindi all'insurrezione, nega che tu sia la colpa, ma afferma che la colpa è dello spirito di resistenza dei sudditi o anche, nel caso di conquista di un popolo vicino, afferma che la colpa è della natura dell'uomo. (...)

3. – *Divide et impera*. Ciò significa che, se nel tuo popolo vi sono certi capi privilegiati che ti hanno eletto semplicemente loro superiore (*primus inter pares*), devi cercare di dividerli tra loro e porli in conflitto col popolo. (...)

Il primo caposaldo prescrive dunque di agire antepoendo il proprio interesse immediato alla considerazione delle conseguenze delle proprie azioni, in modo tale che il risultato conseguito renda giustificabile la condotta malvagia. La seconda massima rappresenta un esplicito incitamento alla menzogna¹²⁴, mentre la terza individua nella capacità di creare divisioni tra gli schieramenti avversi uno dei presupposti fondamentali per il conseguimento del potere e del suo mantenimento.

La seconda massima, in particolare, incarna la politica della simulazione, basata spesso sulla costruzione di un capro espiatorio su cui scaricare in modo fraudolento le colpe e le responsabilità delle azioni più 'scomode' per l'uomo politico. Un discorso non dissimile da quello espresso da Machiavelli nel capitolo XVIII de *Il principe*, in cui si staglia la figura della volpe come simbolo dell'astuzia:

Dovete, adunque, sapere come sono dua generazione di combattere: l'uno con le leggi, l'altro con la forza: quel primo è proprio dello uomo, quel secondo è delle bestie: ma perché el primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo. Pertanto, a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e l'uomo. Questa parte è suta insegnata a' principi copertamente dagli antichi scrittori; li quali scrivono come Achille e molti altri di quelli principi antichi furono dati a nutrire a Chirone centauro, che sotto la sua disciplina li custodissi. Il che non vuol dire

¹²⁴ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 157: «La polemica di Kant contro la riserva mentale deve essere inserita teoricamente nella cornice più ampia della sua radicale condanna della menzogna, che aveva fornito valido materiale esemplificativo per le opere morali degli anni Ottanta e alla quale, due anni dopo la *Pace perpetua*, Kant dedicherà il famoso scritto contro Benjamin de Constant».

altro, avere per precettore uno mezzo bestia e mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura; e l'una senza l'altra non è durabile. Sendo, dunque, uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il lione; perché il lione non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi¹²⁵.

Il principe deve affiancare ai suoi pregi umani la doti delle bestie, in particolare quelle della volpe e del leone, a seconda se la situazione richiede l'uso dell'astuzia e dell'accorta prudenza oppure l'uso dell'impeto e della violenza:

Bisogna, adunque, essere golpe a conoscere e' lacci, e lione a sbigottire e' lupi. Coloro che stanno semplicemente in sul lione; non se ne intendano. Non può, pertanto, uno signore prudente, né debbe, osservare la fede, quando tale osservanzia li torni contro e che sono spente le cagioni che la feciono promettere. E se gli uomini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma perché sono tristi e non la osserverebbono a te, tu etiam non l'hai ad osservare a loro. Né mai a uno principe mancorono cagioni legittime di colorire la inosservanzia. Di questo se ne potrebbe dare infiniti esempi moderni e mostrare quante paci, quante promesse sono state fatte irrite e vane per la infedeltà de' principi: e quello che ha saputo meglio usare la golpe, è meglio capitato. Ma è necessario questa natura saperla bene colorire, ed essere gran simulatore e dissimulatore: e sono tanto semplici gli uomini, e tanto obediscano alle necessità presenti, che colui che inganna troverà sempre chi si lascerà ingannare¹²⁶.

Modello divenuto subito classico della tradizione degli *specula principis*, l'opera di Machiavelli destò scandalo perché, enumerando le virtù degne di un principe, escludeva i

¹²⁵ N. Machiavelli, *Il principe*, XVIII, in *Il principe e altri scritti*, introduzione e commento di G. Sasso, La Nuova Italia, Firenze 1963, pp. 151-152.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 152-154. Così commenta G. Sasso, *ibid.*, p. 152: «È, con diversi nomi, il medesimo ragionamento che in *Principe*, XXV, il Machiavelli condurrà sulle due nature che caratterizzano l'uomo, la *respettiva* e l'*impetuosa*; con la differenza, per altro, che in quel testo il Machiavelli negherà che all'uomo sia concesso variare la sua natura dalla *respettiva* all'*impetuosa* a seconda che girino e' tempi».

precetti della tradizione cristiana (come la massima «porgi l'altra guancia») in quanto considerati impedimenti alla stabilità e al mantenimento del potere a lungo termine. Machiavelli va oltre laddove scrive che il principe deve conservare una sembianza di moralità dietro cui deve dissimulare la capacità di ricorrere senza scrupoli all'uso della forza e al comportamento fraudolento se gli appaiono necessari per il raggiungimento dell'obiettivo politico e strategico.

Il principe, nella peculiare visione machiavellica, ha due strumenti a disposizione per prevalere sui suoi avversari, ossia l'applicazione delle leggi e l'uso della forza. La prima è un tratto peculiare dell'essere umano, ma spesso non basta, per cui occorre ricorrere al secondo, che è invece tipico delle bestie. Non è un caso, ricorda Machiavelli, che Achille sia stato allevato da un essere anfibio come il centauro Chirone, metà uomo e metà bestia. Il principe deve incarnare entrambe le vesti, perché l'uso di una sola di queste due armi potrà garantirgli un successo provvisorio e un potere di breve durata. C'è di più: la forza della belva non si esaurisce nella brutalità fisica, ma trova il suo completamento nell'astuzia, ovvero nella capacità di riconoscere i trappoletti tesi dagli avversari, schivarli e tendere a sua volta trappole letali per i propri nemici, per sconfiggerli sul loro terreno. In definitiva, quindi, il principe deve essere leone ma anche volpe.

La visione machiavellica si discosta dalla tradizione della filosofia politica, che assegna all'applicazione delle leggi un ruolo più importante rispetto all'uso della forza, di cui pure si riconosce il carattere a volte necessario. In un passo delle *Leggi*, Platone scrive:

È necessario che gli uomini si diano delle leggi e vivano in conformità con esse, perché altrimenti non differirebbero affatto dalle bestie più feroci, dato che la natura umana di per sé non è in grado di riconoscere ciò che le serve per vivere in società, e pur ammesso che lo conoscesse non sarebbe poi – o forse non vorrebbe – agire per il meglio¹²⁷.

Sono le leggi, dunque, a differenziare l'uomo dall'animale. Eppure è innegabile l'esistenza di una componente ferina della natura umana, che Thomas Hobbes (1588-1679) ha sintetizzato

¹²⁷ Platone, *Leggi*, 875A.

molto efficacemente nella formula *homo homini lupus*¹²⁸. Secondo il grande filosofo britannico, la facoltà della ragione segnala all'uomo ciò che è in grado di procurargli un'utilità immediata e al contempo di provocare un danno ad altri esseri umani. Le leggi servono proprio per agevolare la vita sociale, giacché l'uomo per sua natura non possiede le qualità morali necessarie. È necessario, pertanto, un ordine sociale positivo, istituito *a posteriori* da un sistema di leggi che addomestichi gli istinti bestiali dell'uomo e riduca al massimo gli elementi di conflitto.

La massima parte di coloro che hanno trattato delle repubbliche, suppongono, o pretendono, o postulano, che l'uomo sia un animale atto per nascita alla società (...) Questo assioma, sebbene accolto da molti, è falso; e l'errore è derivato da una considerazione troppo superficiale della natura umana. Infatti, esaminando più a fondo le cause per cui gli uomini si riuniscono e godono della società reciproca, risulterà senz'altro evidente che ciò non avviene in modo che per natura non possa accadere diversamente, ma per accidente¹²⁹.

Tale approccio è messo radicalmente in discussione dagli esponenti del realismo politico, i quali, Machiavelli in testa, sono convinti che non esistono leggi in grado di domare la componente bestiale dell'uomo, che finisce con il prevalere. Se l'uso delle leggi non è sufficiente al raggiungimento del proprio scopo immediato, non bisogna porsi il problema di usare ogni tipo di astuzia, anche quella fraudolenta, pur di prevalere sui propri avversari. In sostanza, la filosofia politica e il realismo politico puntano all'instaurazione di un ordine per vie diverse, quasi opposte: la prima intende far prevalere il criterio della giustizia e della razionalità, mentre il secondo si concentra quasi esclusivamente sull'effetto, trascurando le modalità che lo provocano.

¹²⁸ Cfr. T. Magri, *Introduzione a Thomas Hobbes, De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 21: «La guerra è la condizione *normale* dell'umanità. Rovesciando uno degli assunti fondamentali della tradizione politica. Hobbes si propone di fondare la filosofia pratica non sul valore, metafisicamente fondato, della pace, ma sul fatto della guerra. Non definisce la guerra come *privazione* della pace (che resta, dunque, il fine, la forma cui tende la guerra), ma la pace come assenza di guerra».

¹²⁹ T. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 80.

Anche i realisti agiscono sulla base di una serie di valori più o meno espliciti e dichiarati, ma – ed è qui forse la differenza più significativa – tendono a piegarli con una certa facilità agli esiti immediati della politica, ossia la stabilità e la conservazione del potere conquistato. Nell’ottica realista, l’ordine non è tanto un principio astratto e immutabile che guida la condotta politica, bensì una situazione effettuale, un dato di fatto concreto. È questa la ragione per cui i realisti politici rifuggono ogni rifugio nel territorio instabile e immaginifico dell’utopia, ossia di una dimensione del tutto sganciata dalla concretezza della realtà.

