

Giuliano Marini  
La concezione kantiana di  
una repubblica mondiale  
e la sua attualità

In: "Rivista internazionale di  
filosofia del diritto"  
Serie IV - LXX (1993) n. 4  
pp. 634-648

## La concenzione kantiana di una repubblica mondiale e la sua attualità (\*)

di GIULIANO MARINI

1. Se la filosofia politica è una disciplina filosofica ovvero, direbbe Hegel, "una parte della filosofia" (1) ne deriva la conseguenza che i suoi cultori sono tenuti ad un ininterrotto dialogo con i classici del pensiero filosofico, nell'intento di approfondire il loro insegnamento, chiarirlo sempre meglio e, se possibile alle loro forze, spesso tanto inferiori, perfezionarlo costantemente. Così pensava Kant nella sua massima opera, quando, dovendo illustrare il concetto di idea in generale, in apertura della "Dialettica trascendentale", si richiamava al concetto platonico di *repubblica*. Egli precisava che il termine *idea*, come già in Platone, doveva essere riservato a "un concetto (...) che sorpassa la possibilità dell'esperienza"; e di questo tenore era da considerare anche il concetto di repubblica, che egli meglio precisava in quello di "una costituzione che miri alla *maggior libertà umana* secondo leggi, che facciano *che la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri*". Dove Platone, il "sublime filosofo", ci avesse lasciato "senza il suo aiuto", Kant osservava esser compito di coloro a cui stesse a cuore quel pensiero di un perfetto stato degli uomini il "metterlo in luce con nuove cure" (2). Quelle "nuove cure" Kant medesimo avrebbe impiegato, negli ultimi due decenni della sua vita intellettuale, e soprattutto nell'ultimo

(\*) Questo studio riproduce il testo della lezione inaugurale dell'anno accademico 1991-1992, 648° dalla fondazione, tenuta nell'Università di Pisa il giorno 18 gennaio 1992.

(1) G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 2.

(2) I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 370, 372-373 (cito secondo la trad. it. di G. Gentile e L. Lombardo Radice, Bari 1949).

decennio, quando egli aveva completato l'edificio delle tre *Critiche*, e valendosi di quei medesimi risultati si dedicò alla meditazione dei temi politici, a cui pure lo spingevano gli eventi rivoluzionari che tanto lo colpirono nel suo pensiero e nel suo sentire.

Non si può dire che Kant come pensatore politico, nell'Ottocento e nei primi decenni del nostro secolo, sia caduto in una totale dimenticanza. Ma si trattò di un'attenzione coltivata in piccole cerchie, e certamente sopraffatta dalla risonanza del pensiero hegeliano, del marxismo, del nietzschianesimo, per non dire dell'atmosfera scientifica e positivista. Ma nel nostro secolo, il fenomeno dei totalitarismi ha risvegliato l'interesse per la sobria filosofia politica kantiana, facendone ricordare il rispetto per la dignità dell'uomo e per la sua vita individuale. Già Nikolaj Berdjaev, scrivendo nell'età di Stalin e di Hitler, affermava la necessità di riscoprire Kant, ponendo in parentesi la "geniale dialettica" di Hegel, e poi Marx e Nietzsche, nei quali ultimi egli vedeva i precursori filosofici (ma quanto semplificati e involgariti!) dei tiranni del suo tempo. Solo la riscoperta di Kant poteva offrire "il vero antidoto, la salvezza dell'uomo dagli abissi della trionfante forza senza volto" (3). In altro senso, proprio nei nostri anni, Friedrich Dürrenmatt ha pronunciato una *laudatio* di Michail Gorbacëv, e lo ha fatto collegandolo a una singolare linea di pensiero che muove da Kant e passa attraverso un Marx insolito, più riformatore etico-religioso che pensatore politico. Era il 29 novembre 1990, a Berlino, e lo scrittore svizzero lodava nell'uomo politico sovietico una "ragione impavida", capace di corrispondere — com'egli si esprimeva — alla "*speranza di Kant*" che noi uomini possiamo, con le nostre forze, "sollevarci dall'abisso": un abisso che possono prepararci le guerre, i dissesti ecologici, le inumane distribuzioni della ricchezza, l'ottusa violenza totalitaria. Anche in questo caso, Kant era l'"eminente pensatore politico" che poteva offrire la salvezza dell'uomo (4). Due grandi testimoni del nostro secolo, in due periodi in diverso

(3) N. BERDIAEV, *Duch i sila*, « Vestnik russkogo christianskogo dvizeniija », 155, 1989, 105 (postumo).

