

Dignità dell'uomo e cittadinanza globale: Kant alle origini del cosmopolitismo giuridico

Rita Pilotti

L'aspirazione a una costituzione cosmopolitica ha conosciuto, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, una rinnovata fortuna nel pensiero politico occidentale¹. Il “cosmopolitismo” non nasce, tuttavia, come una proposta giuridica: sebbene una sensibilità cosmopolitica caratterizzi la matrice originaria della cultura europea, è soltanto nel contesto dell'Illuminismo che essa acquisisce una cittadinanza nel diritto positivo, dando vita al progetto di uno *ius gentium* in una *civitas maxima*². In particolare, la filosofia trascendentale di Immanuel Kant lascia emergere, esplicitamente e sistematicamente, un rapporto fecondo tra l'idea di un diritto cosmopolitico – nella quale culmina la riflessione storico-politica dell'autore – e un'originale, complessa teoria della libertà, le cui radici affondano nella morale – più precisamente, nella coscienza del dovere come “fatto” della ragione pratica – e nell'antropologia. Di questo promettente intreccio tra diritto, morale e antropologia, come anche dei suoi nodi problematici, vorrei, nel presente lavoro, offrire un'analisi concettuale, nella speranza che essa possa contribuire a illuminare alcuni punti-chiave del dibattito sullo statuto e sulle prospettive del diritto internazionale contemporaneo³.

¹ Per una panoramica di alcuni importanti interventi su questo tema cfr. G. W. Brown-D. Held, *The Cosmopolitanism Reader*, Polity Press, Cambridge-Malden 2010, p. 81 e ss.; cfr. inoltre H. Kelsen, *Peace Through Law*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1944; N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1979; J. Habermas, *Die postnationale Konstellation: politische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein 1998; M. Kaldor, *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*, Polity Press, Cambridge 1999; D. Held, *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*, Polity Press, Cambridge-Malden 2010; D. Archibugi et al., *Global Democracy: Normative and Empirical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2012.

² Cfr. Ch. Wolff, *Ius gentium* in Id., *Gesammelte Werke*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1972, Abt. II, Bd. XXV. Per una ricognizione storica sullo sviluppo del concetto di “cosmopolitismo” cfr. L. Scuccimarra, *I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, Il Mulino, Bologna 2006.

³ Sull'elaborazione del pensiero cosmopolitico nel tardo Illuminismo tedesco, al di fuori della prospettiva kantiana cfr. P. Kleingeld, *Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-century Germany*, in «Journal of the History of Ideas», LX, n. 3, 1999, pp. 505-524. Per una presentazione sistematica del pensiero di Kant suggerisco G. Sans, *Sintesi a priori. La filosofia critica di Immanuel Kant*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2013.

1. Kant e il diritto cosmopolitico

Nel 1797, dopo averla lungamente annunciata, Kant pubblica una *Metafisica dei costumi*. Per almeno due ragioni ritengo opportuno condurre l'indagine a partire da quest'opera. In primo luogo, trattandosi dell'ultimo – tra gli scritti dall'autore esplicitamente destinati alla pubblicazione – a trattare tematiche giuridico-politiche, sembrerebbe potersi affidare anche come al più definitivo. In secondo luogo, sebbene la trattazione del diritto cosmopolitico sia qui sostanzialmente in linea con quella del saggio *Per la pace perpetua* (1795), nella *Metafisica dei costumi* essa è – come testimonia la stessa suddivisione interna del libro – consapevolmente inserita in un progetto più ampio, di carattere eminentemente morale: in questo ambito, il diritto è investito del ruolo di tradurre in esperienza i concetti della filosofia pratica.