Questa duplicità di approccio emerge dalla critica che Machiavelli rivolge a Platone, colpevole a suo dire di soffermarsi sulla natura degli Stati così come dovrebbero essere piuttosto che sulla realtà degli Stati così come si presentano realmente, nella loro «verità effettuale». Il criterio del mantenimento dell’ordine, della stabilità, della conservazione dello *status quo* a proprio favore prevale su qualunque altro parametro di tipo pratico e morale. L’obiettivo più difficile da raggiungere, argomenta Machiavelli, è quello di riuscire a conciliare l’ordine con la libertà, scaricando verso l’esterno la spinta conflittuale e preservando le istituzioni interne dalle tentazioni rivoluzionarie.

I filosofi politici sono sostenitori altrettanto convinti della necessità di instaurare l’ordine sociale e promuovere ogni azione atta a garantirne la stabilità nel tempo, ma individuano il parametro prevalente della propria azione nella ragione, ossia nella facoltà grazie alla quale l’uomo riesce a contenere gli istinti e le passioni, che lo condurrebbero invece verso il disordine politico e morale. L’ordine razionale prefigurato dai filosofi politici è solitamente un ordine dinamico, come nel caso di Aristotele, ma soprattutto è un ordine che deve essere fondato sulla giustizia e non sulla mera opportunità politica o sull’interesse personale di pochi: la giustizia è la migliore garanzia della stabilità dell’ordine. Un ordine basato esclusivamente sui fatti e non su una prospettiva più ampia rischia di essere un ordine fittizio.

Il contrasto tra queste due visioni politiche tanto differenti risale è molto antico, come dimostra la presenza, nella *Repubblica* platonica, del sofista Trasimaco, secondo il quale non si danno diverse concezioni della giustizia (Platone ne aveva appena individuate quattro), giacché la giustizia non è altro che «l’utile del più forte» [338 C]¹³⁰. A questa prospettiva

¹³⁰ Cfr. G. Sasso, *Introduzione a N. Machiavelli, Il principe e altri scritti*, introduzione e commento di

radicalmente utilitaristica si oppone Socrate, secondo il quale un comportamento autenticamente giusto è quello mosso dall'interesse di tutti, o almeno della maggior parte, e non dei pochi detentori del potere; d'altro canto, prosegue Socrate [351 C], se davvero il giusto si identificasse nell'utile del più forte, non sarebbe più così giusto in quanto basato sulla prevaricazione e sul sacrificio degli interessi dei più deboli. L'obiettivo di Socrate non è tanto quello di mostrare l'esistenza di una giustizia universale, quanto quello di spiegare al suo interlocutore 'realista' che ogni tipo di sopraffazione finisce con l'indebolire le istituzioni e con il mettere a repentaglio quell'ordine tanto agognato.

Quando, qualche secolo dopo, Agostino d'Ippona approfondirà alcune questioni politiche nel suo capolavoro intitolato *De civitate Dei*, riprenderà esplicitamente uno degli esempi adottati da Socrate nella *Repubblica*:

Se non è rispettata la giustizia, che cosa sono gli Stati se non delle grandi bande di ladri? Perché anche le bande dei briganti che cosa sono se non dei piccoli Stati? È pur sempre un gruppo di individui che è retto dal comando di un capo, è vincolato da un patto sociale e il bottino si divide secondo la legge della convenzione. Se la banda malvagia aumenta con l'aggiungersi di uomini perversi tanto che possiede territori, stabilisce residenze, occupa città, sottomette popoli, assume più apertamente il nome di Stato che gli è accordato ormai nella realtà dei fatti non dalla diminuzione dell'ambizione di possedere ma da una maggiore sicurezza nell'impunità. Con finezza e verità a un tempo rispose in questo senso ad Alessandro il Grande un pirata catturato. Il re gli chiese che idea gli era venuta in testa per infestare il mare. E quegli con franca spavalderia: «la stessa che a te per infestare il mondo intero; ma io sono considerato un pirata perché lo faccio con un piccolo naviglio, tu un condottiero perché lo fai con una grande flotta» (IV).

G. Sasso, *La Nuova Italia*, Firenze 1963, p. XXIX: «Ridotta all'essenziale, l'esposizione di Trasimaco può ridursi ai seguenti argomenti, parte vecchi, ma parte nuovi: che il capo di una città non pensa al bene dei sudditi, come la madre al bene dei figli, bensì in realtà pensa a se stesso, al suo bene e utile; che il giusto e la giustizia sono in realtà l'utile di chi comanda e il male di chi obbedisce, tal che felice è chi è obbedito, infelice chi obbedisce; che la giustizia e il giusto non rendono quel che rendono l'ingiusto e l'ingiustizia, come un'occhiata realistica alle vicende della vita degli uomini può facilmente confermare».

Le bande dei briganti sono da considerarsi alla stregua di piccoli regni, ossia gruppi più o meno numerosi di uomini guidati da un capo riconosciuto come tale in virtù della promessa di spartire il bottino una volta conquistato. In fondo i regni – argomenta l’Ipponate – crescono in seguito all’allargamento di queste bande di briganti, e godono di un elevato grado di impunità proprio per le loro dimensioni considerevoli.

Sulla linea di Agostino si colloca il pensiero di Blaise Pascal (1623-1662), il quale a proposito della giustizia scrive:

È giusto che ciò che è giusto sia seguito, ed è necessario che ciò che ha più forza sia seguito. La giustizia, senza la forza, è impotente; la forza, senza la giustizia, è tirannica. La giustizia senza forza è conculcata, perché cattivi ce n’è sempre; la forza senza la giustizia è riprovata. Bisognerebbe, dunque, riunire giustizia e forza, e far che ciò che è giusto fosse anche forte; oppure che ciò che è forte fosse anche giusto. La giustizia è soggetta a contestazioni, e senza tante dispute; perciò non si è potuto dare la forza alla giustizia, ché la forza s’è contrapposta alla giustizia, dicendo che essa sola era giusta. E così, non essendosi potuto fare che ciò che è giusto fosse forte, si è fatto in modo che ciò che è forte fosse giusto¹³¹.

Se la giustizia è un principio per sua natura molteplice e discutibile, la forza è un elemento assai più elementare, che in più di un’occasione, nel corso della storia, ha finito con l’incarnare la giustizia, facendo leva sull’incapacità della giustizia di imporsi con la forza dell’effettualità, ossia di quell’elemento che più di altri descrive l’approccio del realismo politico.

Tucidide è colui il quale incarna forse per primo le idee del realismo politico, a partire dalla contrapposizione tra la giustizia e l’utilità: i sovrani devono considerare in primo luogo l’utile, ossia il proprio interesse immediato, a prescindere dagli eventuali connotati di giustizia delle proprie azioni. Le vicende storiche raccontate dal grande storico ateniese rimandano ad una certa idea di equilibrio internazionale, inteso come meccanismo regolatore, oggi definiti di *balance of power*. Un altro concetto chiave per Tucidide è rappresentato dal timore reciproco, che in molte occasioni è l’elemento scatenante delle guerre, assieme alla sete di

¹³¹ B. Pascal, *Pensieri*, n° 298.

potere e all'imporsi della legge del più forte. Tucidide condivide inoltre con gli esponenti del realismo politico moderno la scarsa fiducia nei confronti di una politica estera ispirata o, peggio ancora, dettata dalla volontà popolare ovvero da un regime democratico.

La scarsa considerazione riservata dall'autore de *La guerra del Peloponneso* alla giustizia ha spinto qualche commentatore moderno a definirlo 'realista amorale', dato che pare in lui mancare qualsiasi sforzo di conciliare la politica con l'etica. I realisti politici moderni saranno, da questo punto di vista, meno radicali e individueranno nell'anarchia e nella necessità di garantirsi la propria sicurezza le principali cause della scarsa predisposizione degli Stati a collaborare.

Tucidide fu il primo a registrare il ricorrere di alcuni fenomeni di politica 'internazionale', spesso basati sulla creazione di un equilibrio di poteri finalizzato al mantenimento della sicurezza. La prospettiva realista dello storico ateniese tiene insieme in un'unica visione i condizionamenti ambientali, la razionalità delle decisioni assunte dagli Stati (spesso personificati da grandi individui come Pericle) per frenare le derive della natura, ossia le leggi di natura, che conducono ad esiti indesiderati come l'anarchia e l'affermazione della legge del più forte. L'amoralità dell'impostazione politica tucididea è particolarmente accentuata nella sfera della politica internazionale, giacché al proprio interno ciascuno Stato ha la possibilità di regolare l'andamento della vita sociale disinnescando i principali motivi di contesa. Poiché la ragione dei conflitti è fatta risalire dallo storico greco alla natura, viene a mancare la prospettiva di una risoluzione definitiva e pacifica dei problemi di convivenza fra Stati.

Se Tucidide può considerarsi un antesignano del realismo politico, Niccolò Machiavelli è senza dubbio il capostipite del pensiero realista moderno. Fu in effetti il primo a rovesciare i termini del rapporto tra l'etica e politica, subordinando la prima alla seconda, ovvero collocando l'idealità della sfera morale in una posizione ancillare rispetto all'effettività dell'autorità politica. Poiché lo scrittore fiorentino è, al pari di Tucidide, convinto che la storia debba essere interpretata e compresa come una serie di rapporti di causa ed effetto, egli si è dedicato allo studio della storia della Repubblica romana narrata da Tito Livio perché crede fermamente che da questi episodi sia possibile per l'uomo moderno ricavare degli insegnamenti:

Volendo pertanto trarre li uomini di questo errore [non avere vera cognizione

delle storie, non trarne leggendo quel senso né gustare di loro quel sapore che le hanno in sé], ho giudicato necessario scrivere sopra tutti quelli libri di Tito Livio che dalla malignità de' tempi non ci sono stati intercetti quello che io, secondo la cognizione delle antiche e moderne cose, giudicherò essere necessario per maggiore intelligenza di essi, a ciò che coloro che leggeranno queste mie declamazioni, possano più facilmente trarne quella utilità per la quale si debbe cercare la cognizione delle istorie)¹³².

