

Laura Tundo

## LIBERTÀ E AGIRE POLITICO. A PARTIRE DA KANT

1. Questa riflessione muove dal convincimento dello stretto e imprescindibile rapporto che lega l'agire dell'uomo nella società-storia e la formazione della norma vincolante quell'agire.

La norma, il vincolo etico, sorgono, infatti, anzitutto nei modelli di comportamento che si formano in una comunità, in ordine ai fini della comunità stessa; nel convenire da parte di individui e di gruppi sociali su usi, costumi, consuetudini e in seguito sulla loro interiorizzazione in forma di principi; nel riconoscerli come guide per l'agire nella vita associata, nell'assumerli e praticarli non come occasionali fattori di utilità, in senso lato, bensì come insieme delle regole, o delle rappresentazioni dei valori condivisi, che s'intendono mettere al centro della vita individuale e sociale; come convincimenti che hanno acquisito validità dall'esperienza storica della persona della sua dignità, dei suoi diritti. Una validità che non esprime se non un'intima, interiore, esigenza rielaborata dalla coscienza personale in forma di adesione a idee-valore, a principi ai quali ispirare, da una parte, la convivenza sociale e politica e dall'altra la continua propria formazione umana. La tensione cioè verso il compimento di quel fine inscritto nella stessa natura dell'uomo, mai raggiunto interamente, seppure conseguito parzialmente, ch'è la sua stessa umanità/moralità, i cui contorni non si delineano se non nella storia. Perché, come con identica espressione dicono Aristotele nell'*Etica a Nicomaco* e Kant nella

*Metafisica dei costumi*, l'uomo non nasce come essere morale, ma possiede la disposizione a diventarlo.

Questo spiega sia il ruolo che tutte le scienze dell'uomo giocano all'interno della ricerca delle regole morali, sia anche la trasformazione-evoluzione di quelle regole.

La ragione pratica e la sua attitudine normativa non possono perciò essere concepite se non entro le stesse coordinate socio-storiche nelle quali si forma il soggetto morale, come soggetto in crescita nella moralità, prospetticamente aperto a una esperienza del mondo, nelle cui specifiche condizioni culturali e sociali anche i valori modificano il loro impatto e la loro portata. Certo, la realtà sociale e storica, così come quella fisico-biologica, sono ancora altra cosa dalla realtà morale: le prime sembrano costituirsi quali premesse necessarie, precondizioni fattuali della seconda, che ha invece carattere valutativo e normativo. La realtà morale si forma in un processo che è certamente razionale ma non solo, in quel processo la coscienza umana libera filtra e rielabora tutti i fattori di condizionamento storico-fattuale e ne trae convincimenti valoriali e normativi. Per questa via la persona diventa centro di iniziative, di finalità e di determinazione della volontà.

In questa direzione è innegabile come la riflessione morale kantiana abbia consentito di fare importanti passi avanti. Tuttavia, la crisi del modello moderno di razionalità, il depotenziamento di quel modello rispetto alle idee di *verità* e di *fondazione*, la sua incapacità di indicare in modo convincente un nuovo possibile finalismo hanno ormai, rispetto a Kant, revocato in dubbio, per citare solo due degli aspetti coinvolti, la fondazione aprioristica della morale vista esclusivamente ormai come fattore di irrigidimento del quadro normativo e la severa posizione antieudemonistica, che espunge il vasto e pur fecondo ambito della sensibilità dalla moralità, considerandolo, in quanto patologicamente inficiato, come inadatto e incapace a produrre valori morali.

Ma in questo, che è stato da più parti definito contesto post-metafisico, non pochi pensatori continuano a guardare a Kant come a una fonte fertile di sviluppi, a partire sia dal suo principio formale di fondazione della norma, – un principio che si è poi visto non essere privo di contenuti – sia dalle idee regolative che offrono la possibilità di misurare alcuni concreti contenuti sul pianto etico-giuridico e politico e, a un tempo, di rivalutare "l'utilità" di disporre di un *a priori* gnoseologico ed etico sul tipo di quello kantiano, come

fanno ad esempio Apel e Habermas nel programma di una fondazione razionale dei principi dell'agire e di una norma procedurale discorsiva.

Qui vogliamo prendere le mosse dal ruolo svolto dal principio di *libertà* così come Kant lo sviluppa, con ampiezza di respiro e di articolazione, come notarono già i suoi contemporanei. Un'ampiezza che ci riporta immediatamente all'antinomia della doppia lettura dell'uomo, che è, per un verso, soggetto appartenente all'ordine della natura, alla necessità e alla causalità cui tutti gli enti di natura sono assoggettati, ma che, per altro verso, è soggetto appartenente all'ordine della libertà, ovvero della moralità. Lo stesso principio di libertà, assunto a fondamento dell'etica e della politica (per quanto debole sia la fondazione kantiana della politica) che consente a Kant di giungere alla formulazione di una concezione della cittadinanza che ha connotato la modernità e ancora oggi è presente nel dibattito su quale forma di cittadinanza risulti più adeguata alle sfide del nostro tempo.