(4) F. DÜRRENMATT, *Kants Hoffnung*, Zürich 1991, 42-48 (ringrazio per la tempestiva segnalazione di questo scritto l'amico prof. Eugenio Ripepe).

modo straordinari, richiamavano alla meditazione degli scritti politici di Kant.

Il celebre scritto *Per la pace perpetua*, del 1795, anche se occasionale nella sua origine, merita un'attenzione privilegiata fra gli scritti politici kantiani, perché è il punto di incrocio, di fronte alla drammaticità dell'evento considerato, la guerra, di molte fondamentali convinzioni kantiane. Anche per la definizione dell'idea di repubblica, implicita nel primo articolo definitivo, quel fantasioso trattato fra i potenti della terra deve avere la precedenza sugli altri testi giuridico-politici kantiani, ivi compresa la *Metafisica dei costumi*, e dev'essere posto invece in stretta relazione, come qui si cercherà di fare, con le opere critiche e con l'opera sulla *Religione entro i limiti della mera ragione*, che è del 1793, ed è vicina al nostro testo in pensieri fondamentali. Da un significato primario alle osservazioni del 1795, oltre alla ricordata drammaticità dell'evento considerato, la prospettiva metafisica a cui Kant intende esplicitamente innalzare il suo tema, quando egli osserva esser l'uguaglianza requisito *a priori* che attiene a tutti gli esseri liberi: quindi la repubblica sarà da intendere come quella costituzione che sola si adatti a qualsivoglia essere razionale, quali un'*eone*, secondo il suo esempio<sup>(5)</sup>, o esseri angelici: giacché se è vero, com'egli scrive, che la repubblica è il miglior regime anche per un *popolo di diavoli*, purché intelligenti, e quindi interessati alla calcolabilità delle conseguenze dei loro atti, può anche dirsi che essa è l'unica degna di un *popolo di angeli*<sup>(6)</sup>, ed è pertanto sistematicamente contigua a quel "fecondo concetto" di *regno dei fini*, che Kant aveva teorizzato nella *Fondazione della metafisica dei costumi*<sup>(7)</sup>. Soltanto se pensiamo alle due circostanze ora menzionate — la guerra come situazione che investe tutti gli uomini, la prospettiva metafisica di un regno di esseri intelligibili — noi possiamo renderci pienamente conto della radicalità politica della concezione della repubblica presente nel citato art. 1. In una simile concezione, la repubblica può essere vista come prefigurazione potenziale di una repubblica cosmopolitica, quasi *schema* di essa; pur se Kant non usa a pro-

(5) I. KANT, *Zum ewigen Frieden* (= *ZeF*), B 21-22.

(6) *ZeF*, B 61.

(7) I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B 75.

posito degli stati, ma solo delle chiese nel loro rapporto con l'unica, auspicata chiesa universale, quell'impegnativo termine tratto dalla *Critica della ragion pura*<sup>(8)</sup>. Unicamente nella *Pace perpetua*, infatti, i principi *a priori* di una società civile sono ridotti a libertà e uguaglianza, e cade il requisito della indipendenza economica (*sibi sufficientia*), che Kant invece enuncia in altri scritti<sup>(9)</sup>, ma che non possiamo certamente ritenere principio caratterizzante della sua filosofia politica, al contrario di quanto viene spesso e acriticamente ripetuto. Si può dire repubblica, quindi, quella costituzione in cui ciascuno goda di una *uguale libertà*, ovvero, come aveva detto il ricordato luogo della prima *Critica*, della "maggiore libertà umana secondo leggi". Nel rapporto con quello specifico pensiero, crediamo, può essere vista la "limpidezza dell'origine" della costituzione repubblicana, di cui parla l'art. 1 della *Pace perpetua*, ovvero "l'essere scaturita dalla pura fonte del concetto del diritto"<sup>(10)</sup>.