L'analisi dell'esperienza pratica, anzi di tante esperienze considerate nei loro elementi di continuità, consente di elaborare una teoria politica, che quindi trova nella realtà dei fatti i propri presupposti, contrariamente ad una visione tradizionale che fa discendere la pratica dall'astrazione. Machiavelli esplicita la sua concezione ciclica della storia, tipica peraltro di tutto il realismo politico, laddove nel Libro II dei *Discorsi* collega le cause della vittoria della Repubblica romana al successo della Repubblica ateniese: entrambe le forze hanno radicato il loro potere in un attento sistema di alleanze, che ha consentito per esempio a Roma di accogliere sotto il proprio controllo tutti gli alleati, i quali si trovavano circondati dai sudditi romani e impossibilitati a fuoriuscire dal vastissimo territorio di Roma.

Al realismo amorale di Tucidide fa da contrappunto il realismo normativo di Machiavelli, ossia un approccio teso a dare suggerimenti e raccomandazioni al principe, affinché impari ad adattarsi al contesto, a comportarsi in base agli accadimenti più o meno favorevoli¹³³, affrontando le avversità e sfruttando le opportunità che gli si presentano (*Il Principe*, XVIII), a non subire gli eventi bensì ad anticiparli con la forza della speranza e della virtù. La teoria realista machiavellica si sostanzia in tre principi fondamentali: la storia va analizzata come una sequenza di cause ed effetti; la teoria è subordinata alla concretezza; l'etica è una funzione della politica ovvero la morale è dettata da colui che prevale sui suoi contendenti.

¹³² N. Machiavelli, *Discorsi*, I, Proemio.

¹³³ Machiavelli, *Il Principe*, XXV, in *Il principe e altri scritti*, pp. 206-207, scrive a proposito della Fortuna, che è arbitra della metà delle nostre azioni: «E assomiglio quella a uno di questi fiumi rovinosi, che, quando s'adirano, allagano e' piani, ruinano gli arberi e gli edifizii, lievono da questa parte terreno, pongono da quell'altra; ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, senza potervi in alcuna parte obstar».

Thomas Hobbes, l'autore del *De cive* e del *Leviatano*, è colui il quale per primo ha formulato una teoria compiuta delle relazioni internazionali, e lo ha fatto a partire dalla considerazione dello stato di natura in cui verserebbero gli uomini se non fossero soggetti alle leggi di un governo civile. Il Leviatano è proprio la figura che segna la fine della condizione di natura, ossia uno stato di guerra di tutti contro tutti, e garantisce agli uomini la propria sicurezza in cambio della cessione dei loro diritti naturali. In natura, argomenta il filosofo inglese, l'uomo vive nel terrore di essere ucciso dai suoi simili, verso i quali non ripone alcuna fiducia, e si industria per preservare la propria sicurezza.

La reciproca diffidenza degli uomini nello stato di natura comporta una situazione di guerra di tutti contro tutti che soltanto l'imposizione di un potere di tipo coercitivo può riuscire a risolvere: la nascita della società civile segna la fine di quello stato in cui ogni uomo, per timore degli altri, esercita diritti su ogni cosa¹³⁴. La possibilità di soddisfare tutti i desideri e di sfogare ogni passione è, nello stato di natura, un elemento che accomuna tutti gli uomini: poiché la condivisione di un oggetto o la divisione di un bene è spesso impraticabile, a prevalere è sempre il più forte a danno degli altri. La tendenza a soddisfare i propri appetiti implica dunque la tendenza ad aumentare il proprio potere nei confronti degli altri, allo scopo di garantirsi sempre più beni sottraendoli agli altri.

I tre motivi scatenanti della guerra tra gli uomini (e tra gli Stati, considerati nel loro stato di natura e quindi non ancora soggetti al rispetto di politiche internazionali improntate al rispetto reciproco e alla limitazione dei propri poteri sui territori altrui) sono dunque la competizione, che spinge a comportarsi in modo tale da ottenere un vantaggio sugli altri, la diffidenza, che è una strategia di difesa della propria sicurezza, e la gloria, che è la strada per costruire il proprio prestigio.

La violenza è nello stato di natura la costante delle relazioni fra gli uomini, sempre inclini a combattersi l'un l'altro per prevalere, per impadronirsi dei comuni oggetti del desiderio e per difenderli dagli appetiti degli altri. Questa analisi delle cause del

¹³⁴ Cfr. Magri, *Introduzione* a Thomas Hobbes, *De cive*, p. 29: «Lo stato di guerra non discende dunque dall'isolamento degli individui, ma dal fatto che dipendono tutti l'uno dall'altro, per conseguire dei fini che nello stesso tempo li oppongono (il *confronto*, il *vantaggio*). Ciò che unisce gli uomini, è ciò che realmente li divide. Il dramma dello stato di natura non consiste in un semplice rapporto di concorrenza (entro cui è sempre pensabile una posizione di equilibrio), ma nell'ostilità inconciliabile che regna fra uomini condotti dalla loro stessa natura a cercare di sottomettersi a vicenda, per affermare la propria superiorità».

comportamento umano, che rimanda alla visione tucididea, evidenzia la necessità di instaurare un potere comune che spinga gli uomini a frenare i propri istinti per paura delle conseguenze. Non è un caso che la prima opera pubblicata da Hobbes sia stata una traduzione della *Storia della guerra del Peloponneso* (considerata a suo tempo un manifesto antidemocratico) da cui il filosofo inglese prese spunto per esaltare la funzione educativa della storia, capace di ispirare la condotta pratica dei cittadini anche meglio di una filosofia morale¹³⁵.

La condizione di guerra di ogni uomo contro ogni uomo non è soltanto quella in cui si combatte davvero, ma anche quella in cui ogni azione è guidata dalla volontà di combattere, dalla predisposizione naturale a prevalere sugli altri perché manca l'assicurazione della pace. A muovere l'agire umano è dunque il timore di subire un danno futuro: da qui la diffidenza e il timore reciproco.

Non si deve dubitare che, se non vi fosse il timore, gli uomini sarebbero portati dalla loro natura molto più a desiderare il dominio che la società. Si deve quindi stabilire che le società grandi e durevoli hanno tratto origine non dalla benevolenza reciproca degli uomini, ma dal timore reciproco. La causa della paura reciproca consiste in parte nell'uguaglianza naturale degli uomini, in parte nella volontà di nuocersi l'un l'altro¹³⁶.

Il primo elemento del diritto naturale è che ogni uomo farà tutto ciò che è nei propri mezzi per preservare se stesso e garantirsi la sicurezza. Di conseguenza, nulla può essere considerato ingiusto in una situazione di tutti contro tutti: poiché ogni Stato indipendente ha la possibilità di ricorrere ad ogni mezzo necessario al conseguimento della propria difesa, i concetti stessi di giusto e sbagliato perdono di significato. Senza un potere coercitivo sovrastatale non si dà una legge valevole per tutti, e quindi non si dà neppure una giustizia e il suo contrario. In guerra, si legge nel *Leviatano*, non valgono che la forza e la frode¹³⁷.

¹³⁵ Cfr. A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 9: «Il fine della storia è appunto quello di istruire e mettere in grado gli uomini, grazie alla conoscenza dei fatti passati, di comportarsi con prudenza nel presente e con previdenza riguardo al futuro, insegnando a distinguere tra onore e disonore, cioè tra retto e scorretto comportamento».

¹³⁶ Hobbes, *De cive*, pp. 82-83.

¹³⁷ Cfr. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, p. 77: «Per quel che riguarda il rapporto tra legge naturale e

Per uscire dalla condizione precaria e pericolosa dello stato di natura, gli uomini devono accordarsi ovvero essere obbligati a rinunciare al proprio diritto su tutte le cose (*ius omnium in omnia*) in cambio della costituzione di una sovranità assoluta in grado di fissare alcune fondamentali regole di condotta che garantiscono a tutti i contraenti margini molto più ampi di sicurezza¹³⁸. L'adesione al concetto di sovranità assoluta impedisce a Kant di accettare l'idea di uno Stato dei popoli. Attraverso la nozione di sovranità, anche gli Stati sono proprietari, seppure in una forma giuridica diversa dalla proprietà reale che caratterizza il rapporto tra un individuo e un oggetto. Poiché nello stato naturale anche i più forti vivono in una situazione di ansia e di sospetto, soltanto il prevalere di un unanime desiderio di pace può limitare il ricorso alla guerra. Uno Stato non può da solo riuscire nell'impresa di porre un termine allo stato di guerra per preservare la propria sicurezza all'esterno.

L'anarchia che vige nel rapporto naturale fra gli Stati produce secondo Hobbes un ordine fittizio e un equilibrio molto instabile, in quanto retti sul reciproco timore che blocca ogni Stato fino al momento in cui uno di essi decide di trasformare la minaccia in azione, innescando un pericolosissimo circuito di violenza. L'analogia tra gli uomini e gli Stati regge però fino a un certo punto: gli incentivi che spingono gli individui ad accordarsi e a rinunciare al proprio diritto su ogni cosa in cambio della garanzia della propria sopravvivenza¹³⁹, valgono meno nei confronti degli Stati, che non possono scomparire da un momento all'altro e possono giudicare accettabile una condizione di 'guerra fredda', in cui la minaccia di uno scontro armato è, appunto, soltanto una minaccia, che solo in alcuni casi può sfociare in una guerra guerreggiata. Poiché il ricorso alla forza non è sistematico, la costituzione di un ordine civile, Hobbes parla nel *Leviathan* di una coestensione delle due leggi, nel senso che la guerra civile non è altro che la legge naturale, munita dell'elemento della coercività».