Come non solo gli studiosi di Kant sanno, dopo l'impegno fondativo dispiegato nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Critica della ragion pratica* emerge la preoccupazione di applicare i principi della moralità ad ambiti specifici, indicando alcuni contenuti che vengono a dare corpo concreto e ad animare la *forma* della moralità. E come, forse un po' tardivamente, si tende sempre più a riconoscere, dall'*Idee* al *Mutmaßlicher* al *Gemeinspruch* alla *Religion* allo *Zum ewigen Frieden* alla *Metaphysik der Sitten*, la moralità non esprime più solo l'imperativa indicazione di un precetto formale, né ribadisce una volta di più soltanto il dovere in sé, ma procede anzitutto a mostrare, nella forma di idee regolative i cui oggetti, si sa, hanno realtà esclusivamente pratica, quali obiettivi è dovere dell'uomo perseguire per crescere nella moralità. Procedo cioè a costruire un ordine razionale che non solo non evade dalla storia né dalla società politica, ma che si fa orizzonte e prospettiva, termine di riferimento e di confronto per gli istituti storici del diritto e per individuare i contenuti universali della moralità che devono realizzarsi nella storia e come storia.

Non ignoriamo a questo proposito le critiche, già quasi contemporanee a Kant, di chi negava che il diritto positivo potesse essere dedotto da quello razionale giusnaturalistico e privilegiava il diritto cosiddetto provvisorio grazie al quale ogni istituto, dalla schiavitù al

maggiorasco, si trova legittimato in virtù della sua semplice esistenza storico-fattuale. L'idea kantiana del diritto, tuttavia, è pervasa di dover essere, e, pur in quello che di tradizione e di conservazione c'è al suo interno, essa è percorsa dalla volontà di prospettare orizzonti nuovi. Ed è proprio la concezione della storia come di un progresso nel diritto, nella fissazione di norme giuridiche universalmente valide, che dà un senso di avanzamento alla storia stessa. La storia anzi, riassumendo al suo interno il sociale e il politico diventa come dice Cohen «l'ambito complessivo di tutto l'etico» nel quale, possiamo dire, gli ideali regolativi in quanto orientamenti per la pratica, devono tradursi in azione trasformatrice del mondo storico umano, nel terreno d'incontro fra morale e politica.

2. Ma venendo a guardare più da vicino lo sviluppo dell'idea di libertà troviamo che nella *Prefazione della Critica della ragion pratica* Kant aveva presentato la libertà come la «pietra d'inciampo di tutti gli empiristi, ma anche la chiave dei principi pratici supremi per i moralisti critici, che per mezzo di essa comprendono di dovere necessariamente procedere in modo razionale»<sup>1</sup>, che qui sta per 'seguendo principi di ragione indipendenti dall'esperienza'. Ancora in questa sede richiama la definizione trascendentale che della libertà aveva dato nella prima *Critica* come idea pura che non contiene nulla di derivato dall'esperienza, come indipendenza del volere dal meccanismo causale naturale e capacità di determinarsi per via esclusivamente razionale<sup>2</sup>, si accinge a chiarire la diversa e più ardua realtà del concetto pratico di libertà, che Kant considerava la «chiave di volta dell'intero edificio».

Dal concetto negativo della libertà trascendentale, nella seconda *Critica* Kant si avvia quindi verso la libertà nel pratico. Questo passaggio, ovvero questa congiunzione, della libertà trascendentale con la libertà pratica assicurata dalla legge morale – spiega – sarebbe impossibile se l'uomo stesso, nella sua unitaria complessità di *animal ra-*

<sup>1</sup> I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede, Werke*, Bd. 6, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, p. 112; tr. it. a c. di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1993, p. 45.

<sup>2</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft, Werke*, cit., Bd. 4, Zw.T., pp. 492-494; tr. it., di G. Gentile e L.L. Radice, Roma-Bari 1989, t. II, p. 434-445.

tionale, non fosse rappresentato, riguardo alla prima forma di libertà, come fenomeno nella coscienza empirica, e riguardo alla seconda forma, la libertà pratica, come essere in sé, nella coscienza pura. Il concetto della *libertà pratica* è assunto come «idea della ragione speculativa», un puro concetto razionale che non vale come principio costitutivo, bensì solo come principio regolativo, di cui il soggetto conosce *a priori* la possibilità. Una possibilità che manifesta la propria *realtà* solo nella *prassi*, attraverso la legge morale la cui possibilità di conoscenza per l'uomo sta nella sua stessa libertà. Questa è cioè condizione della legge morale e della sua intelligenza per l'uomo. E qui, dove il discorso sembra avvatarsi in circolo e per sgombrare il campo da accuse di incoerenza, Kant si sforza di esplicitare il rapporto che intercorre fra libertà e legge morale legandole a doppio filo: la libertà è definita *ratio essendi* della legge morale e questa, a sua volta è *ratio cognoscendi* della libertà. La legge morale, infatti, è pensata dalla nostra ragione e questo ci autorizza ad ammettere la libertà del volere come dato originario e imprescindibile. In assenza di libertà l'uomo non potrebbe mai scorgere in sé la legge morale e nessuna dottrina morale potrebbe darsi fuori di quel presupposto.