Nel linguaggio kantiano, il termine *società civile* (*bürgerliche Gesellschaft*, latinamente *societas civilis*) conserva il significato tradizionale — risalente alla antica *κοινωνία πολιτική* — di società che ha lasciato dietro di sé la barbarie, ha conquistato la civiltà, ed è divenuta società di cittadini. Società civile è quindi sinonimo di stato: in Kant è ancora pienamente presente il significato pre-hegeliano, quale oggi è rispettato soltanto nel linguaggio cristiano più consapevole, in opposizione al concetto di società religiosa. E una società civile secondo ragione, quale è prescritta da una metafisica dei costumi, è soltanto la repubblica, nella quale tutti gli uomini hanno uguale libertà. La libertà è il vero discrimine tra repubblica e dispotismo, nel quale ultimo vige sì la legge, applicata coattivamente da autorità superiori alle parti, ma fa difetto la libertà, o meglio quella piena libertà che è richiesta dalla dignità di esseri razionali. Secondo la fondamentale schematizzazione kantiana offerta dalla *Antropologia prag-*

(8) I. KANT, *Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft* (= *Religion*), B 133-134 (le citazioni da quest'opera seguono la trad. it. di A. Poggi, riv. da M.M. Olivetti, Bari 1985).

(9) I. KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (= *Gemeinspruch*), A 244-247; *Metaphysik der Sitten* (= *MdS*), *Rechtslehre*, § 46.

(10) *ZeF*, B 23.



matica, le forme di convivenza tra gli uomini sono quattro: *repubblica*, *dispotismo*, *anarchia*, *barbarie*; e si distinguono secondo la presenza o l'assenza, e quindi la diversa combinazione, di tre requisiti: *legge*, *forza*, *libertà*. Nella *repubblica* sono presenti legge, forza, libertà; mentre nel *dispotismo* sono presenti soltanto la legge e la forza: il che non è poco, e basta a vietare il diritto di resistenza, che farebbe crollare il diritto coattivamente garantito e quindi farebbe precipitare il sistema della convivenza nell'*anarchia* (dove una legge priva di forza lascia spazio a una libertà sfrenata), o addirittura nella *barbarie* (dove si ha il regno della sola forza) <sup>(11)</sup>. Se tale è il sistema repubblicano, gravitante intorno al principio del maggior grado di libertà garantibile a tutti con la forza della legge, occorre precisare la sua struttura interna, ovvero la sua *forma* nella ricchezza di significato che il termine conserva nel linguaggio kantiano. Perché non si abbia dispotismo bensì repubblica, occorre che la creazione della legge sia distinta dalla sua applicazione, onde non accada che coloro che applicano la legge siano tentati di modificarla. Per giungere a tanto, è necessaria la divisione dei poteri *potestas legislativa*, *rectoria*, *judiciaria*, secondo la terminologia della *Metafisica dei costumi* <sup>(12)</sup> — ; quella divisione dei poteri che Kant vuole rigorosissima, e che l'art. 2 della *Pace perpetua* esige anche sul piano mondiale, per risolvere giuridicamente, e quindi con inflessibile forza coattiva, le controversie fra i popoli della terra <sup>(13)</sup>. Alla divisione dei poteri deve unirsi, perché si abbia il sistema repubblicano, la rappresentanza entro il potere legislativo, in modo da distaccarsi dalla democrazia diretta, che è forma inevitabilmente dispotica, per l'impossibilità di determinare in essa una divisione tra creazione ed applicazione del diritto, dacché tutti in essa legiferano e possono in ogni momento modificare la legge secondo le circostanze della sua applicazione nei singoli casi <sup>(14)</sup>. Soltanto la rappresentanza politica, con il libero esercizio di voto da parte di tutti <sup>(15)</sup>, consente l'instaurarsi di una

<sup>(11)</sup> I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B 328-329.

<sup>(12)</sup> *MdS. Rechtslehre*, § 45.

<sup>(13)</sup> *ZeF*, B 37.

<sup>(14)</sup> *ZeF*, B 27.

<sup>(15)</sup> *ZeF*, B 25 ("in einer Verfassung, wo der Untertan nicht Staatsbürger, die also nicht republikanisch ist ...").