¹³⁸ Cfr. Magri, *Introduzione a Thomas Hobbes, De cive*, p. 36: «Hobbes pone gli uomini di fronte ad un'alternativa: cercare la pace, finché resta qualche speranza di ottenerla; o cercare aiuti per la guerra. Il primo termine di essa è la somma della legge di natura, il secondo, del diritto naturale. Ma la prima via si rivela fallimentare, perché non vi è garanzia di sicurezza nell'osservare le leggi di natura; deve quindi essere la seconda a condurre (anzi, a *costringere*) gli uomini ad unirsi fra di loro».

¹³⁹ Cfr. Hobbes, *De cive*, p. 85: «La natura ha dato a ciascuno il diritto a tutte le cose (cioè nello stato di mera natura, prima che gli uomini si vincolassero reciprocamente con dei patti, ciascuno poteva legittimamente fare qualsiasi cosa nei confronti di chiunque altro; e possedere, usare, godere di tutto ciò che voleva e poteva). (...) E questo è quello che comunemente si dice: *la natura ha dato tutto a tutti*. Da questo inoltre si comprende che nello stato di natura la misura del *diritto* è l'utilità».

internazionale fra gli Stati appare una necessità meno urgente rispetto all'istituzione di una giustizia che regolamenti i rapporti tra gli individui.

Nelle pagine del *De cive*, Thomas Hobbes indica nella massima «la salvezza del popolo è la legge suprema» il principio regolatore di ogni azione del governo, che deve essere sempre improntata alla difesa dagli attacchi esterni con ogni mezzo, tra cui la dotazione di un esercito ma, prima ancora, la capacità di limitare al massimo il coinvolgimento del proprio popolo nei conflitti armati¹⁴⁰.

La tradizione del realismo politico, basata sulla dottrina di Machiavelli e di Hobbes, ha prodotto nei decenni e nei secoli successivi teorie più o meno originali, come la dottrina degli interessi, che si richiama al concetto della Ragion di Stato, dal nome dell'opera scritta nel 1589 da Giovanni Botero (1544-1617), che individuò il criterio supremo dell'azione politica nell'interesse dello Stato, giustificando così ogni atto in nome del realismo politico di matrice machiavellica. Se lo scopo principale dei governanti è la conservazione dello Stato, azioni moralmente discutibili, come l'uso della violenza, possono essere giustificate se mirano a preservare la sicurezza del proprio popolo. Tale dottrina non è del tutto nuova, poiché ha un antico precedente nella teoria tucididea dell'interesse come criterio dell'azione di ogni Stato individuale.

In un quadro in cui gli Stati agiscono mossi dal proprio egoismo e dai vantaggi immediati che possono ricavare, l'equilibrio internazionale si regge su alcuni interessi comuni, in parte temporanei e in parte costanti. Anche un elemento apparentemente estraneo a questo discorso come la tolleranza religiosa poteva essere preso in considerazione e assunto in maniera più o meno convinta per i riflessi che poteva avere sulla situazione geopolitica. Aspetti di questo genere sono stati approfonditi in un'opera anonima, il *Discorso dei principi e degli Stati della cristianità* (1624), che rispecchia le idee del cardinale Richelieu, a partire dalla coerenza tra la politica interna e la politica estera di uno Stato, e dal principio in base al quale l'azione politica deve essere ispirata all'utilitarismo e all'interesse generale.

¹⁴⁰ Cfr. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, p. 53: «La legge suprema del sovrano, secondo Hobbes, è la *salus populi*: chi detiene il potere deve quindi preoccuparsi della prosperità dei sudditi, della sicurezza dei traffici, della tutela delle istituzioni come la famiglia e le corporazioni, favorendo i commerci e l'incremento del lavoro. Ma se non se ne cura, non esistono pretesti validi per deporlo, e se addirittura calpesta le leggi naturali, i sudditi sono ugualmente tenuti ad obbedirlo».

La distinzione tra il prevalente interesse nazionale e l'interesse monarchico o dinastico sarà ancora più accentuata nel diciottesimo secolo, allorquando si svilupperà una teoria (si pensi ad esempio a Montesquieu) che riconosce nella storia elementi di continuità e di somiglianza che possono aiutare a comprendere meglio la condotta degli Stati e a stabilire le coordinate di una politica internazionale efficace.

L'elemento dell'interesse sarà prevalente fino alla fine del XVIII secolo, unitamente al concetto di equilibrio di potenza inteso come nuovo principio regolatore delle relazioni tra gli Stati europei, liberi di agire in base ai rinnovati rapporti di forza. La teoria dell'equilibrio, che ha come presupposto la stabilità dei singoli Stati, è stata teorizzata, prima ancora che da Machiavelli, dal francese Philippe de Commines (1488-1501) prendendo spunto dalle relazioni fra le città-stato italiane, e fu poi messa a punto dal già citato Giovanni Botero, secondo il quale il bilanciamento fra pesi e contrappesi è necessario proprio in presenza di una molteplicità di poteri, affinché uno non finisca con il prevalere su tutti gli altri.

L'equilibrio di potenza è dunque innanzitutto uno strumento di difesa per i più deboli, che poteva essere custodito o ripristiato anche attraverso il ricorso alle armi, ma anche un principio di politica estera per la sicurezza degli Stati più piccoli, fino ad essere considerato alla stregua di un vero e proprio principio morale da opporre a qualsiasi tentativo di prevaricazione internazionale. Tale concetto, elaborato originariamente per garantire la libertà e la pace in Europa, ha preservato in realtà più la prima che la seconda.

Intorno alla metà del Settecento, il giurista elvetico Emer de Vattel (1714-1767), considerato il fondatore del diritto internazionale e della moderna filosofia politica, riformulò il concetto di equilibrio di potenza sulla base del fatto che gli Stati europei si uniscono non tanto per il mantenimento della pace, quanto piuttosto per la custodia dell'ordine e della libertà ovvero in nome della sicurezza. Il concetto originario di equilibrio di potenza fu definitivamente messo in discussione dal venir meno dell'universalità del principio, giacché era appannaggio esclusivo degli Stati più potenti. Mutò di conseguenza anche la concezione delle guerre, alcune delle quali erano considerate necessarie al mantenimento dell'equilibrio internazionale, mentre altre erano da condannare perché finalizzate a modificare l'assetto geopolitico dell'Europa.

L'ingerenza di uno Stato nei confronti di un altro poteva giustificarsi se motivata dalla necessità di preservare l'equilibrio del sistema, per cui l'equilibrio di potenza finiva con il

sancire la legittimità della sperequazione tra le grandi potenze e gli Stati più deboli. Il principio del rispetto dei diritti di ciascuno non si traduce in una reale equiparazione dei diritti. La storia moderna ha dimostrato che una confederazione internazionale di Stati non potrà riuscire a prevenire un attacco di uno Stato contro l'altro, e questo a causa dell'assenza di un potere giudiziario comune, capace di fungere da garante sovranazionale.

L'equilibrio di potenza dell'Europa poteva reggere solo a determinate condizioni: che nessuno Stato crescesse in termini di forza tanto da poter prevalere e sottomettere tutti gli altri; che gli Stati opponessero una ferma resistenza ad ogni tentativo di spezzare l'equilibrio per acquisire un vantaggio particolare; che ciascuno Stato frenasse la propria brama di potere anche solo per il timore della reazione degli altri membri del sistema; che, in generale, fossero applicati sistematicamente tutti i contrappesi necessari a limitare la crescita eccessiva di un singolo Stato.

In definitiva, il realismo moderno e contemporaneo ha ripreso e sviluppato alcuni dei paradigmi teorici elaborati da Tucidide, Machiavelli e Hobbes: la concezione dello stato di natura¹⁴¹, la visione ciclica della storia, la separazione fra la sfera politica e quella morale, l'importanza del concetto di interesse nazionale, con tutti quei problemi di definizione che ne derivano; il principio dell'equilibrio.

Dal punto di vista concettuale, si assiste a una sistemazione e ad una ridefinizione delle diverse dottrine negli ultimi decenni del XVIII secolo, allorquando i filosofi e gli intellettuali progressisti di impronta illuministica misero a punto una piattaforma teorica radicalmente alternativa ai principi della politica di potenza promossa dalla lunga tradizione realista, considerata una falsa politica perché guidata dagli interessi dinastici e non dei popoli, che sono le prime vittime delle guerre e delle violenze.

In questa prospettiva, il progetto kantiano *Per la pace perpetua* appare come un credibile tentativo, filosofico prima che politico, per correggere la politica internazionale

¹⁴¹ Cfr. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, pp. 41-42: «Si è discusso a lungo – e ancora si discute – se l'hobbesiano 'stato di natura' vada inteso in senso storico, nel senso cioè che secondo Hobbes abbia effettivamente preceduto la fase statale, o in senso metodologico, come un'ipotesi genetica, alla stregua della stessa teoria contrattualistica alla quale è legata. In realtà lo 'stato di natura' è la stessa condizione naturale dell'uomo, quando non vi siano vincoli artificiali a determinarne altrimenti il comportamento, e in questo senso perdura anche dopo la costituzione dello Stato, manifestandosi in tutti i campi riguardo ai quali lo Stato non ha legiferato».

ponendo un freno alle mire espansionistiche dei sovrani europei. La cessazione della guerra fra gli Stati è possibile, secondo il filosofo di Königsberg, sulla base di una serie di condizioni: la costituzione repubblicana degli Stati, l'istituzione di un sistema legislativo vincolante anche per i sovrani, la formazione di un'opinione pubblica capace di condizionare le azioni del governo e contrastare il frequente ricorso ai conflitti armati¹⁴². A differenza di Platone, Kant crede che non ci sia da attendersi che i re filosofeggino o che il filosofi diventino re, né tantomeno da desiderarlo, poiché il libero giudizio della ragione tende a corrompersi se si impone con la forza. Se i re o i popoli sovrani intendono avere luce sui propri affari, non devono ridurre al silenzio la classe dei filosofi, ma anzi devono consentire loro di esprimersi liberamente. Tale classe, infatti, è immune da spirito fazioso e incapace di cospirare e non può essere sospettata di fare propaganda.