Come si comprende, libertà e legge pratica incondizionata non solo rinviano reciprocamente una all'altra, ma la loro portata non si coglie se non in questo reciproco illuminarsi.

Se dunque nella prima *Critica* non sono i principi, bensì solo la pura intuizione sensibile, a costituirsi come il dato originario della conoscenza *a priori*, nella seconda, invece, la legge morale determina *positivamente* un puro mondo intelligibile e non spiegabile né a partire dal mondo sensibile né dall'uso teoretico della nostra ragione; ciò che sottolinea ancora una volta la discontinuità, anche proprio di procedimento, fra le due *Critiche*. Ma ancora nell'*Analitica* della *Critica della ragion pratica*, ponendosi la domanda da dove si origina la nostra conoscenza di quello che chiama l'incondizionatamente pratico<sup>3</sup>, Kant spiega che la coscienza della legge pratica fondamentale non può derivare da quella della libertà, di quest'ultima infatti noi non possediamo coscienza immediata, essendo il suo primo concetto negativo, né possiamo inferirla dall'esperienza, poiché quest'ultima ci presenta soltanto la legge dei fenomeni, il meccanismo della natura il quale è l'esatto opposto della libertà. La coscienza della legge morale si impone invece per se stessa, per prima e *a priori*,

<sup>3</sup> Cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., pp. 138-140; tr. it. cit., pp. 83-85.

rale si impone invece per se stessa, per prima e *a priori*, senza fondarsi a sua volta su alcuna intuizione né pura né empirica.

Fondamento allora dell'origine, non tanto della legge morale in sé, quanto della coscienza nell'uomo di quella legge incondizionata, è per Kant il «*Faktum der Vernunft*»<sup>4</sup>. La coscienza dell'incondizionata legge morale è un *fatto* che si impone per se stesso come una proposizione sintetica *a priori*<sup>5</sup>; è una immediata, indeducibile realtà della ragione, sia nel senso della presenza, del reale darsi della moralità nella ragione pura pratica, sia nel senso della totale indipendenza della legge morale da qualsivoglia interferenza della sensibilità e dell'esperienza.

Ora questo «*Faktum der Vernunft*» resta uno dei punti che più resistono al nostro bisogno di comprendere la presenza nella coscienza del soggetto di un principio fondativo della legge morale. Quello che possiamo dire è che Kant lo intende come qualcosa di non ulteriormente motivabile, una sorta di autoriflessione della ragione pratica che trova in sé un ultimo e stabile principio sia del proprio uso, sia dell'agire morale. Che cioè l'uomo non solo è libero di per sé, ma che in sé come essere libero trova la legge morale. Naturalmente non mancano qui interrogativi inevasi che rimandano a un segno, una traccia di ulteriorità, gli stessi sollevati dal concetto di coscienza, dalla sua pensata autonomia, dal suo carattere di sé come un 'fuori' paradossalmente interno al pensiero che caratterizza il problema della coscienza come un problema squisitamente «noumenico»<sup>6</sup>.

Torniamo però alla legge morale. Individuata l'origine dell'intelligenza di essa da parte del soggetto, Kant introduce il principio dell'*autonomia* con il quale si compie il passo dal concetto negativo di libertà a quello positivo della libertà pratica come legislazione autonoma della ragione pura pratica. Dove la libertà si precisa come autonomia del soggetto, come autodeterminazione della sua volontà. Come volontà, libera da qualsivoglia determinazione esterna, che si dà essa stessa la propria legislazione. La legge morale è dunque un imperativo assertoriamente pratico che comanda categoricamente, proprio in forza della sua incondizionatezza, e questo comando che la ragione e la sua legge esercitano sulla volontà è – come si sa – il dove-

<sup>4</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 141-143; tr. it. *Ivi*, pp. 87-88.

<sup>5</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 144; tr. it. *Ivi*, pp. 89.

<sup>6</sup> Sul tema si veda l'interessante lavoro di F. DESIDERI, *L'ascolto della coscienza*, Milano 1998.

re. Ma quella stessa legge morale di cui abbiamo certezza pratica prefigura un progetto di legislazione di un possibile universo del quale chi è soggetto morale *deve assumersi la responsabilità*. «Noi – dice Kant – siamo membri legislatori di un regno morale, possibile in virtù della libertà, che la ragione pratica ci presenta perché lo rispettiamo». «Dovere e responsabilità – prosegue – sono le sole qualificazioni che dobbiamo dare al nostro rapporto con la legge morale»<sup>7</sup>.

La libertà del soggetto si realizza allora attraverso l'assenza di interferenze naturali e sensibili, ma poi essenzialmente attraverso l'autonomia della sua volontà, l'attività con la quale quel soggetto si dà la legge morale, il cui primo comando è di agire in modo da essere origine assoluta della propria norma. Si tratta perciò di obbedire solo a quel comando, che provenendo dallo stesso soggetto razionale coincide con la sua libertà.