specifica sfera in cui sia stabilmente definita la volontà dello stato, e rispetto alla quale volontà agiscano, in diverso modo esecutori della legge, il potere esecutivo propriamente detto e il potere giudiziario: il primo come artefice dell'azione politica, il secondo dotato di una essenziale centralità come forte e rigoroso garante del rispetto della libertà dei singoli, vero fine dello stato di diritto kantiano. Soltanto con i congiunti requisiti della divisione dei poteri e della rappresentanza politica, si avrà la repubblica, cioè quel sistema politico che noi oggi denominiamo democrazia rappresentativa, e che nei nostri anni abbiamo visto espandersi vigorosamente e talora tumultuosamente sulla terra. Dove non è repubblica ma dispotismo, sarà dovere dei detentori del potere reggere lo stato nello spirito del repubblicanesimo, cioè considerarsi servitori dello stato, rappresentanti di una volontà fissa e ben definita come diritto, sfera altra da essi; e sarà anche loro dovere quello di procedere prudentemente alla trasformazione del sistema dispotico in sistema repubblicano: prudentemente, affinché non si cada nell'anarchia (e poi magari nella barbarie), per il venir meno di un diritto fatto valere con la costanza della forza statale. Secondo un tale spirito del repubblicanesimo e con tale prudenza, agli occhi di Kant, agiva Federico II° di Prussia, principe illuminato <sup>(16)</sup>; ed oggi potremmo pensare ad altri spiriti illuminati che hanno promosso la trasformazione, su larghissima scala, del sistema dispotico in sistema repubblicano. Così ha pensato certamente Friedrich Dürrenmatt, collegando *la speranza di Kant* alla speranza incarnata negli ultimi anni da Michail Gorbacëv; anche se dobbiamo aggiungere che a noi contemporanei è difficile giudicare se il riformatore sovietico abbia agito non soltanto nello spirito del repubblicanesimo, come appare indubbio, ma anche con prudenza politica.

Se tali sono i lineamenti di una società civile secondo ragione, o repubblica, dobbiamo pur sempre essere consapevoli che anche per la repubblica accade quello che Kant afferma per la chiesa, cioè che "quella idea sublime si rimpicciolisce nelle mani dell'uomo" <sup>(17)</sup>, e inevitabilmente decade dalla perfezione

<sup>(16)</sup> *ZeF*, B 26-27.

<sup>(17)</sup> *Religion*, B 140-141.

dell'idea alla imperfezione che è propria di ogni realizzazione pratica, tappa di un cammino sulla strada di una perenne approssimazione. Si tratterà per gli uomini, esseri morali perché liberi esseri razionali, di trasformare la repubblica in cui si trovano a vivere, e che per la sua umana imperfezione può esser detta kantianamente *respublica phaenomenon*, in una repubblica sempre più perfetta, mirando a quell'idea, pur irraggiungibile *in praxi*, che può esser detta *respublica noumenon* (18).

2. Se il concetto di repubblica ha la sua origine nell'idea pura del diritto come garanzia della coesistenza delle libertà, esso merita di essere esteso oltre i confini del singolo stato. "Una costituzione di forma così sublime" (19) — tale la avverte il filosofo — tende per sua natura a travalicare i confini dello stato in cui si è realizzata: per l'impegno morale dei suoi cittadini, per l'aspirazione dei cittadini degli altri stati a divenirne partecipi. Se la natura ha per "intento supremo" "il raggiungimento di una società civile che faccia valere universalmente il diritto" (20) — come già scriveva Kant nel 1784 —, noi comprendiamo che non c'è reale differenza fra la limpidezza dell'origine e il fine della pace perpetua, i due aspetti che nell'art. 1 motivavano insieme l'eccellenza della forma repubblicana rispetto alle altre forme di stato. La pace perpetua, in una forma degna degli uomini, non può essere altra che una pace repubblicana, in modo che fra tutti gli abitanti della terra regni il massimo di libertà secondo leggi.

Si è molto discusso sulla soluzione kantiana al problema della pace perpetua. Ci si domanda se Kant, che voleva insieme la pace e la libertà, abbia preferito, come soluzione del problema della pace, uno stato unitario o una confederazione: secondo i suoi termini, una *civitas gentium* (*Völkerstaat*), stato unitario che raccolga i popoli di tutta la terra, oppure un *foedus pacificum* (*Bund*), confederazione fra stati che deleghino le proprie competenze di difesa a un organismo ad essi superiore, che ri-

(18) I. KANT, *Der Streit der Facultäten* (= *Streit*), II, A 155-156.

(19) *ZeF*, B 60.