La *Metafisica dei costumi* consta, infatti, di due parti, una *Dottrina del diritto* e una *Dottrina della virtù*. Il concetto giuridico di “dovere” si distingue da quello etico poiché nel primo caso «è moralmente possibile una costrizione esterna» (AA VI, 383)⁴, mentre il secondo «si fonda esclusivamente sulla libera auto-costrizione» (*ibidem*)⁵. La *Dottrina del diritto* si articola in *Diritto privato* e *Diritto pubblico*. Ciascuno di essi presenta una struttura tripartita. Il primo regola il rapporto tra due o più volontà in funzione del possesso [*Besitz*], da parte di un individuo, (a) di una cosa, (b) di una prestazione oppure (c) di una persona. In quest'ultimo caso, il diritto “personale di tipo reale” mostra una natura anfibia tra quella del primo e quella del secondo e si riferisce principalmente all'istituzione domestica (cfr. AA VI, 276). È, tuttavia, soltanto nell'ambito del diritto pubblico che le istanze di quello privato trovano ratifica (cfr. AA VI, 255-6 e 312). Il diritto pubblico regola, in funzione della (a) autodeterminazione di ciascun cittadino nel proprio Stato (diritto statale) (b) il rapporto fra gli Stati (diritto dei popoli)⁶ ma anche (c) il rapporto dei singoli rispetto a Stati diversi da quello di appartenenza: è questo ambito che Kant definisce “diritto cosmopolitico” [*weltbürgerliches Recht, Weltbürgerrecht, ius cosmopoliticum*]⁷. Nella *Metafisica dei costumi*, a questo tema sono dedicate poche pagine. In esse si prospetta la possibilità di una «unione di tutti i popoli» (AA VI, 352), che si traduca però semplicemente nell'istituzione di «leggi universali» (*ibidem*) per un

⁴ La traduzione italiana cui mi affido per questo testo è I. Kant, *Metafisica dei costumi*, tr. it. di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006. Per citare i testi kantiani, indicherò il volume e la pagina dell'edizione canonica, curata dall'Accademia delle Scienze di Berlino (*Akademie Ausgabe*, d'ora in poi: AA). Ove mi fossi servita di una traduzione italiana che non faccia riferimento all'edizione canonica, aggiungerò dopo il segno grafico “;” la pagina della traduzione.

⁵ Un'interessante lettura di questo aspetto è offerta da G. Prauss, *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*, Alber, Freiburg-München 2008.

⁶ Almeno per Kant, affinché un corpo possa dirsi “popolo” è necessario che sussistano non soltanto legami identitari o di sangue, ma anche istituzioni legislative condivise. Cfr. AA VI, 343. AA VII, 311; 205. La traduzione italiana cui mi affido per quest'ultimo testo è I. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁷ Per un approfondimento sulle fonti di Kant cfr. D. Archibugi, *Immanuel Kant e il diritto cosmopolitico*, in «Teoria politica», IX, n. 2, 1993, pp. 95-116.

«possibile scambio fisico (*commercium*)» (*ibidem*) tra di essi⁸. Quello cosmopolitico si configura cioè come un diritto, di cui ciascun cittadino è detentore, «di visitare [...] tutte le regioni della terra» (AA VI, 353) senza che così facendo «gli stranieri li trattino come nemici» (AA VI, 352). Analogamente si esprime il saggio *Per la pace perpetua* (1795), ove il diritto cosmopolitico risponde a una preoccupazione circa l'instaurazione di relazioni pacifiche tra i popoli (cfr. AA VIII, 357-60; 177-9)⁹.

Bisogna anzitutto riconoscere le limitazioni cui il diritto cosmopolitico, nella formulazione kantiana, va incontro. Nella *Metafisica dei costumi*, esso viene accuratamente distinto dal «diritto di insediamento sul suolo di un altro popolo (*ius incolatus*)» (AA VI, 353), come pure da che un popolo «possa decidere di insediarsi stabilmente (*accolatus*) [...] nelle vicinanze di un altro» (*ibidem*)¹⁰. Allo stesso modo, l'originaria comunità del suolo sulla quale si fonda il diritto cosmopolitico viene distinta da «una comunità giuridica del possesso (*communio*) [...] del suolo stesso» (AA VI, 352). Nel saggio *Per la pace perpetua*, sembrerebbe che non il diritto cosmopolitico in sé, ma la sua limitazione – a un diritto di visita e di commercio e, quindi, alle «condizioni della ospitalità universale» (AA VIII, 357; 177) – sia il requisito per la pace tra gli Stati. Si chiarisce, inoltre, in questo contesto che l'ospitalità non comporta nemmeno un «diritto [positivo] di essere ospitato [*Gastrecht*] [...] (a tal fine sarebbe richiesto un particolare contratto di benevolenza, per far diventare quello straniero coabitante per un certo tempo)» (AA VIII, 358; 177) ma consiste piuttosto, come si è detto, in un diritto, meramente negativo, a non essere trattati ostilmente, cioè a essere tollerati (cfr. *ibidem*). La cittadinanza globale – Kant parla, in questo saggio, di un «universale Stato di uomini» (AA VIII, 349 nota; 169 nota) – consisterebbe quindi nella prerogativa di una illimitata mobilità, per lo più per scambi di tipo commerciale.