Qui la libertà mostra tutta la sua ampiezza, maggiore forse anche di quella della legge morale, come sarà più chiaro nella *Religion* dove la libertà coinciderà con la possibilità di fare anche il male, scegliendo cioè in base a una massima valida solo per sé e non in base alla propria responsabilità universale, anche opponendosi cioè alla legge morale.

Su questo concetto di autonomia nel pratico, di una volontà che si autodetermina, tornerò considerandolo la base analogica su cui Kant costruisce la libertà politica. Mi pare, intanto, che si possa accogliere senza riserve la valutazione che vede in esso uno degli apporti più originali espressi in campo pratico dal pensiero moderno. Quello che Hegel riconoscerà esplicitamente come suo debito speculativo, quando affermerà che il principio della soggettività e dell'autonomia del volere proclamata da Kant costituisce «l'ultima cima» che restava da conquistare da parte del pensiero. Certo, la questione della libertà risponde a una struttura dottrinale complessa, che troverà più tardi nella *Metafisica dei costumi* e nella *Religione entro i limiti della sola ragione* fattori di integrazione a favore dell'*arbitrium* e di quell'«essere attivo nel mondo» che è l'uomo. In particolare la riflessione sulla libertà entro la comunità politica prende in Kant un rilievo notevole proprio – come accennavo – a partire dalla libertà nel pratico, dalla volontà autolegislatrice, che trova applicazione anche nel

---

<sup>7</sup> Cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., pp. 236-238; tr. it. cit., pp. 179-181.

politico, dove sviluppa i contenuti di una morale in concreto proprio attraverso l'autolegislazione giuridica.

E passando a guardare più da vicino il contesto politico incontriamo ancora il principio di libertà, come essenza della morale e del diritto, che viene assunto, nel breve scritto della *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung* come unico imprescindibile ausilio per consentire agli uomini il passaggio dalla condizione di minorità a quella di soggetto adulto, in grado di servirsi in autonomia della propria capacità di orientamento. Ma poi ancora come allontanamento da ogni autorità esterna all'individuo ed esercizio dell'arbitrio individuale; come libertà che si esercita «operando secondo i propri concetti nella ricerca del proprio bene e non diventando mai mezzo per l'arbitrio di un altro».

Oltre ad esprimersi come volontà autonoma nella facoltà legislatrice la libertà dell'uomo si esprime come libero arbitrio nella facoltà della scelta, quella cioè di darsi le massime; come si accennava, nella *Religion* l'uomo si presenta, infatti, come dotato della facoltà di allontanarsi con le proprie massime dalla legge morale, di opporsi al suo primato, di *invertire i moventi*. Questo esercizio del libero arbitrio contro la legge morale, respingendola e agendo in modo antimorale, attesta in sommo grado che l'uomo è un essere capace di imputazione, ovvero giuridicamente responsabile delle proprie azioni<sup>8</sup>.

Ma è entro il contesto della convivenza che l'estensione illimitata dell'arbitrio di ciascuno provoca i più grossi problemi e diventa fonte di conflitto. E, proprio per stabilire precisi argini a questo arbitrio illimitato di ciascuno, Kant procede all'elaborazione della dottrina del

---

<sup>8</sup> Entro la teorizzazione morale kantiana la responsabilità caratterizza, dunque, profondamente il soggetto, in quanto individuo libero, anche se questo carattere non si trova sempre tematizzato. Come si è visto, c'è anzitutto la responsabilità derivante dall'essere legislatori di un regno morale che dobbiamo rispettare; c'è poi la responsabilità come imputabilità, prevalente negli scritti di fine secolo in cui è più forte la preoccupazione giuridica. Le diverse accezioni della responsabilità, quella giuridica che ci vieta comportamenti non conformi alla legge e si concentra su chi è causa dell'azione, senza entrare nel merito del convincimento o della partecipazione, quella morale, che invece mette al centro proprio il convincimento libero e l'azione conseguente conferendo alla norma una valenza positiva, e quella psicologica, infine, che richiama la coscienza della propria identità scandita nel tempo, sono in Kant compresenti e coprono ambiti diversi dell'agire umano, in cui l'aspetto della legalità, pur necessario, non esaurisce certamente la risposta circa il fine, circa la portata morale e politica dell'agire.



diritto, la quale riguarda precisamente la relazione dell'arbitrio di uno con quello altrui, secondo una legge universale. Nel *Gemeinspruch* e nella I<sup>a</sup> sezione della *Metaphysik der Sitten* la libertà politica è la libertà dell'individuo di ricercare la propria idea di felicità, senza però ostacolare l'analoga ricerca da parte degli altri, secondo una legge universale<sup>9</sup>.