(20) I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A 394-395.

duce il rischio di guerra ma è pur sempre suscettibile di dissolversi per il recedere di uno o più stati (21). L'alternativa è profondamente radicata nel pensiero di Kant, perché tocca i principi della sua filosofia pratica: l'esigenza della libertà perché la costituzione sia degna di uomini, l'esigenza dell'antagonismo per ogni sviluppo della civiltà, l'esigenza di un diritto pubblico che assicuri contro la violenza. Si ritiene comunemente che Kant, realmente preoccupato dei germi di dispotismo che possono allignare e prosperare in uno stato di enormi dimensioni, abbia per ciò stesso optato per la soluzione confederale. Ma il problema non è così semplice, e la difficile argomentazione dell'art. 2 della *Pace perpetua* merita di essere più accuratamente meditata, e soprattutto di essere riportata ai principi della filosofia kantiana, dove possono illuminarci pensieri tratti da altre opere, non propriamente politiche. Certamente, si può dire che uno stato di popoli garantisce la pace ma non la libertà, cioè ha in sé il rischio del dispotismo; per le grandi dimensioni dello stato può precipitare nell'anarchia di un diritto privo della forza che lo applichi uniformemente; può addirittura precipitare nella barbarie della pura forza senza un diritto certo e senza libertà, quale il nostro secolo ha conosciuto in misura sconvolgente. Ma altrettanto certamente si può dire che la filosofia kantiana, secondo i propri principi, non ha mancato di indicare quale *deve*, e quindi quale *può essere* la costituzione politica dell'umanità. Proprio quell'art. 2 che nel titolo prescrive il federalismo di liberi stati (e noi oggi diremmo confederazione), verso la conclusione del suo denso argomentare, apparentemente contraddicendosi, indica la soluzione razionale al problema della convivenza internazionale in uno stato unitario di popoli, in analogia con la soluzione che vale per la formazione di singoli stati. Leggiamo il chiaro insegnamento kantiano. "Per stati in rapporto reciproco, secondo ragione non c'è altra maniera per uscire dalla situazione priva di legge, che non racchiude altro che guerra, se non rinunciare, come i singoli individui, alla loro libertà selvaggia (priva di legge), piegarsi a leggi pubbliche coattive, e formare così uno stato di popoli (*civitas gentium*), certamente in continua crescita, che abbraccerebbe da ultimo tutti i popoli della ter-

(21) *ZeF*, B 34-38.



ra» (22). Il precedente, faticoso argomentare di Kant era stato tutto un immedesimarsi nel modo di pensare e di sentire della cultura giuridica a lui contemporanea, e dei potenti della terra, ragionanti secondo la natura fenomenica degli uomini e non secondo una metafisica dei costumi. Costoro, "secondo la loro idea del diritto internazionale", non volevano seguire quell'imperativo categorico della ragione, e seguivano una pratica diversa dalla teoria; soltanto per questa loro tendenza fenomenica non volevano sottomettersi alle leggi pubbliche coattive di un'unica *civitas gentium*, che qui è additata agli uomini con il nome di *repubblica mondiale (Weltrepublik)*. In luogo di quella meta sublime, ma pur sempre sulla linea di una approssimazione coerente ad essa, gli uomini ripiegano, da quella "idea positiva", verso il "surrogato negativo" della confederazione; alla quale, in modo non incoerente, si riferisce il titolo stesso dell'art. 2 (23).

Riflettiamo quindi sull'alternativa kantiana. La scelta fondamentale è tra *foedus gentium*, la nostra confederazione, e *civitas gentium*, stato unitario di tutti i popoli della terra. Ma la *civitas gentium*, per la legge interna della propria natura fenomenica, può spaziare fra gli estremi di un dispotismo universale, detto da Kant *monarchia universale (Universalmonarchie)*, soggetto per le sue stesse dimensioni a dissolversi e a degenerare in anarchia, e magari in barbarie, e di una *repubblica mondiale*, vera meta delle aspirazioni umane (24). In questa, le controversie fra i singoli popoli saranno risolte, come già abbiamo notato, nella cornice istituzionale propria della repubblica, con la sua rigorosa separazione dei poteri e con la rappresentanza politica entro il potere legislativo. Questa stessa sub-alternativa, interna alla soluzione della *civitas gentium*, ritorna nella *Religione entro i limiti della mera ragione*, per analogia con la dinamica interna delle chiese. Anche in quell'opera, ricca di prospettive politiche ardite frammentate alla meditazione sui problemi religiosi, è presente il rischio di una *monarchia universale* dispotica, a fronte della quale Kant pone, pur sempre come idea della ragione, la forma di una *repubblica mondiale* (25). Ma lì, in quell'opera religiosa, Kant arti-