Questo insieme di elementi sta a confermare la sussistenza di un legame profondo tra l'ordinamento interno di uno Stato e la sua politica estera. Kant è consapevole delle difficoltà cui va incontro ogni tentativo di spingere gli Stati a rinunciare alla propria libertà e a sottomettersi al potere civile, per cui indica realisticamente la prospettiva del *foedus pacificus*, ossia della federazione delle diverse Repubbliche, nella quale i singoli Stati mantengono intatta la propria libertà ma rinunciano a ricorrere alla forza per risolvere le situazioni conflittuali. Il filosofo tedesco suggerisce di limitare il diritto cosmopolita alle condizioni di una universale ospitalità¹⁴³, ossia ad un principio basilare del diritto internazionale qual'è appunto il diritto di visita o di ospitalità di ogni uomo che intende spostarsi in un altro Stato con intenti pacifici.

Kant precisa che non si deve erigere a dovere l'ammissione della realizzabilità del principio della pace perpetua, poiché questo è oggetto di un giudizio puramente teoretico e per di più problematico. Ciò a cui il dovere ci obbliga – conclude Kant – è di agire secondo l'idea di questo fine, benché non vi sia alcuna verosimiglianza teoretica che esso possa raggiungersi.

¹⁴² Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 157: «Lo stato repubblicano è la forma di governo perfetta, perché soltanto in essa la legislazione rispetta la volontà generale, a sua volta espressione della sovranità detenuta dal popolo. Ma lo sviluppo del repubblicanesimo, oltre a garantire il corretto funzionamento del corpo politico, ha una immediata ricaduta sul problema della pace internazionale».

¹⁴³ Cfr. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua*, pp. 33-34: «Con 'ospitalità' Kant intende il diritto di uno straniero di non essere trattato in maniera ostile quando giunge sul suolo di un altro Stato. Kant stabilisce fin dall'inizio che non si tratta di filantropia, ma appunto di diritto, così come per il secondo articolo definitivo».

Da qui l'affermazione perentoria del filosofo tedesco, secondo il quale la ragione moralmente pratica pronuncia dentro ciascun individuo il suo veto irrevocabile: non deve esserci alcuna guerra, né tra le persone, né tra gli Stati. Il suo progetto, in un certo senso ambivalente¹⁴⁴, di pace universale e perpetua rappresenta non una parte ma lo scopo finale della dottrina del diritto considerato entro i limiti della sola ragione. Il problema, dunque, non è tanto quello di riuscire a scoprire se la pace perpetua sia una cosa reale o un non senso, bensì quello di agire sul fondamento razionale e morale di essa¹⁴⁵.

La libera circolazione degli individui è il presupposto del libero commercio, nel quale i *philosophes* riconoscevano la vera politica e i sovrani potevano intravedere un importante tornaconto economico, per cui il commercio appariva come il più credibile freno alle tentazioni di dichiarare guerra agli Stati vicini. Considerato da questo punto di vista, il progetto kantiano è stato considerato da una parte significativa della storiografia una delle fonti più importanti del liberalismo, tanto nella sua declinazione repubblicana, quanto nella sua dimensione organizzativa sovranazionale, quanto infine nel versante commerciale. Questa interpretazione è confermata dal fatto che i primi esponenti del pensiero liberale, come il giurista inglese Jeremy Bentham, John Stuart Mill e Richard Cobden hanno sviluppato alcune delle teorie kantiane. Bentham (1748-1832), sostenitore del principio dell'utilitarismo e della teoria dell'armonia degli interessi, definiva buono ogni atto volto a produrre del bene per il maggior numero possibile di individui. Stuart Mill (1806-1873) accentua alcuni aspetti già evidenziati da Bentham, come l'importanza dell'opinione pubblica e dell'istruzione e

¹⁴⁴ Cfr. A. Pinzani, *Il cittadino in Kant tra liberalismo e repubblicanesimo*, in «Filosofia Politica», 18 (2003), [pp. 109-125], pp. 122: «Il fascino della filosofia politica kantiana consiste nella sua ambivalenza, la quale nasce dalla tensione costante tra due prospettive: quella giuridico-teorica e quella di filosofia della storia. (...) Il pensiero politico di Kant sembra quindi oscillare continuamente tra due poli: tra un repubblicanesimo aristocratico, che alcuni interpreti fraintendono per liberalismo o per conservatorismo, e un radicalismo democratico (...) Ciò che di genuinamente liberale vi è in Kant sono sicuramente l'idea che lo Stato non possa e non debba permettersi di imporre ai cittadini di assumere una determinata maniera di pensare o una certa moralità; e l'idea che la convivenza pacifica non richieda altro che buone istituzioni e non individui buoni».

¹⁴⁵ Cfr. Mori, *La pace e la ragione*, p. 217: «Finché non sussistono le condizioni per una piena realizzazione del sistema sul piano internazionale, la realizzazione di questa forma di diritto è preferibile a uno stato di natura completamente eslege (come quello hobbesiano). (...) Nell'ambito del diritto internazionale, come in quello del diritto interno, l'assolutezza e atemporalità della ragion pura pratica nel suo uso giuridico lascia il posto alla condizionatezza e gradualità temporale del progetto riformistico».

l'opportunità di istituire un Tribunale internazionale. Cobden (1804-1865) ha insistito sui vantaggi derivanti dal libero commercio internazionale anche sul piano della stabilizzazione dei rapporti fra gli Stati.

L'ATTUALITÀ DEL PROGETTO KANTIANO

L'idea kantiana di finalizzare l'attività politica all'instaurazione di una condizione di pace perpetua costituisce non solo una delle teorie filosofico-politiche più interessanti e originali, ma anche una di quelle che, a distanza di più di due secoli, suggerisce agli attuali governanti una linea di condotta e una prospettiva che ha già trovato nell'Organizzazione delle Nazioni Unite una prima, importante forma di concretizzazione. È inutile sottolineare che la strada da percorrere per raggiungere l'obiettivo preconizzato dal filosofo di Königsberg sia ancora lunga: è forse più utile chiedersi se questo ideale astratto sia traducibile nella realtà in un mondo nel quale non solo non sono scomparsi i conflitti armati, specie nei paesi in via di sviluppo, ma ad essi si sono aggiunte altre forme di guerra, da quella economica alla *cyberwar*¹⁴⁶. Questa serie di pratiche belliche dimostra quanto sia difficile, forse addirittura più che in passato, ancorare l'azione politica ad una manciata di postulati morali.

Un'intuizione difficilmente contestabile è quella di considerare gli Stati alla stregua degli individui che li popolano per quanto concerne la tendenza a sospettare l'uno dell'altro e a non escludere affatto il ricorso alle armi per prevalere sull'avversario. Tuttavia Kant non rinuncia a riconoscere nella natura degli uomini, e quindi degli Stati da essi fondati, un fondo di razionalità sul quale è sempre possibile costruire una prospettiva di convivenza pacifica. Nonostante il valore della dottrina kantiana consista principalmente nel suo configurarsi come un ideale morale di coerente pacifismo, non si può fare a meno di valutarne gli esiti concreti e le contraddizioni con idee apparentemente sintoniche come la recente concezione

¹⁴⁶ Con il termine *cyberwar* si fa riferimento agli attacchi, predisposti dagli esperti di strategia militare, ai sistemi informatici delle forze armate, della pubblica amministrazione e delle imprese e degli individui a fini di propaganda, di spionaggio o per compromettere l'uso di apparecchi ad uso civile o militare. Nonostante tali attacchi cibernetici non abbiano ancora innescato una guerra, quasi tutti i Paesi si sono attrezzati per proteggere le proprie infrastrutture digitali da questo tipo di aggressioni.

dell'esportazione della democrazia¹⁴⁷. La comunità internazionale può favorire processi di democratizzazione dei sistemi politici, ma non può pensare di imporre un modello lontano dal contesto sociale del paese coinvolto: laddove ha provato a farlo, gli effetti non sono stati mai quelli sperati. La democrazia implica lo sviluppo di una cultura politica e di una sensibilità sociale coerenti con questo modello politico. A ciò va aggiunto che Kant, come si è detto in precedenza, non è un sostenitore della forma di governo democratica poiché essa tende a porre in competizione i cittadini per la conquista del potere.

In effetti, per il filosofo tedesco la scelta della forma di governo non risolve di per sé il problema del funzionamento delle istituzioni, per cui il regime democratico non può garantire le migliori condizioni di governabilità di un popolo. La riconfigurazione kantiana della distinzione delle forme di governo prevede la definizione di tre tipi di costituzione: quella in cui c'è una volontà priva di limiti esterni, quella in cui ogni volontà è limitata da alcune altre e quella in cui ciascuna volontà è limitata da tutte le altre¹⁴⁸. Allo stesso modo, si danno tre possibili forme di governo nella stessa costituzione, come nel caso dell'Inghilterra, che ha una costituzione democratica e una forma di governo monarchica¹⁴⁹. La tripartizione kantiana dei poteri costituzionali (legislativo, esecutivo, giudiziario) viene fatta derivare tradizionalmente dalla teoria di Montesquieu: il primo rappresenta l'universale, il secondo applica la legge della volontà generale al particolare, il terzo deve misurare la conformità delle azioni all'universale. Kant motiva la separazione dei poteri con la necessità di rendere inviolabile la legge e non la sua applicazione. Nell'ottica kantiana, dunque, un popolo deve essere prima di ogni cosa dotato di una buona costituzione, capace di assicurare una prassi di governo efficace ed equilibrata.