La libertà politica è quindi tutta contenuta *in positivo* nella *compossibilità*, nella reciprocità giuridica, garantita per tutti i membri di una comunità da un sistema pubblico e formale di norme, di ricercare la propria autorealizzazione e con essa la propria felicità; e in negativo nella eguale limitazione alle pretese di ciascuno, cosa che solo il diritto può fare attraverso la Costituzione civile. Il diritto ha infatti il peculiare carattere di regolatore della universale libertà umana, nonché di base obbligatoria della convivenza. Ma esso fornisce anche a ciascuno la suprema garanzia e tutela sulla base di un'altra *idea regolativa*, quella del contratto sociale che vincola tutti i membri che entrano a costituire una comunità e li sottopone in misura eguale alla cogenza delle leggi che essi stessi decidono di darsi, dichiarandoli proprio per questo cittadini. Analogamente a ciò che accade per la moralità, anche qui essi sono membri legislatori di una comunità politica possibile anzitutto in forza della libertà. E quando Kant aveva parlato del dovere di perseguire il fine della società civile, egli intendeva il dovere «come suprema condizione formale di tutti gli altri doveri esterni» di perseguire il diritto degli uomini attraverso leggi pubbliche coattive, con le quali ciascuno abbia garanzia e sicurezza di ciò che gli è proprio.

«I membri di una tale società, vale a dire di uno stato, riuniti per la legislazione – afferma Kant nella *Rechtslehre* – si chiamano cittadini dello stato» e gli attributi giuridici inseparabili dalla loro natura di cittadini sono: la *libertà* di ogni associato in quanto uomo, l'*eguaglianza* di tutti in quanto sudditi di una comune legislazione e l'*indipendenza* dall'arbitrio di qualsiasi altra persona, *dovuta* alla qualità naturale di non essere né donna né bambino, bensì maschio adulto, e alla qualità economico-giuridica di essere padrone di sé, *sui iuris*. Come nella tradizione liberale che parte da Locke e si ritrova nelle costituzioni scritte

---

<sup>9</sup> Cfr. I. KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Werke, cit., Bd 7, pp. 145-146; tr. it. *Stato di diritto e società civile* (in seguito SD), a c. di N. Merker, Roma 1995, pp. 154-155.

degli Stati americani, così come nella prima Costituzione promulgata nella Francia rivoluzionaria nel 1791, Kant utilizza il principio dell'*indipendenza*, intesa come autonomia della volontà del soggetto rispetto ai modi con cui provvede al proprio sostentamento, cioè rispetto alla sua proprietà, per selezionare attraverso il censo la fascia degli elettori e dunque dei destinatari del potere di «organizzare lo stato e cooperare a introdurre certe leggi». Conseguenza proprio da ciò la distinzione dei cittadini in *attivi* e *passivi*, «quantunque – dice Kant – il concetto di cittadino passivo sembra essere in contraddizione con quello di cittadino in generale»<sup>10</sup>. Tuttavia, nonostante l'esclusione delle donne e alcuni distinguo che vengono introdotti e sui quali non è questo il luogo per soffermarci, Kant lascia aperta la possibilità di passare dalla cittadinanza passiva a quella attiva facendo leva sul merito e sul lavoro individuali. «Ogni membro del corpo comune, dice nel *Gemeinspruch*, deve poter pervenire in esso ad ogni grado di posizione sociale al quale possono elevarlo il suo talento, la sua operosità e la sua fortuna e senza che in ciò lo possano ostacolare gli altri sudditi che invocano prerogative ereditarie [...] per tenere perpetuamente soggetti a sé lui e i suoi discendenti»<sup>11</sup>.

In più occasioni egli afferma inoltre che il contratto originario, in quanto idea della ragione avente realtà pratica, obbliga coloro che legiferano, a fare leggi «come se queste avessero potuto derivare dalla volontà comune di tutto un popolo», ovvero, come se tutti i membri dello stato che ad esse devono obbedire, tutti, perciò anche i servi – come precisa –, abbiano dato il loro assenso alle leggi emanate. Affermazione che si lega all'altra che proprio il deliberare sopra se stessi, cioè il consenso o il comune riconoscersi nella volontà legislatrice – su cui il Rousseau del *Contrat social* aveva fondato la piena sovranità e identificato con la giustizia – sia «la pietra di paragone della legittimità di ogni e qualsiasi legge pubblica» nonché, anche per Kant, la vera garanzia della giustizia (un punto nel contesto kantiano non privo di problematicità a causa della sua esclusiva connotazione formale-giuridica).

Dall'intero modello del *Republikanism* emerge anzitutto come sia venuto trasformandosi il senso e la portata dell'idea di sovranità, che

<sup>10</sup> I. KANT, *Die Methaphysik der Sitten, Werke*, cit., Bd 7, pp. 432-433; tr. it. a c. di G. Vidari, riveduta da N. Merker, Bari 1970, p. 143.