Ma il diritto cosmopolitico occupa soltanto il terzo e ultimo posto nell'articolazione del diritto pubblico. In questa collocazione, ancor più che nel caso del diritto personale reale nell'ambito privato (cfr. *supra*), quello cosmopolitico sembra essere chiamato a svolgere una funzione mediatrice tra il diritto statale e il diritto dei popoli. Quanto allo Stato, si è giustamente rilevato che la concezione kantiana di una «costituzione repubblicana» (cfr. AA VIII, 349; 169) oscilla tra la preoccupazione che ciascuno possa perseguire la propria felicità sotto leggi date e l'idea, propriamente democratica, di una autonomia legislativa¹¹. Ad ogni modo, il diritto statale prevede particolari forme di libertà – tra le quali, ad esempio, quella

⁸ Su cosmopolitismo e libero mercato cfr. P. Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism: the Philosophical Ideal of a World Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2012, pp. 124-148.

⁹ La traduzione italiana cui mi affido per questo testo è I. Kant, *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, tr. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2009. Per una contestualizzazione del diritto cosmopolitico nel lascito manoscritto cfr. A. Taraborrelli, *Cosmopolitismo. Saggio su Kant*, Asterios, Trieste 2004, pp. 29-122.

¹⁰ Nel primo e, qualora l'insediamento comporti una relazione con i popoli già insediati, anche nel secondo caso, l'insediamento richiederebbe il consenso di questi ultimi, stabilito tramite contratto [*Vertrag*]. Cfr. AA VI, 353.

¹¹ Cfr. R. Brandt, *Kants pragmatischer Anthropologie. Ein Kommentar*, Meiner, Hamburg 1999, p. 504.

di emigrare (cfr. AA VI, 338) – la cui portata si estende oltre i confini del singolo Stato. Il diritto dei popoli, pensato come sussidio a quello statale (cfr. AA VI, 344), presuppone così «un'alleanza tra i popoli secondo l'idea di un contratto sociale originario» (AA VI, 344) che prenda la forma di una federazione (cfr. *ibidem* e AA VIII, 354-7; 173-6). Sebbene, dunque, il diritto cosmopolitico, nel senso stretto del termine, venga rappresentato in una forma ancora piuttosto modesta, nel mettere in relazione le due dimensioni del diritto statale e di quello dei popoli, esso si inserisce in una concezione giuridica e politica organica, che prevede l'istituzione di una «comunità pacifica» (AA VI, 352) di tutti i popoli della Terra. Ci si potrebbe chiedere se, in quest'ultimo caso, esso non comporti il superamento della distinzione tra costrizione “interna” ed “esterna”, sulla quale si fonda quella tra dovere giuridico ed etico: di quest'ultimo problema si occuperanno i paragrafi che seguono¹².

2. Geografia fisica, antropologia e morale

La giustificazione addotta per il diritto cosmopolitico strettamente inteso ruota intorno a un fattore naturale: la struttura sferica dell'orbe terracqueo, il quale costituisce pertanto un «tutto determinato» (AA VI, 352). Si tratta di un fattore limitativo che, pur appartenendo di per sé all'ambito della geografia fisica, sortisce delle conseguenze rilevanti anche per la storia degli uomini. Esso comporta, infatti, in primo luogo, che un evento – sia esso una calamità naturale o un'azione umana: Kant doveva avere in mente le colonizzazioni del XVIII secolo, alle quali si