Ciò che Kant non potrebbe mai accettare è l'ingerenza di uno Stato negli affari di un altro, anche se tale intervento è mascherato dall'intento positivo di condurre un popolo straniero a dotarsi di una forma democratica di governo, che per la cultura occidentale è

¹⁴⁷ L'esportazione della democrazia è in realtà un'azione militare rivolta da uno Stato contro l'altro allo scopo di sostituirla la forma di governo e di instaurare un regime democratico, anche se tale forma di governo è completamente estranea alle radici storiche e culturali del paese invaso.

¹⁴⁸ Cfr. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, p. 36: «La distinzione fondamentale non è più quella tra democrazia, aristocrazia e monarchia, o tra forme rette e forme corrotte, ma tra *Verfassung* ('costituzione', nel senso fondativo di *constitutio*) e *Regierung*, 'governo'».

¹⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 39.

quella che permette la maggiore rappresentatività del popolo in sede di governo. Ingerenze di questo tipo infrangono almeno una delle condizioni preliminari per l'instaurazione della pace perpetua, in particolare l'articolo 5, in base al quale nessuno Stato deve intromettersi con la forza nella costituzione e nel governo di un altro Stato:

Infatti, che cosa può giustificarlo a comportarsi in tal modo? Forse lo scandalo dato da quello Stato ai sudditi di un altro Stato? Ma siffatto scandalo può piuttosto servire di ammonimento per l'esempio dei grandi mali che un popolo si tira addosso con la sua licenza sfrenata: e in generale il cattivo esempio che un persona libera dà ad altri (in quanto *scandalum acceptum*) non costituisce una lesione¹⁵⁰.

In precedenza, Kant aveva precisato che uno Stato non può considerarsi un bene (*patrimonium*), per cui non può essere acquistato né incorporato in un altro Stato, perché questo significherebbe «sopprimere la sua esistenza come persona morale, fare di questa una cosa, e contraddire in tal modo all'idea del patto originario senza il quale non può concepirsi diritto sopra un popolo»¹⁵¹.

In base alla prospettiva morale kantiana, nessuno Stato può ledere la dignità dei cittadini di un altro Stato se non a rischio di compromettere gravemente la politica indirizzata alla pace. Inoltre, lo Stato commette un atto antiumanitario nel momento in cui paga degli uomini per eliminare altri uomini; ogni azione militare dovrebbe trovare la sua legittimazione nella comune volontà dei cittadini, che per ovvie ragioni tendono ad escludere tale eventualità:

Se è richiesto l'assenso dei cittadini per decidere se la guerra debba o non debba essere fatta, nulla di più naturale pensare che, dovendo far ricadere sopra di sé tutte le calamità della guerra (cioè combattere personalmente, pagarne del proprio le spese, riparare a forza di stenti le rovine che la guerra lascia dietro di sé e da ultimo, per colmo dei mali, assumersi ancora un carico di debiti, che per sempre nuove guerre renderà dura la pace stessa e non potrà mai estinguersi), essi

¹⁵⁰ Kant, *Per la pace perpetua*, p. 287.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 284-285.

rifletteranno a lungo prima di iniziare un così cattivo gioco¹⁵².

Il nucleo morale del pacifismo kantiano può quindi individuarsi nel rispetto assoluto della dignità dell'uomo, che esclude di per sé la possibilità di utilizzare gli uomini come strumenti di violenza e di morte a danno di altri uomini. In altre parole, il fine non giustifica i mezzi: il filosofo di Königsberg afferma che sarebbe contraddittorio e controproducente utilizzare gli strumenti della forza e della guerra per istituire una federazione pacifica di Stati. Ogni Stato aderente alla lega, infatti, deve preventivamente uniformarsi agli articoli preliminari, per cui dovrà rinunciare all'idea di disporre di un esercito e di altri mezzi bellici. Il pacifismo kantiano ha dunque due dimensioni distinte ma coerenti: l'assolutismo morale e il pacifismo strumentale¹⁵³.

Poiché nell'ottica kantiana il diritto internazionale si regge su una lega di Stati liberi, nessuno di essi può essere ricondotto all'interno di questa federazione per la pace attraverso un'azione di guerra. Si tratterebbe di un palese violazione del secondo articolo definitivo, in quanto lo Stato non sarebbe più libero né dal punto di vista della forma di governo né da quello del contesto internazionale¹⁵⁴. D'altro canto, il diritto cosmopolita, che per il filosofo tedesco è quello che regola l'ingresso di un nuovo Stato nel *foedus pacificum*, non va oltre il diritto all'ospitalità per il nuovo membro, che esclude evidentemente l'uso della forza¹⁵⁵. In sintesi, l'obiettivo dell'instaurazione della pace non può essere perseguito sulla

¹⁵² *Ibid.*, pp. 293-294.

¹⁵³ Cfr. Pasini, *Diritto società e stato in Kant*, p. 251: «La costituzione repubblicana necessita di una milizia popolare per la difesa della patria. E quale premessa necessaria di un atto federativo dei popoli, il filosofo di Koenigsberg propugna la totale abolizione degli eserciti permanenti, in quanto vede in essi la causa principale non solo delle guerre di aggressione e della corsa agli armamenti, ma anche il grave danno apportato alla pacifica cultura delle gigantesche spese di mantenimento».

¹⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p. 297: «I popoli, in quanto Stati, potrebbero esser considerati come singoli individui che, vivendo nello stato di natura (cioè nell'indipendenza da leggi esterne), si recano ingiustizia già solo per il fatto della loro vicinanza; perciò ognuno di essi per la propria sicurezza può e deve esigere dall'altro di entrare con lui in una costituzione analoga alla civile, nella quale si può garantire ad ognuno il suo diritto».

¹⁵⁵ Cfr. A. Pirni, *Virtù e cosmopolitismo in Kant*, in «Studi kantiani», 18 (2005), [pp. 99-115], p. 99: «Il concetto di *cosmopolitismo* rimanda all'idea dell'essere e del vivere come cittadini di un mondo che prende la forma di un *cosmos*, un insieme ordinato, formato da molteplici e differenti individualità tra loro connesse secondo un ordine razionalmente identificabile. Essere cittadini del mondo, per Kant, non rappresenta tuttavia

base dell'uso della forza, che contraddice gli ideali morali che ispirano il progetto politico kantiano.

Nel saggio intitolato *The Twenty Years' Crisis, 1919-1939*, lo storico Edward H. Carr sostiene che la sottomissione a certe regole comportamentali è la condizione indispensabile per la sussistenza di qualsiasi tipo di comunità politica, nazionale o internazionale¹⁵⁶. La questione fondamentale della filosofia politica si riduce all'individuazione delle ragioni per cui gli individui decidano di sottomettersi a queste regole: da un lato, ci sono coloro i quali credono che la politica sia una funzione dell'etica, per cui ogni individuo avrebbe il dovere di farlo sottomettendo l'interesse personale al superiore bene della comunità; dall'altro, ci sono coloro che, all'opposto, considerano l'etica una funzione della politica, per cui la sottomissione di alcuni individui ad altri individui è dovuta a meri rapporti di forza.

Carr ha fatto notare che l'uomo moderno fatica a prendere in considerazione l'ipotesi del contrasto tra la ragione e il dovere, così come non può concepire che il fondamento razionale del dovere si riduca alla legge del più forte. Da questo punto di vista, il pensiero utopista rappresenta un punto di riferimento ancora oggi, in quanto ancora la teoria politica all'etica e separa le idee del dovere e del diritto del più forte: in base a questa prospettiva, il dovere da parte degli individui di rispettare le regole comuni fissate per salvaguardare gli interessi generali della comunità si configura come un dovere morale che si giustifica per la sua razionalità. Si tratta della celebre teoria dell'armonia degli interessi, per cui l'individuo, perseguendo l'interesse comune, promuove il proprio, e viceversa.

Tale teoria, in base alla quale si dimostrerebbe che le leggi morali possono essere fondate sulla base di un ragionamento corretto e condiviso, è stata diffusa dalla scuola di economia politica creata da Adam Smith sul principio del *laissez-faire* e sull'idea che la gestione della politica economica debba fare a meno dei controlli statali. Secondo questa linea di pensiero, è possibile fare affidamento sugli individui per favorire gli interessi generali, proprio perché alla base c'è una sostanziale convergenza degli uni e degli altri. Allo stesso tempo, l'armonia degli interessi ha anche un importante risvolto morale, in quanto promuove

uno *status*, un qualcosa di già dato ed acquisito, ma costituisce un compito, una *Bestimmung*, una destinazione verso la quale l'intero genere umano sembra indirizzato».

¹⁵⁶ L'opera è stata tradotta in italiano con il titolo *Utopia e realtà: un'introduzione allo studio della politica internazionale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

la collaborazione fra gli individui e stimola l'autostima dei singoli individui. Tuttavia non va dimenticato, ricorda Carr, che con l'avvento del capitalismo industriale la teoria apparentemente paradossale dell'armonia degli interessi è stata assunta ideologicamente da parte del gruppo sociale dominante, che l'ha sfruttata strumentalmente per conservare la propria posizione di potere: coltivare i propri interessi non poteva più considerarsi un abuso perché significava favorire l'interesse generale.