<sup>11</sup> I. KANT, *Über den Gemeinspruch...*, cit., p. 149; tr. it. in *SD*, cit., p. 156.

non si manifesta né come semplice trasferimento verticale del potere dall'alto verso il basso, e neppure come riequilibrio fra poteri, bensì in modo originario, come *autolegislazione*. Attraverso il contratto sociale nasce una nuova sovranità testimoniata dalla trasformazione da *sudditi del sovrano a cittadini* ovvero a *sudditi di una legge* uguale per tutti che promana dai cittadini stessi, nasce cioè un potere legittimato in modo diverso, legittimato dalla procedura dell'approvazione<sup>12</sup>, la procedura che registra il consenso di tutti (almeno in via tendenziale) e che diventa, mi pare, più stringente nella formulazione data nelle pagine della *Pace perpetua* con il consenso richiesto a tutti, superando la distinzione attivi-passivi, prima di iniziare la guerra<sup>13</sup>. Questa nuova procedura implica dunque il necessario riconoscimento reciproco fra associati nella società civile, dove ciascuno è uguale all'altro nel diritto. E fin qui sarebbe legittimo notare come in questo approdo, che si rivelerà peraltro di importanza e di portata straordinarie sul piano etico e su quello giuridico, Kant non faccia se non raccogliere e sistemare in un modello teorico gli esiti di una lunga tensione, che nei due momenti rivoluzionari a lui vicini ha già raggiunto sul piano storico quei risultati, con il quadro dei diritti rivendicati nella *Dichiarazione d'Indipendenza* delle colonie americane del '76 e con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* dell'89. Ancora una volta è dalla storia, dall'esperienza storica concreta che s'impone il vincolo etico e giuridico dell'uguaglianza nel diritto. Ma, quello che ci importa sottolineare è che Kant acquisisce e trascende il risultato storico dal momento che il *dovere* di perseguire il diritto degli uomini attraverso la Costituzione interna non esaurisce affatto i doveri che possiamo chiamare politici. In stretta analogia con questo primo passo del diritto statale interno, dove l'autolegislazione dei cittadini appare analogata sull'autolegislazione dei soggetti morali, Kant delinea i passi successivi: il diritto internazionale e il diritto cosmopolitico. In questa ascesa del diritto la concezione della cittadinanza tende a divenire cosmopolitica, universale. Senza mai indebolire i diritti né delegittimare

---

<sup>12</sup> «La teoria del contratto sociale genera le ragioni dell'obbligo politico (la risposta accettabile alla domanda ... perché ubbidire?). In termini più astratti si può sostenere che la congiunzione della tesi sui diritti, della tesi sul valore della scelta individuale e della tesi sul contratto sociale come scelta collettiva genera una prima versione della cittadinanza», S. VECA, *Cittadinanza*, Milano 1990, p. 24.

<sup>13</sup> Cfr. I. KANT, *Zum ewigen Frieden, Werke*, cit., Bd 9, pp. 204-208; tr. it. in *SD*, cit., primo art. definitivo, p. 181-183.

o depotenziare i doveri di ciascuno verso la comunità civile di cui è parte, l'impostazione kantiana non consente al singolo membro di uno stato di considerare la propria ristretta comunità come *l'orizzonte esclusivo della sua vita né della sua politicità*. In un passo molto significativo della *Metafisica dei costumi* Kant scrive: «È un dovere verso se stessi e verso gli altri non *isolarsi*, non dimenticare che il circolo delle perfezioni etiche che uno traccia intorno a se stesso va considerato come parte di un circolo più grande che abbraccia tutto, vale a dire il circolo dei sentimenti cosmopolitici»<sup>14</sup>.

In una fase storica, come quella moderna, in cui si affacciano sulla scena gli stati nazionali, le prime forme, talora soltanto incoative, della loro organizzazione democratica, la coscienza dell'appartenenza nazionale, il principio della autodeterminazione politica seguito da quello di non interferenza, in Kant l'idea di cittadinanza nasce insieme a quella di stato nazionale, ma non le rimane legata in modo esclusivo. Se pure, il concetto kantiano è alla radice dell'idea moderna che identifica la cittadinanza con lo *status* riconosciuto di un suddito della legge entro un corpo sociale organizzato, che è quello dello stato-nazione, egli però va ben oltre l'idea in senso lato illuministica che cristallizza la cittadinanza nello stato. La concepisce come relativa a soggetti morali aventi volontà autonoma, cioè libera in ordine alla produzione di leggi che regolino e tutelino le libertà degli individui e i loro diritti all'interno di un determinato sistema giuridico e politico; esso, non dimentichiamolo, è chiamato ad essere giusto (cioè a tener conto di tutti). Ma in quel sistema, nel quale il singolo individuo – come dice Habermas cogliendo pienamente l'intenzione kantiana – può riflessivamente avvalersi di tutti i diritti per modificare i contenuti della propria condizione giuridica<sup>15</sup>, il singolo individuo non deve rimanere rinchiuso. La cittadinanza è infatti ordinata a seguire lo sviluppo e le più ampie applicazioni dell'idea di diritto sul piano internazionale e su quello cosmopolitico, ma anche a seguire il dovere che è dei soggetti morali, individui e stati, di operare attivamente per giungere a queste forme più alte del diritto<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> I. KANT, *Die Methaphysik der Sitten, Werke*, cit., Bd 7, p. 613; tr. it. cit., p. 351.