¹² Ad ogni modo, nella sua seconda accezione il diritto cosmopolitico segna il superamento della concezione di un semplice patto militare. Non che l'elemento bellico scompaia del tutto: ad esempio cfr., ancora nella *Metafisica dei costumi*, AA VI, 343. Ma, come già nel saggio del 1795, si fa strada qui una preoccupazione di respiro più ampio per un diritto di pace, sebbene quest'ultimo non possa superare il limite dell'indipendenza dei singoli Stati. Nel saggio *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* (1793) Kant sembra, invece, sostenere una posizione ambivalente: «la miseria che segue alle guerre permanenti nelle quali gli Stati a loro volta tentano di distruggersi o soggiogarsi a vicenda, deve infine condurli [...] ad entrare in una costituzione cosmopolitica; oppure, nel caso in cui un tale stato della pace universale [...] sia [...] ancora più pericoloso per la libertà, giacché conduce al più terribile dispotismo, così questa miseria deve costringere comunque ad uno stato che non è un corpo comune sotto un capo, ma è tuttavia uno stato giuridico di federazione secondo un diritto delle genti stabilito in comune» (AA VIII, 310-11; 156). La traduzione italiana di riferimento per questo testo è I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit. Lo stato giuridico federativo sembrerebbe, in questo caso, rimanere un passo indietro rispetto alla realizzazione della pace universale. Nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) Kant aveva, inoltre, auspicato proprio un «assetto cosmopolitico della sicurezza statale pubblica» (AA VIII, 26; 38), che comportasse una «legge di equilibrio, e un potere unificato che dia efficacia a questa legge, al reciproco opporsi, in sé salutare, di molti Stati, che nasce dalla loro libertà» (*ibidem*). La traduzione italiana di riferimento per questo testo è I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit. Per ulteriori approfondimenti su questo tema cfr. M. Mori, *La pace e la ragione*, Il Mulino, Bologna 2008.

potrebbero aggiungere oggi conflitti, operazioni finanziarie e così via – è destinato a ripercuotersi in tempi e spazi anche remoti e imprevedibili rispetto al luogo d'origine (cfr. AA VI, 353 e AA VIII 360; 179). La medesima struttura fisica della Terra, in secondo luogo, fa in modo che gli uomini si incontrino gli uni sui territori degli altri, piuttosto che disperdersi (cfr. AA VI, 352-3 e AA VIII, 358; 178).

Per questa ragione, secondo Kant, quegli uomini (e quegli Stati), i cui rapporti reciproci non siano regolati dal diritto, costituiscono l'uno per l'altro una minaccia costante. Ciò non significa che lo stato di natura sia inevitabilmente uno stato di guerra, bensì che esso non sia in grado di garantire uno stato di pace. Nella *Metafisica dei costumi*, il filosofo osserva così che

prima di ottenere una condizione legale pubblica, uomini isolati, popoli e Stati non potranno mai essere al sicuro dalla violenza altrui, esercitata in base al diritto che ognuno ha di fare ciò che ritiene giusto e buono a prescindere dall'opinione altrui (AA VI, 312).

E più chiaramente nel saggio *Per la pace perpetua*:

l'uomo (o il popolo) nel semplice stato di natura mi priva di [...] sicurezza e mi lede già soltanto con l'essere in questo stesso stato, in quanto si trova accanto a me; sebbene non di fatto (*facto*), ma appunto con la mancanza di legge del suo stato (*statu iniusto*) (AA VIII, 349 nota; 169 nota).

A ben vedere, la finitezza della superficie terrestre rivelerebbe ben altro limite¹³: quello della natura umana, legato alla sua imperfezione morale e responsabile dei suoi egoismi. Nello scritto su *La religione*, Kant la descrive come una tendenza, profondamente radicata nell'uomo, a subordinare, nelle proprie massime, il rispetto per la legge morale ad altri impulsi sensibili (cfr. AA VI, 45; 127)¹⁴.