Nel momento in cui si è creduto di poter traslare questa concezione degli interessi individuali a livello statale, ha preso consistenza la teoria secondo la quale gli Stati, perseguendo il proprio bene, conseguono indirettamente anche il bene della comunità internazionale, con particolare riferimento ai vantaggi economici e alla legittimità morale del mercato libero universale. Di qui a credere che su queste basi commerciali gli Stati potessero conseguire un'armonia politica duratura che mettesse fine alla rivalità dei vari movimenti nazionali, il passo fu breve: i sostenitori del liberalismo, come il presidente statunitense Thomas W. Wilson (1856-1924) non solo credevano che la pace mondiale fosse raggiungibile mediante l'autodeterminazione dei popoli, ma erano convinti inoltre che lo sviluppo dei vari nazionalismi contribuisse alla causa dell'internazionalismo.

In questa visione, la guerra non era completamente esclusa dal novero delle possibili chiavi di volta delle relazioni internazionali, vuoi perché la soluzione pacifica non era percorribile nel caso specifico, vuoi perché essa non era contemplata da una certa nazione, vuoi perché, infine, la difesa dell'onore e della sovranità della nazione doveva necessariamente passare attraverso un conflitto armato capace di preservare il diritto a scegliere le proprie istituzioni politiche senza interferenze esterne. La pace che mise fine alla Prima Guerra mondiale non era dunque un riflesso del paradigma morale kantiano, in quanto al di sopra di essa veniva collocato il diritto di ogni nazione a resistere alla violazione della propria libertà, a combattere per la salvezza della democrazia, a salvaguardare gli interessi del popolo in luogo di quelli di una ristretta minoranza.

Nel 1918, i timori di una pace punitiva, imposta dagli Alleati e quindi non duratura, erano purtroppo giustificati: i trattati di pace dovrebbero garantire un equilibrio stabile sulla base della soddisfazione generale dei contraenti, invece di assumere esclusivamente il punto di vista dei vincitori. È decisiva l'individuazione di termini e concetti universalmente condivisi, capaci di definire i contorni di un'organizzazione di pace. L'autodeterminazione dei

popoli non può basarsi su annessioni forzate, danni punitivi e altri elementi di divisione, bensì sul rispetto delle legittime aspirazioni nazionali e sul consenso dei popoli.

Nonostante il presidente Wilson non fosse l'unico a credere che le nazioni dovessero collaborare fra loro per costruire le condizioni dell'organizzazione della pace, egli fu il principale fautore di una lega delle nazioni, che rimpiazzasse definitivamente le vecchie reti di alleanze sulla base e ponesse le basi di nuove relazioni diplomatiche improntate alla cooperazione e all'imparzialità della giustizia e non più al reciproco sospetto. Qui si ritrova uno dei fondamenti della filosofia politica kantiana, ossia l'idea che ogni Stato sia in grado di riconoscere razionalmente i vantaggi derivanti dal mantenimento della pace e si adoperi di conseguenza per contrastare chiunque cerchi di compromettere questa prospettiva di pacifica convivenza¹⁵⁷.

La storia recente ha dimostrato che ogni tentativo di delineare la moralità internazionale sulla presunta armonia di interessi e quindi sull'idea che il bene di ogni singolo Stato coincida con l'interesse dell'intera comunità, è in realtà fuorviante: basti pensare alle aggressive politiche coloniali dell'Ottocento, alle tensioni che condussero allo scoppio della Prima guerra mondiale e i trattati di pace imposti a fini vendicativi più che conciliativi¹⁵⁸. È in questi anni che l'utopismo cede il passo al realismo, ovvero ad una teoria politica capace di interpretare assai meglio la dimensione pragmatica del processo storico e il carattere deterministico delle teorie filosofiche e morali. Il realismo politico considera infatti queste teorie come il prodotto storicamente determinato di un gruppo dominante e non dei principi

¹⁵⁷ Cfr. Pini, *Virtù e cosmopolitismo in Kant*, p. 114: «È dall'impegno a tenere insieme le diversità e dalla valorizzazione della complessità che Kant individua la forza di un tentativo *a parte hominis* di edificazione della pace perpetua che anche la natura sembra suggerire. Ovviamente, questo non basta. Solo se l'Unione Europea riuscirà, col tempo, a divenire uno Stato di forma compiutamente repubblicana e necessariamente federale, dotato di poteri sussidiari rispetto alle competenze dei singoli Stati e comunque in grado di garantire un'attività politica – e non solo burocratica – mirante innanzitutto alla pace e alla sicurezza dei propri cittadini, alla cultura e al più diffuso benessere sociale, allora potrà divenire un vero e proprio Stato-guida in grado di attrarre a sé e, soprattutto, di stimolare ulteriori strutture giuridiche e analoghe unioni federali estese a livello continentale».

¹⁵⁸ Cfr. Pasini, *Diritto società e stato in Kant*, p. 253: «A differenza di quanto scrive Kant, non è concepibile un diritto superstatale, emanazione di un'organizzazione internazionale, cioè della kantiana federazione dei popoli o delle moderne Società delle Nazioni o Nazioni Unite. Ogni organizzazione giuridica internazionale si risolve nel diritto interstatale, in quanto si può basare solo ed esclusivamente su trattati».

astratti a priori. Fino a quando la federazione mondiale degli Stati, cui dovrebbe tendere l'Organizzazione delle Nazioni Unite, non si doterà di effettivi poteri sovrani, l'ottimismo kantiano apparirà meno giustificato rispetto al pessimismo di Hegel, che nei *Lineamenti di filosofia del diritto* aveva previsto con grande lucidità il fallimento cui andava incontro una federazione di Stati basata solo su un sincero slancio morale e non sulla forza coattiva.

In definitiva, se da una parte la fondazione morale del diritto internazionale resta ancora oggi un patrimonio ideale e filosofico di grande valore e un modello per pensatori del calibro di John Rawls¹⁵⁹, dall'altra parte le teorie morali e politiche in campo internazionale appaiono sempre più come il prodotto di un ristretto gruppo di Stati dominanti, per cui è il potere a creare la propria morale e non viceversa. Da questo punto di vista, il realismo politico sembra aver prevalso sul progetto filosofico kantiano¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Lo statunitense John Rawls (1921-2002), uno dei più importanti filosofi della politica del Novecento, è l'autore di una teoria neocontrattualistica della giustizia sociale basata sulla rielaborazione del pensiero di Kant, Locke e Rousseau, in contrapposizione alla dottrina utilitarista.

¹⁶⁰ Per un'analisi del dibattito contemporaneo su un possibile ordine cosmopolitico, basato sul rinnovato interesse verso la dissertazione kantiana *Per la pace perpetua*, cfr. N. Mattucci, *Il cosmopolitismo kantiano: tendenze interpretative a confronto a partire dallo scritto Per la pace perpetua (1795)*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 4 (2003), pp. 773-804.

Bibliografia

1. Opere di Immanuel Kant

Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1967.

Kant, *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1970, pp. 127-315; poi a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2000.

Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (1784), in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET 1956 (1965²), pp. 141-149; poi in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 45-52.

Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET 1956 (1965²), pp. 123-139; poi in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 29-44.

Kant, *Sopra il detto comune: «questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»* (1793), in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET 1956 (1965²), pp. 237-281; poi in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 23-161.

Kant, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico* (1795), in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET 1956 (1965²), pp. 283-336; poi in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 163-207; infine a cura di L. Tundo Ferente, Rizzoli, Milano 2003.

Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* [1797 o 1798?], in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1970, pp. 39-125; poi *La Metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 1999; poi in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 163-207; poi *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2005; infine a cura di L. Tundo Ferente, Rizzoli, Milano 2003; infine *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006.

Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798), in *Scritti politici e*

di filosofia della storia e del diritto, UTET 1956 (1965²), pp. 213-230.

Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli et. al., Laterza, Roma 2003, pp. 23-161.

Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio – L. Firpo – V. Mathieu, UTET, Torino 1956 (1965²).

2. Letteratura secondaria

Arendt H., *Teoria del giudizio politico: lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 1990.

Bacin S., *Sulla genesi della Metafisica dei costumi in Kant*, in «Studi Settecenteschi», 25-26 (2005-2006), pp. 253-279.

Bobbio N., *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Torino 1957 (1969²).

Bobbio N., *Kant e le due libertà*, in Id., *Da Hobbes a Marx: saggi di storia della filosofia*, Morano, Napoli, 1965 (1980²), pp. 147-163.

Bobbio N., *L'idea della pace e il pacifismo*, in «Il Politico», 1975, pp. 197-218.

Cafagna E., *Pace perpetua e teodicea nella filosofia pratica di Kant*, in *La civetta di Minerva. Studi di filosofia politica tra Kant e Hegel*, a cura di C. De Pascale, ETS, Pisa 2007, pp. 79-125.

Kant's Perpetual Peace. New Interpretative Essays, a cura di L. Caranti, Luiss University Press, Roma 2006.

Cantimori D., *Introduzione a N. Machiavelli, Il principe e altre opere politiche*, Garzanti, Milano 1976, pp. VII-XXXVII.

Carr E. H., *Utopia e realtà: un'introduzione allo studio della politica internazionale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

Cattaneo M. A., *Dignità umana, pace perpetua, critica della politica nel pensiero di Kant*, in

Kant e la filosofia del diritto: colloquio internazionale per il bicentenario della morte di Immanuel Kant, a c. di M. A. Cattaneo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2005, pp. 7-22.

La filosofia politica di Kant, a cura di G. M. Chiodi – G. Marini – R. Gatti, Franco Angeli, Milano 2001.