cola meglio quella propensione repubblicana, giungendo alla teorizzazione di una forma di stato mondiale che è la più vicina alla forma di una repubblica federale, pur nell'uso di una terminologia giuridicamente approssimativa. Kant parla infatti, in quell'opera, di un *Völkerbund als Weltrepublik*, che è come dire una confederazione di popoli come repubblica mondiale; e, con formula più analitica, di uno *Staatenverein (Republik freier verbündeter Völker)*, che è come dire una unione di stati come repubblica di liberi popoli confederati (26). In questa formulazione si trova la più precisa e più fondata soluzione kantiana al problema politico e giuridico di una convivenza pacifica dei diversi popoli della terra: si avrebbe in tal modo "un ordine universale democratico di stati democratici", per usare una "formula sintetica" coniata da Norberto Bobbio, il quale torna frequentemente, con il consueto vigore morale, sul valore profetico del pensiero politico kantiano (27). Che la forma repubblicana, per la debolezza della natura fenomenica degli uomini che la guidano, possa a sua volta degenerare in dispotismo, non può certo essere escluso; ma si può sempre ritenere che tale forma conservi tutto il suo valore di idea della ragione, non impossibile ad essere messa in pratica, pur se attraverso realizzazioni parziali o imperfette, sia cioè una *respublica universalis phaenomenon* sulla strada di una *respublica universalis noumenon*, alla quale ultima dobbiamo tendere, come a *focus imaginarius* di ogni nostro sforzo teoretico e pratico. Ciò che la ragion pratica prescrive è possibile agli uomini; sta ad essi studiare i rimedi e contrappesi che evitino il degenerare in dispotismo, come sta ad essi agire nella realizzazione con prudenza politica. Non sembrano, simili difficoltà, contraddizioni interne alla soluzione pensata da Kant.

3. Ma il problema si allarga se noi ci interroghiamo sul futuro dell'umanità, nel qual caso ci troviamo non soltanto nell'ambito della filosofia morale, come finora è avvenuto, ma anche della filosofia della religione e della filosofia della storia.

Già abbiamo notato l'osservazione che si trova nell'art. 1 della *Pace perpetua*, sul vantaggio che ci offre la considerazione

(22) *ZeF*, B 37-38.

(23) *ZeF*, B 38.

(24) *ZeF*, B 63-64, 38.

(25) *Religion*, B 30-31, 182-183.

(26) *Religion*, B 30-31.

(27) N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Torino 1991, XIII.

del rapporto non solo con gli uomini ma in genere con altri esseri intelligibili. Pensare la forma repubblicana ci porta a considerare gli uomini come fini in sé, dotati della dimensione non solo del diritto ma anche della virtù; e dobbiamo ricordare che in Kant dottrina del diritto e dottrina della virtù (sinonimo di *etica* nel suo linguaggio) sono le due parti in cui si divide la dottrina morale. La *Religione entro i limiti della mera ragione* sviluppa, con un gioco di simmetrie, un parallelo tra la nostra partecipazione al mondo del diritto e la nostra partecipazione al mondo della virtù. Nell'un caso e nell'altro, noi abbiamo il dovere di passare da uno *status naturae*, privo di istituzioni, ad uno *status civilis*, nel quale noi diveniamo membri di istituzioni. Accadrà che noi, come soggetti giuridici dovremo entrare in uno *status civilis* giuridico, ovvero in uno stato, e come soggetti etici dovremo entrare in uno *status civilis* etico, ovvero in una chiesa. Lo stato varrà ad eliminare la condizione caratterizzata dall'assenza di un diritto pubblico coattivo (*Rechtslosigkeit*), la chiesa varrà ad eliminare la condizione caratterizzata dall'assenza di costumi etici saldamente espressi in strutture istituzionali (*Sittenlosigkeit*). Lo stato, per raggiungere i suoi fini, si fonderà sulla coazione; la chiesa sulla libertà, ovvero non conoscerà coazione, contraddittoria alla virtù, e quindi si fonderà sull'efficacia dell'insegnamento e dell'esempio. Dovremo essere, per un imperativo categorico della ragion pratica, membri di uno stato e membri di una chiesa, anche se solo l'imperativo di entrare nello stato si presterà a coazione, mentre l'ingresso nella chiesa, coerentemente, resterà libero. Gli uomini si troveranno quindi riuniti in stati e in chiese. In entrambi i casi, sia per i rapporti fra stati sia per i rapporti fra chiese, noi siamo in una condizione che Kant designa come *status naturae*. Ed è imperativo della ragione quello di superare tale insicurezza nei rapporti fra istituzioni omogenee, per giungere progressivamente alla unificazione degli stati tra loro e delle chiese tra loro (28). Kant si rivela qui pensatore eminentemente irenico ed ecumenico. Gli stati e le chiese sono necessari entrambi, ma devono tendere, mercé la nostra azione morale, a divenire sempre più puri e cioè a liberarsi dagli impacci che loro derivano dalla nostra natura fenomenica: gli stati