<sup>15</sup> J. HABERMAS, *Morale diritto politica*, tr. it. di L. Ceppa, Torino 1992, p. 133.

<sup>16</sup> Il postulato che sta a fondamento del progetto stesso di pace perpetua obbliga tutti gli uomini a entrare in una Costituzione civile «che sia conforme al diritto pubblico» al «diritto internazionale» e al «diritto cosmopolitico in quanto uomini e Stati che stanno tra loro in un rapporto esterno di influenza reciproca devono essere considerati

Per Kant, insomma, un diritto che non tenda a divenire cosmopolitico e si attesti solo entro l'individualità degli stati, semplicemente rinuncia a tendere al suo compimento, dunque rinuncia alla sua pienezza. Il diritto deve superare gli individui, e gli stati perché come nello *status naturae*, all'assenza di limiti all'arbitrio del più forte fra gli individui occorre rispondere con norme giuridiche cogenti per tutti in eguale misura, allo stesso modo, all'assenza di limiti all'arbitrio dei singoli stati, e del più forte fra di essi, occorre rispondere con un uso legale, dunque eguale e controllato, della coazione. Ma poi solo il diritto cosmopolitico può essere lo strumento per eliminare la guerra, che costituisce la condizione potenziale e permanente fra stati, e per sviluppare le migliori disposizioni morali della specie umana. Quel «circolo dei sentimenti cosmopolitici», di cui si diceva, deve essere inteso, più che finalizzato alla felicità del mondo, come il *dovere di coltivare i mezzi che vi conducono indirettamente*.

Il diritto cosmopolitico è dunque orientato alla pace. Per perseguirla, gli individui e gli stati, nella loro qualità di soggetti morali hanno la consegna del *dovere*. La natura spinge anch'essa in questa direzione: la conclusa sfericità della terra, alla quale – dice Kant – nessun uomo ha più diritto di un altro e dove tutti sono costretti a convivere, sembra fatta apposta per obbligarli alla pratica della *allgemeine Hospitalität*.

La cittadinanza kantiana, allora in quanto relazione politica, cioè profondamente pratica, che lega ogni uomo prima alla comunità civile nazionale, poi a quella mondiale, possiede un dinamismo, – lo stesso dell'idea regolativa – che la proietta verso una estensione universale. Né Kant si presta al rischio di offendere, con sommarie omologazioni, lo specifico di ogni comunità. L'idea di una fusione degli stati viene accantonata a favore di un'alleanza, di un loro permanente congresso degli stati. Kant si rende subito conto che uno stato universale avrebbe messo a rischio il pluralismo delle libertà. L'uomo, la persona libera, deve anzitutto poter convivere con le altre persone libere. Ed è qui che interviene il sentimento morale del rispetto, che ciascuno in forza della propria dignità di fine in sé esige dagli altri. Il rispetto, come modalità di rapporto squisitamente morale, ma allo stesso tempo soggettiva, è una disposizione ancora una volta colta in

---

cittadini di uno stato umano universale». – Primo art. definitivo di *Zum ewigen Frieden*, (*Werke*, cit., Bd 9, pp. 204-208; tr. it. in *SD*, cit., p. 181-183).

negativo come un porsi a distanza per lasciare il giusto spazio di espansione alla libertà dell'altro. Analogico con il primo dovere del diritto che impone di non danneggiare alcuno in ciò che gli è proprio, il rispetto impone di riconoscere gli spazi di esercizio del mio e del tuo. Si iscrive cioè entro l'antagonismo delle libertà, lo stesso che anima la tensione cosmopolitica, antagonismo delle libertà che è la chiave del progresso attraverso i suoi prodotti: la cultura e la tecnica, così come nelle diverse civiltà esse si sono concretamente sviluppate.

3. Questa prospettiva aperta dalla filosofia pratica di Kant è stata feconda di sviluppi. Teorici politici, sociologi, giuristi e filosofi ne hanno colto l'impianto di fondo e rilanciato la portata assiologica universale. L'idea di una collettività autodeterminantesi, come sappiamo, è stabilmente, e si spera irrevocabilmente, entrata a vincolare le Costituzioni giuridiche democratiche e i sistemi politici di molti Stati, non solo in Occidente. Al modello di cittadinanza moderna, di forte impronta kantiana, si richiamano sia il filone liberale della riflessione sulla cittadinanza e il connesso ideale emancipativo liberale, centrato tutto sulla libertà negativa, i diritti morali negativi, le possibilità, le opzioni indipendentemente dalla loro reale praticabilità; sia quello universalistico della riflessione etico-politica che inevitabilmente giunge a discutere di cittadinanza. Da versanti, invece, più sensibili a istanze provenienti direttamente dalla varia composizione della società, si pone maggiormente l'accento sulla crisi dello Stato-nazione e insieme sulla crisi della connessa idea di cittadinanza per giungere a una proposta più attenta alle formazioni sociali non istituzionali, alla rete sociale, alle multi aderenze associative, da cui si pensa possano nascere nuove basi per una nuova cittadinanza, non più concessa dal sistema politico ma costruita dal sistema sociale<sup>17</sup>.