Cunico G., *Religione e politica a partire da Kant*, in *Kant e l'idea di Europa: atti del Convegno Internazionale di Studi (Genova, 6-8 maggio 2004)*, a cura di P. Becchi – G. Cunico – O. Meo, Il Melangolo, Genova 2005, pp. 99-124.

D'Antonio F., *Guerra e pace nel pensiero di Kant*, in «Nuova rivista storica», 1937, pp. 28-38.

De Federicis N., *Gli imperativi del diritto pubblico. Rousseau, Kant e i diritti dell'uomo*, Plus-Pisa University Press, Pisa 2005.

Duso G., *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, in «Filosofia Politica», 15 (2001), pp. 5-28.

Natura umana e diritti universali. Una questione aperta, a cura di A. V. Fabriziani, Cleup, Padova 2008.

Gerhardt V., *Il diritto in prospettiva cosmopolitica. Le perplessità di Kant sulla via federativa verso la pace*, in *Kant e l'idea di Europa: atti del Convegno Internazionale di Studi (Genova, 6-8 maggio 2004)*, a cura di P. Becchi – G. Cunico – O. Meo, Il Melangolo, Genova 2005, pp. 144-163.

Gonnelli F., *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1996.

Goretti C., *Il carattere formale della filosofia giuridica kantiana*, Milano 1922.

Guerra A., *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1980.

Höffe O., *Scienza, morale e diritto: l'attualità di Kant per il progetto di Europa*, in *Kant e l'idea di Europa: atti del Convegno Internazionale di Studi (Genova, 6-8 maggio 2004)*, a cura di P. Becchi – G. Cunico – O. Meo, Il Melangolo, Genova 2005, pp. 185-202.

- Kant e l'idea di Europa: atti del Convegno Internazionale di Studi (Genova, 6-8 maggio 2004)*, a cura di P. Becchi – G. Cunico – O. Meo, Il Melangolo, Genova 2005.
- Kant e la morale: a duecento anni da La metafisica dei costumi: convegno della Società italiana di studi kantiani presso la Scuola normale superiore di Pisa*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa [et. al.].
- Lamanna E. P., *Il fondamento morale della politica secondo Kant*, in «La cultura filosofica», 1916, pp. 146-166, 224-253, 361-415.
- Laterza Lembo V., *Rousseau e Kant*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1950, pp. 289-316.
- Losurdo D., *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli, Bibliopolis 1985.
- Lumia G., *La dottrina kantiana del diritto e dello Stato*, Giuffrè, Milano 1960.
- Magri T., *Introduzione a Thomas Hobbes, De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma 1979, pp. 7-59.
- Marini G., *Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant (1793-1798)*, in «Actum Luce. Rivista di studi lucchesi», 1-2 (2002), pp. 21-40.
- Marini G., *Figure di uomo politico tra sapienza e prudenza. Considerazioni sulla prima appendice al progetto kantiano per la pace perpetua*, in *Prospettive della morale kantiana*, Impressioni Grafiche, Acqui Terme 2001, pp. 217-233.
- Marini G., *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua con particolare riferimento al secondo articolo definitivo*, in «Studi kantiani», n. 8 (1995), pp. 87-112.
- Marini G., *Implicazioni sistematiche dell'idea di repubblica in Kant*, in *Raccolta di scritti in memoria di Antonio Villani*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 2002, pp. 1539-1551.
- Marini G., *Kant e il diritto cosmopolitico*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 17 (1996), pp. 126-140.

- Marini G., *La concezione kantiana di una repubblica mondiale e la sua attualità*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 4 (1993), pp. 634-648.
- Marini G., *Morale e politica a partire da Kant*, in *Kant e l'idea di Europa: atti del Convegno Internazionale di Studi (Genova, 6-8 maggio 2004)*, a cura di P. Becchi – G. Cunico – O. Meo, Il Melangolo, Genova 2005, pp. 203-218.
- Marini G., *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di N. De Federicis – M. C. Pievatolo, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Marini G., *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano*, in *La filosofia politica di Kant. Seminario perugino per lo studio dei classici*, Franco Angeli, Milano, pp. 19-34.
- Marini G., *Problema politico e giudizio teleologico in Kant*, in *Humanitas. Studi in memoria di Antonio Verri*, M. Congedo Editore, Lucca 1999, pp. 13-24.
- Masci F., *La filosofia politica di Kant*, in «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», 1918, pp. 285-318.
- Mattucci N., *Il cosmopolitismo kantiano: tendenze interpretative a confronto a partire dallo scritto Per la pace perpetua (1795)*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 4 (2003), pp. 773-804.
- Moneti Codignola M. – Pinzani A., *Diritto, politica e moralità in Kant*, Bruno Mondadori, Milano 2004.
- Moneti Codignola M. (2004), «*Es ist doch süß sich Staatsverfassungen auszudenken, die den Forderungen der Vernunft entsprechen*»: *Kant è un utopista?*, in M. Moneti Codignola – A. Pinzani, *Diritto, politica e moralità in Kant*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 51-88.
- Montalto F., *Il formalismo etico e l'individualismo politico di E. Kant*, in «Logos», 1928, pp. 227-233.
- Mori M., *Pace perpetua e pluralità degli Stati in Kant*, in «Studi kantiani», 8 (1995), pp. 113-137.

- Mori M., *Europeismo e cosmopolitismo*, in *Kant e l'idea di Europa: atti del Convegno Internazionale di Studi (Genova, 6-8 maggio 2004)*, a cura di P. Becchi – G. Cunico – O. Meo, Il Melangolo, Genova 2005, pp. 219-236.
- Mori M., *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto politica e storia*, Il Mulino, 2008.
- Pacchi A., *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- Pasini D., *Diritto società e Stato in Kant*, Giuffrè 1957.
- Perni R., *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, ETS, Pisa 2012.
- Picardi F., *L'evoluzione dell'etica e la dottrina del diritto ne La metafisica dei costumi di E. Kant*, Abelardo Editrice, Roma 1995.
- Pievatolo M. C., *Kant o l'Europa? Rappresentanza, pubblicità e proprietà intellettuale privata nel pensiero politico di Kant*, in *Kant e l'idea di Europa: atti del Convegno Internazionale di Studi (Genova, 6-8 maggio 2004)*, a cura di P. Becchi – G. Cunico – O. Meo, Il Melangolo, Genova 2005.
- Pinzani A., *Il cittadino in Kant tra liberalismo e repubblicanesimo*, in «Filosofia Politica», 18 (2003), pp. 109-125.
- Pinzani A., *Il concetto kantiano di repubblica tra ideale e realtà storica*, in M. Moneti Codignola – A. Pinzani, *Diritto, politica e moralità in Kant*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 7-36.
- Pinzani A., *Ghirlande di fiori e catene di ferro. Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*, Le Lettere, Firenze 2006.
- Pirni A., *Morale e comunità a partire dal regno dei fini*, in «Studi kantiani», 14 (2001), pp. 105-135.
- Pirni A., *Virtù e cosmopolitismo in Kant*, in «Studi kantiani», 18 (2005), pp. 99-115.

- Pirni A., *Kant filosofo della comunità*, ETS, Pisa 2006.
- Poggi A., *Rapporto tra morale e politica secondo N. Machiavelli ed E. Kant*, in «Rivista d'Italia», 2 (1924).
- Ponchio A., *Etica e diritto in Kant. Un'interpretazione comprensiva della morale kantiana*, ETS, 2011.
- Portinaro P. P., *Foedus pacificum e sovranità degli Stati: un problema kantiano oltre Kant*, in «Iride», 17 (1996), pp. 94-103.
- Quattrocchi P., *Comunità religiosa e società civile nel pensiero di Kant*, Le Monnier, Firenze 1975.
- Sasso G., *Introduzione a Machiavelli N., Il principe e altri scritti*, La Nuova Italia, Firenze 1963.
- Scattola M., *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Franco Angeli, Milano 2003.
- Senigaglia C., *La comunità a più voci. Identità, pluralismo democratico e interculturalità nel comunitarismo contemporaneo*, Franco Angeli, Milano 2005.
- Scucimarra L., *Kant e il diritto alla felicità*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- Sena M., *Etica e cosmopolitismo in Kant*, Parallelo 38, Reggio Calabria 1976.
- Solari G., *Kant e la sua dottrina dello Stato giuridico*, in «L'Erma», 1930-1931, pp. 57-65, 828-859.
- Solari G., *Introduzione a I. Kant, Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET 1956 (1965²), pp. 9-46.
- Tomasi G., *L'idea della formazione dello Stato tra felicità e libertà. Note sul rapporto tra politica e filosofia pratica in Kant*, in «Verifiche», 19 (1990), pp. 435-488.
- Tomasi G., *Identità razionale e moralità. Studio sulla Fondazione della metafisica dei costumi di I. Kant*, Verifiche, Trento 1991.

Troncarelli B., *A proposito del progetto europeo «Per la pace perpetua». Kant un'idea dall'Europa*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 3 (1993), pp. 486-490.

Veca S., *Il modello kantiano di una filosofia cosmopolitica*, in *Kant e l'idea di Europa: atti del Convegno Internazionale di Studi (Genova, 6-8 maggio 2004)*, a cura di P. Becchi – G. Cunico – O. Meo, Il Melangolo, Genova 2005, pp. 237-246.

Venturelli D., *Filosofia della storia, teodicea, cosmopolitismo*, in *Kant e l'idea di Europa: atti del Convegno Internazionale di Studi (Genova, 6-8 maggio 2004)*, a cura di P. Becchi – G. Cunico – O. Meo, Il Melangolo, Genova 2005, pp. 247-266.