C'è, tuttavia, un altro fattore da tenere presente nella giustificazione del diritto cosmopolitico. Nella *Metafisica dei costumi* viene, infatti, sottolineato che tutti i popoli stanno «originariamente in una comunità del suolo» (AA VI, 352). Nello scritto *Per la pace perpetua*, egli parla ancor più esplicitamente di un «diritto al possesso comune della Terra, su cui [...] originariamente nessuno ha più diritto che un altro a stare in un luogo di essa» (AA VIII, 358; 177). Si tratta, precisamente, dello *ius soli*, il «diritto originario» (AA VI, 352), cioè naturale, a un suolo sul quale risiedere, sul quale insiste – in ciò senza troppo discostarsi dalla tradizione giuridica precedente – tutta la prima parte del *Diritto privato* (cfr. AA VI, 261-2. 267). Nella cornice del pensiero kantiano, il diritto al godimento dei beni del pianeta e più in generale l'uguaglianza degli esseri umani sembrerebbe essere corroborata da alcune osservazioni, in tema di antropologia fisica, sulla comune origine del genere umano a partire da un unico ceppo. Ne *Le diverse razze degli uomini* (1785), Kant sostiene che:

¹³ Su questo tema cfr. K. Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2000, in particolare pp. 144-205.

¹⁴ La traduzione italiana cui mi affido per questo testo è I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2001.

tutti gli uomini sulla vasta Terra appartengono ad un medesimo genere naturale, perché essi generano fra loro sempre figli fecondi, per quanto possa anche esserci grande diversità nel loro aspetto. Di questa unità del genere umano naturale, che equivale precisamente all'unità della forza generativa valida che è condivisa in esso, si può addurre solo un'unica causa naturale: e cioè che tutti gli uomini, quali che siano le loro differenze, appartengano ad un unico ceppo da cui sono nati o per lo meno potrebbero essere nati (AA II, 429-30; 7)¹⁵.

Ma anche la simpatia del filosofo per la teoria biologica dell'epigenesi non sembrerebbe essere del tutto gratuita. Essa non soltanto si accorda perfettamente con la massima intellettuale di non moltiplicare inutilmente le cause nella spiegazione della natura (cfr. AA V, 182; 35)¹⁶, ma si inserisce anche in una lettura teleologica della storia del genere umano – esplicitata, per esempio, nel saggio *Inizio congetturale della storia degli uomini* (1786) (AA VIII, 107-23; 103-16)¹⁷ – che affonda le proprie radici nella dimensione morale.

La *Fondazione della metafisica dei costumi* offre almeno tre diverse formulazioni del principio supremo della moralità. Una di queste, che esprime l'imperativo categorico in termini di finalità, prescrive: «agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo» (AA IV, 429)¹⁸. Sul piano morale si rivela, cioè, che ogni possibile contenuto di un'inclinazione sensibile ha valore soltanto in relazione ad altro, precisamente al fine che una volontà si prefigge, mentre alla capacità stessa di porsi dei fini, propria di una facoltà di desiderare razionale, non può che essere attribuito un valore in sé. La coscienza della legge morale è, pertanto, di per sé coscienza della «dignità» (AA IV, 435) del soggetto morale¹⁹. Poiché non si tratta qui della coscienza intesa come consapevolezza empirica, bensì come facoltà connaturata alla volontà umana, la dignità che essa esprime costituisce corrispondentemente un aspetto inalienabile dell'uomo. Anche qualora questi entri in rapporti strumentali (nel caso di una prestazione di lavoro, per esempio), il «prezzo» (AA IV, 434) che gli si attribuisce non può che esprimere solo una parte del suo valore. La moralità impone, cioè, che non ci si possa mai veramente *servire*

¹⁵ La traduzione italiana cui mi affido per questo testo è I. Kant, *Le diverse razze degli uomini*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit.

¹⁶ L'opera di riferimento è qui la terza *Critica*, per la cui traduzione italiana mi affido a I. Kant, *Critica del giudizio*, tr. it. di M. Marassi, Bompiani, Milano 2004.

¹⁷ La traduzione italiana cui mi affido per questo testo è I. Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit.

¹⁸ La traduzione italiana di riferimento per questo testo è I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997.