(28) *Religion*, B 131-134.

dalla costrittività, le chiese dalla superstizione. In tal modo essi dovranno tendere anche alla loro unificazione nei rispettivi ambiti, finché si abbiano una sola repubblica e una sola chiesa, la prima libera da costrizione, la seconda dalla superstizione di forme storiche di culto e di fede. Convinto che il cristianesimo è la più pura delle fedi, Kant pensa che anch'esso sia inevitabilmente gravato dai pesi della fenomenicità, e, per altro verso, che ogni fede storica sia portatrice di valore etico ed espressione della comune vocazione degli uomini alla virtù e all'immortalità.

La virtù esercitata nella vita terrena si troverà, nella vita eterna, unita alla felicità: con Kant diremo che Dio è garante del sommo bene. Fin qui ragioniamo nei termini, ben noti, della *Critica della ragion pratica*, e rispondiamo alla domanda: *che cosa dobbiamo fare?*; anche se insieme troviamo la risposta alla domanda: *che cosa possiamo sperare?* Ma se noi leggiamo gli scritti politici dell'ultimo periodo, e l'opera sulla religione, ci troviamo in una prospettiva arricchita dal problema di quali siano le nostre speranze già su questa terra. Il § 83 della *Critica del Giudizio* trattando del giudizio teleologico, aveva posto come "intento finale" (*Endabsicht*) della natura organica nel suo complesso la cultura; e come "condizione formale" per il raggiungimento di esso la instaurazione di una *società civile* e la sua espansione *cosmopolitica* (29). Così esprimendosi, quell'opera inseriva nel proprio rigore sistematico e terminologico i pensieri del 1784 sulla storia universale. In termini analoghi si esprimono scritti politici successivi alla terza *Critica*: la polemica con Moses Mendelssohn, e lo scritto sul progresso, che è parte del *Confitto delle facoltà* (30). Siamo, come si vede, nell'ambito problematico della *Critica del Giudizio*, e precisamente del giudizio teleologico. Non è convincente, anzi appare stravagante e riduttiva della gravità dell'oggetto, la sussunzione del problema politico sotto l'ambito del giudizio estetico, operata nel nostro secolo da Hannah Arendt con specifico richiamo a Kant (31). L'azione politica si trova invece sotto il congiunto dominio della *ragion pratica* e del *giudizio teleologico*: noi siamo obbligati moralmente

(29) I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, B 393.

(30) *Gemeinspruch*, III; *Streit*, III.

(31) H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago 1982.



alla estensione del repubblicanesimo all'intero pianeta, e possiamo sperare che la specie umana raggiunga la finalità alla quale chiari segni prognostici là rivelano destinata: e se Kant poté annoverare fra tali segni l'entusiasmo per gli ideali della rivoluzione francese, noi potremmo oggi menzionare la sensibilità per i diritti umani e per il loro rispetto in ogni parte della terra. Del raggiungimento di quella finalità possiamo, kantianamente, tenere per garante la provvidenza, che spinge gli uomini — come spingerebbe diavoli intelligenti — agendo attraverso il meccanicismo delle loro inclinazioni fenomeniche e della loro ricerca di sicurezza. Del resto, così si esprime Kant nella *Pace perpetua*, traducendo nei limiti della ragione il detto evangelico che leggiamo in Matteo, 6,33: "Mirate anzitutto al regno della ragion pura pratica e alla sua giustizia, e il vostro fine (il beneficio della pace perpetua) si aggiungerà da sé" (32). In questo nostro mondo, noi uomini, le generazioni che verranno dopo di noi, potremo aspettarci — non ci è dato sapere quando — un ordinamento giuridico cosmopolitico. Possiamo sperare in una pace repubblicana sull'intero pianeta, ovvero in un progresso del genere umano quanto alla legalità, che è il rispetto esteriore della altrui libertà.

Ma un'altra domanda si aggiunge: possiamo anche sperare che gli uomini siano più virtuosi, benevoli l'uno verso l'altro, e preoccupati della altrui felicità? Nei suoi scritti più tardi, Kant si è anche abbandonato a una tale speranza. Richiamando espressioni religiose scaturite dall'*Apocalisse* (20,1-6) e dai testi neotestamentari in genere, Kant usa l'espressione *chiliasmo*, in un breve inciso nello scritto sul progresso, e più ampiamente nell'opera sulla religione. Chiliasmo, alludendo al regno millenario di Cristo e dei beati sulla terra prima del giudizio universale, di cui parla l'*Apocalisse*, diviene nel linguaggio kantiano una prospettiva di filosofia della storia, ed è di duplice natura. C'è un chiliasmo filosofico, variante debole, che prevede l'instaurarsi di un ordinamento giuridico cosmopolitico, repubblica mondiale, nei termini della speranza kantiana argomentata, come abbiamo visto, negli scritti politici. Ma c'è anche un *chiliasmo teologico*, variante forte, e diretta filiazione della speranza apocalittica, che

(32) *ZeF*, B 90.

prevede per gli uomini uno stato divino o etico già su questa terra: regno della virtù, e in certa misura anche della felicità, per l'influenza di una universale benevolenza reciproca (33). Il sommo bene già avviato su questa terra, come Kant, in un ardito sogno della sua irrequieta vecchiaia, è quasi giunto a sperare. Il capitolo III dell'opera sulla religione, dal promettente titolo "La vittoria del buon principio sul cattivo e la fondazione di un regno di Dio sulla terra", in talune meditazioni è vicino a questa speranza, e giunge fino a vedere, "in qualche luogo", "il principio del passaggio progressivo (...) ad uno stato etico (divino) sulla terra", interpretando in tal modo l'espressione evangelica "il regno di Dio è giunto a noi" (Mt 12, 28) (34). Così giunge ad esprimersi Kant, in una formulazione di chiliasmo teologico: "Tale è dunque l'operazione non vista da occhi umani, ma sempre progrediente, che compie il buon principio, costituire a sé nel genere umano come in comunità sottomessa alle leggi della virtù — una potenza ed un regno, il quale affermi la vittoria sul male ed assicuri al mondo, sotto il suo dominio, una pace perpetua" (35).

Ma il senso kantiano della finitezza riprende subito il sopravvento, e Kant torna di lì a poco sul tema, ed interpreta lo stesso passo dell'*Apocalisse* e il chiliasmo nel "giusto senso simbolico", richiamo a sentirci sempre, "in ogni momento", preparati al regno di Dio, "cittadini eletti di uno stato divino (etico)". "Perché, vedete, il regno di Dio è dentro di voi", secondo che Kant cita da Luca (17, 21-22) (36). E in tal modo è da intendere la speranza di Kant; non precorrimo del sogno marxistico, infranto nei nostri anni, di una palingenesi antropologica, ma fondata speranza, scaturente dall'esercizio della nostra facoltà giudicativa dei segni dei tempi, di un ordinamento giuridico cosmopolitico che assicuri nel mondo il bene di una pace non dispotica bensì repubblicana. Pur se con diverse possibilità di successo, le tendenze alla *respublica noumenon* ed alla *ecclesia noumenon* si affiancheranno, e forse alla *respublica universalis* si aggiungerà la *ecclesia universalis* — così Kant ha sperato, ed è anche qui

(33) *Streit*, A 135; *Religion*, B 30-31.

(34) *Religion*, B 181.

(35) *Religion*, B 182.

(36) *Religion*, B 205-206.



l'attualità del suo pensiero —; ma non potrà accadere che la comunità dei giusti sia “coronata di felicità già qui sulla terra”, e divenga con ciò, per esprimerci in termini teologici, *ecclesia triumphans* (37). *Respublica* ed *ecclesia* si libereranno dagli impacci fenomenici soltanto nella vita ultraterrena, ove dominerà la legge della virtù, che porterà con sé la felicità: ἵνα ἡ ὁ θεὸς πάντα ἐν πάσιν, “affinché Dio sia tutto in tutti”; come Kant scrive più volte, citando l'apostolo Paolo (1 Cor 15, 28) (38). Soltanto allora, *respublica noumenon* sarà anche *ecclesia noumenon*, e nel realizzato *regno dei fini* non ci sarà più differenza fra interno ed esterno, fra virtù e legalità, e una medesima luce sarà “ugualmente sfolgorante per tutto il mondo” (39).

---

(37) *Religion*, B 203.

(38) *Religion*, B 179, 204.

(39) *Religion*, B 204.