¹⁹ Il concetto di “dignità” svolge un ruolo centrale nel paragone istituito da M. Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, in «The Journal of Political Philosophy», V, n. 1, 1997, pp. 1-25. Su questo tema cfr. inoltre O. Sensen, *Kant on Human Dignity*, De Gruyter, Berlin-Boston 2011. Tramite il concetto di “dignità”, il cosmopolitismo kantiano mostra una forte impronta universalistica. Per una diversa prospettiva cfr. P. Kleingeld, *Kant's Cosmopolitan Patriotism*, in «Kant-Studien», XCIV, n. 3, 2003, pp. 299-316.

dell'essere umano. Nello scritto su *La religione*, Kant associa inoltre all'istanza morale la nozione di «persona» (cfr. AA VI, 27; 89). Come emerge già in questo testo, si tratta di una *disposizione* alla personalità, che la natura stessa pone nell'uomo, tuttavia non come un dato, bensì come un compito. Corrispondentemente, nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, il filosofo contraddistingue l'essere umano nel sistema della natura vivente tramite «un carattere che egli stesso si procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti» (AA VII, 321; 216). In questo senso, questi sarebbe, per riprendere la celebre definizione aristotelica, un *animal rationabile* piuttosto che un *animal rationale* (cfr. *ibidem*). Come è stato anticipato nei paragrafi precedenti, l'istanza morale è presente nell'uomo in maniera soltanto incompiuta e richiede la scelta e la collaborazione dell'uomo affinché possa realizzarsi. La moralità “definisce” [*bestimmt*] i contorni della natura umana nella forma di una “destinazione” [*Bestimmung*] (cfr. AA VII, 324-5; 220)²⁰.

3. Fine ultimo dell'umanità e orientamento cosmopolitico

Quello della “natura umana” è dunque, per Kant, non soltanto un concetto complesso, ma anche dinamico e progressivo. Da una parte, esso si definisce nell'istanza razionale e, quindi, morale. È soltanto nel rispetto della dignità propria e altrui, ovvero nella moralità della propria condotta, che a ciascun essere umano è dato di realizzare pienamente se stesso e la propria libertà. D'altra parte, tale istanza coesiste con una tendenza, anch'essa in qualche modo naturale, all'amor proprio e, quindi, alla discordia tra gli uomini. Ciò fa sì che l'essere umano non sia mai, nemmeno se considerato singolarmente, originariamente uno, ma si trovi sempre a dover percorrere un cammino di unificazione (cfr. AA VII, 321-22; 216-17). In fondo, la stessa filosofia trascendentale kantiana restituisce una presentazione dell'esperienza umana come continua opera di mediazione tra poli di per sé irriducibili l'uno all'altro: il modo di pensare secondo la natura e quello secondo la libertà, nella *Critica del giudizio*, ma anche la ragione speculativa e la volontà nella *Critica della ragion pratica*, la finitezza – come capacità dell'intelletto – e l'infinito – come aspirazione della ragione – nella *Critica della ragion pura*. Si tratta, ad ogni modo, di un processo orientato: quanto è contenuto nella «idea di esseri razionali in genere possibili sulla Terra» (*ibidem*) costituisce, infatti, una regola, un paradigma per il perfezionamento dell'uomo. In questo senso, gli istinti naturali e le stesse divisioni che essi producono possono rappresentare un «mezzo» (*ibidem*), la razionalità – ma anche i passaggi intermedi che ad essa conducono: la dimensione tecnica, quella culturale²¹ e quella civile (cfr. AA VII, 324; 220) – un «fine» (*ibidem*).

²⁰ Questo tema svolge un ruolo centrale in F. Menegoni, *La Critica del giudizio di Kant*, Carocci, Roma 2015⁴.

²¹ Cfr. M. Lucht, *Toward Lasting Peace. Kant on Law, Public Reason and Culture*, in «The American Journal of Economics and Sociology», LXVIII, n. 1, 2009, pp. 303-326.

Diversamente dagli altri esseri viventi, che sembrano essere stati equipaggiati di tutto punto per il soddisfacimento – ciascuno per sé e nell’arco della propria esistenza – dei propri bisogni naturali, l’essere umano, il cui fine ultimo non appartiene alla natura fisica, si inserisce in un più sofisticato percorso di perfezionamento, la cui realizzazione è affidata non solo al singolo, bensì al genere umano, ovvero alla dimensione comunitaria e al susseguirsi delle generazioni²². È in questo contesto che l’esperienza politica – in particolare quella *cosmopolitica* – diviene significativa: la società, che per Kant assume le fattezze di una costituzione civile e dell’insegnamento religioso (cfr. AA VII, 332 nota; 228 nota), è il luogo non soltanto della composizione degli interessi, ma anche più in generale dell’educazione²³ e dello sviluppo del genere umano. Se, dunque, il diritto dei popoli e quello cosmopolitico si originano dal riconoscimento, su base morale, dell’autonomia degli Stati e dei singoli cittadini²⁴, bisogna ammettere che, in considerazione della costitutiva finitezza degli esseri umani, la «progressiva organizzazione dei cittadini della terra all’interno di e verso [*in und zu*] un genere inteso come sistema, che sia cosmopoliticamente collegato» (AA VII, 333; 228), si fa carico di una missione più ampia, pedagogica e antropologica, quella di fare dell’essere umano una persona. Quello cosmopolitico è dunque anche un «orientamento» [*Gesinnung*] (cfr. AA VI, 473) di fondo che, sebbene di per sé non esaurisca il perfezionamento morale dell’uomo (cfr. AA VII, 328-29; 223-24), ne costituisce tuttavia una condizione imprescindibile.

²² Sul rapporto tra il cosmopolitismo kantiano e il tema del susseguirsi delle generazioni cfr. R. Loudon, *Anthropology from a Kantian Point of View: Toward a Cosmopolitan Conception of Human Nature*, in «Studies in History and Philosophy of Science», XXXIX, n. 4, 2008, pp. 515-522. Nelle *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), pubblicate alla vigilia della *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), Kant sembra ancora intendere il compimento della moralità come un ritorno alla natura: «Si può considerare la storia del genere umano, in grande, come il compimento di un piano nascosto della natura volto ad instaurare una perfetta costituzione statale interna e, a questo fine, anche esterna, in quanto unica condizione nella quale la natura possa completamente sviluppare nell’umanità tutte le sue disposizioni» (AA VIII, 27; 39). Contestualmente, l’antagonismo tra le parti – definito come «socievole insocievolezza» (AA VIII, 20; 33) – sembra assumere una funzione necessaria. Il discorso sembra farsi più complesso nell’etica critica del periodo immediatamente successivo, come certifica al più tardi lo scritto *Sul detto comune* (1793). Qui, infatti, il compimento della natura umana non può essere raggiunto né dal singolo né dal susseguirsi delle generazioni facendo leva sulle sole forze dell’uomo, ma necessita di un intervento dall’alto, che si tratti di natura o provvidenza (cfr. AA VIII, 310; 156). In questa prospettiva, la guerra perde il carattere della necessità, ma rappresenta semplicemente un fatto, cioè quello per cui i «fini [naturali] degli uomini» (AA VIII, 312; 158) si dirigono sovente in direzione contraria al «fine [morale] dell’umanità» (AA VIII, 312; 157). Una certa ambiguità nella posizione del filosofo sul tema della guerra si conserva ancora nell’*Antropologia pragmatica* (1798) (cfr. AA VII, 330; 225). Su questi temi cfr. R. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua*, ETS, Pisa 2012.

²³ Cfr. G. Cavallar, *Sources of Kant’s Cosmopolitanism: Basedow, Rousseau and Cosmopolitan Education*, in «Studies in Philosophy and Education», XXXIII, n. 4, 2014, pp. 369-389.

²⁴ Il concetto di “autonomia” è al centro dell’interpretazione di P. Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of a World Citizenship*, cit. Cfr. Id., *Kant’s Moral and Political Cosmopolitanism*, in «Philosophy Compass», XI, n. 1, 2016, pp. 14-23.

4. *Concetti, problemi e prospettive*

È emerso che, nel pensiero kantiano maturo, il concetto di “cosmopolitismo” oscilla, sul piano giuridico, tra la concezione più stretta di un “diritto di visita” e quella più ampia di una “federazione di popoli”, ove però anche quest’ultima sembra riconoscere un limite nella facoltà di autodeterminazione dei singoli Stati. Il rapporto tra il cosmopolitismo e questo suo limite esterno non viene ulteriormente problematizzato, lasciando irrisolta anche la tensione tra l’instaurazione di rapporti pacifici duraturi e il perseguimento di interessi privati, anzitutto di tipo commerciale. L’esitazione nel passare da una confederazione di tutti gli Stati a uno Stato federale universale – esplicitata, ma non estinta, nel diritto internazionale contemporaneo – si colloca tra due estremi: il rischio di un dispotismo assoluto e quello di un potere insufficientemente costrittivo. Affrontarli potrebbe voler dire intervenire, in senso giuridico-politico, sulla mediazione tra quelli che – almeno per Kant – rimangono invece i due soli soggetti del diritto: il cittadino e lo Stato.

Si è anche visto che, in entrambe le sue forme, il cosmopolitismo giuridico scaturisce da un intreccio tra antropologia e morale. La morale suggerisce che i concetti giuridici – dunque anche quello di una società cosmopolitica – sono ultimamente fondati sull’idea della libertà e sull’inalienabile dignità della persona che ne è portatrice. Principio cardine del diritto è dunque quello dell’autonomia del soggetto (inteso sia come singolo e che come Stato). L’antropologia, d’altra parte, testimonia la costitutiva limitazione dell’essere umano, in conseguenza della quale l’autonomia, la dignità e la libertà sono per l’uomo un compito e una meta piuttosto che un dato. Ciò fa sì che l’uomo si trovi in un costante processo di maturazione, che – passando attraverso la tecnica, la cultura e l’impegno civile – investe la dimensione comunitaria e il susseguirsi delle generazioni. In questa cornice, il principio cosmopolitico costituisce un passaggio fondamentale nel cammino dell’umanità poiché delinea il contesto entro il quale soltanto essa può sperare di raggiungere la propria destinazione finale. Esso contraddistingue, in questo senso, non soltanto una precisa configurazione giuridica e politica ma anche, più profondamente, una missione educativa e un orientamento del pensiero, nei quali Kant – dando voce a una sensibilità profondamente radicata nel tardo Illuminismo tedesco – rintraccia il senso stesso della filosofia (cfr. AA IX, 25).

Un’ultima considerazione riguarda il rapporto tra cosmopolitismo e destinazione finale dell’uomo. In che rapporto si pone il concetto di una “società cosmopolitica” con quello di un “regno dei fini” che Kant assume come ideale regolativo per la vita morale? Nel contesto di una lettura teleologica della storia dell’uomo, il ruolo del principio cosmopolitico sembra potersi definire in funzione del rapporto tra libertà e natura. In questo senso, come in una visione binoculare prendono forma insieme due possibili scenari. Da una parte, la società cosmopolitica è la più perfetta espressione storico-empirica cui l’essere umano possa aspirare. D’altra parte, essa costituisce una condizione necessaria, ma non ancora sufficiente per la moralità. I due scenari coesistono, proprio come le due dimensioni

– quella naturale e quella morale – da cui hanno origine: la società cosmopolitica è – per utilizzare il lessico elaborato dalla *Critica del giudizio* – un fine ultimo, ma non un fine definitivo (cfr. AA V, 429-36; 573-85).

La ragione per cui una costituzione civile non può esprimere la pienezza della moralità sembrerebbe dipendere dal fatto che, mentre la prima impone una *costrizione* dall'esterno, la seconda esprime una *prescrizione* e richiede un'adesione dall'interno – una conversione del cuore – che Kant sembrerebbe affidare, in ultima analisi, alla responsabilità del singolo e all'intervento del soprannaturale. Ciò significa anche, però, che, al termine ideale di un miglioramento personale e comunitario, la dimensione politica potrebbe compiutamente esprimere quella morale: forse per questo, nelle ultime pagine dell'*Antropologia*, Kant si riferisce al genere umano come a un sistema cosmopoliticamente collegato, *entro il quale* gli uomini si troverebbero già e *verso il cui* compimento, ciononostante, procederebbero. Nel mistero della contingenza – nella consapevolezza del limite e, insieme, della dignità umani – risiede, dunque, la distinzione, sottile ma persistente, tra politica e morale, ma anche l'auspicabilità di una politica come dovere morale.