Ma la questione di fondo oggetto della discussione è se di fronte all'attuale crisi della forma nazionale dello stato e ai contestuali processi pur lenti e gradualisti di unificazione, come quello europeo, non sia necessario da una parte produrre le condizioni per un agire democratico che oltrepassi le frontiere locali e per formare la consapevolezza di una obbligazione morale e giuridica più ampia, sovranazionale, se si vuole scongiurare, come dice Habermas «l'autonomizza-

---

<sup>17</sup> Cfr. P.P. DONATI, *La cittadinanza societaria*, Roma-Bari 1993.

zione degli imperativi economici e la statalizzazione della politica, che svuotando dall'interno il ruolo del cittadino ne sconfessano le pretese repubblicane»<sup>18</sup>. Dall'altra se non sia necessario un supplemento di riflessione per comprendere se il significato finora univoco e incontrastato di cittadinanza come appartenenza a uno stato nazionale, inteso come discriminazione e distinzione di alcuni da altri, funzioni ancora come tale, o se possa essere allargata la sua portata, a partire dalla capacità di designare lo *status* di cittadino definito dal godimento di una certa fascia di diritti. Se cioè non si debba tentare di trascendere il suo radicamento solo entro l'appartenenza naturale, etnica, religiosa, linguistica, sul modello della grande famiglia, solo entro l'identità nazionale di un popolo ed entro una specifica cultura per andare verso una cittadinanza che abbia il suo fondamento nei diritti soggettivi garantiti da un certo ordinamento; che cioè promani dall'appartenenza a una associazione politica libera, capace di autolegislazione, e capace di perseguire i fini che autonomamente si dà. Le differenti conseguenze di queste due impostazioni si avvertono anzitutto sul piano delle relazioni con gli altri. La prima, l'impostazione etnocentrica, risulta tendenzialmente esclusiva, chiusa all'esterno e su questo fonda la sua stabilità. La seconda, l'impostazione di provenienza diciamo moderno-kantiana, come già notavo ha il suo perno nella procedura del consenso e nell'autolegislazione e tende a includere coloro che postulano un coinvolgimento. Nel mentre non ignora, né potrebbe, i vincoli originari di appartenenza. Essi costituiscono, infatti, precondizioni per l'appartenenza degli individui a un gruppo politico, in quanto condizioni stesse per il suo costituirsi e distinguersi da altri.

Tuttavia è un dato di fatto che l'impostazione moderno-kantiana risulti confluita nelle società liberali, nelle quali la struttura plurietrica del *demos* è ormai acquisita e comporta una certa flessibilità. Quel modello ha portato, come conferma il classico studio di Marshall<sup>19</sup>, dal quale l'idea di cittadinanza è stata rielaborata, allargata e resa più aperta, a una progressiva estensione dei diritti *civili politici e sociali*, il cui godimento ha a sua volta integrato e consolidato lo *status* di cittadino. Fasce sempre più ampie di popolazione hanno avuto accesso a questo *status* e una continuità di quello sviluppo può ancora essere ipotizzabile non solo a partire da quell'idea di inclusione la cui porta-

---

<sup>18</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Morale diritto politica*, cit., p. 121.

<sup>19</sup> Cfr. *Cittadinanza e classe sociale*, tr. it., Torino 1976.

ta attraversa orizzontalmente il piano sociale, quello economico, quello civile e politico, ma soprattutto a partire dall'inserimento dei fondamentali diritti di partecipazione democratica. Kantianamente l'inclusione diventa un obbligo una volta considerati soggetti morali – sulla base della loro dignità di persone – tutti coloro che postulano l'ingresso nei cosiddetti sistemi parziali: abitazioni, scuole, sistema sanitario, attività di lavoro, associazioni ecc. Più delicato e complesso resta invece il lavoro per raggiungere il difficile obiettivo di quella che Habermas chiama «l'inclusione sensibile alle differenze»<sup>20</sup>. Un modello che potrebbe trovare nella proposta "repubblicana" già avanzata dallo stesso Habermas i modi per «svincolarsi dall'appartenenza a una comunità prepolitica, integrata sulla base della discendenza, della tradizione o della lingua comune. [...] La nazione dei cittadini [...] trova la propria identità nella prassi dei cittadini stessi che esercitano attivamente i propri diritti democratici, di partecipazione e di comunicazione»<sup>21</sup>.

Secondo Dahrendorf, così com'è venuta evolvendo dal modello moderno-kantiano centrato sui diritti di libertà degli individui e poi sul disegno di una società pluralista, la cittadinanza risultante dalla estensione progressiva del *mix*, offerta data dal mercato e diritti dati dallo Stato, è uno *status* che si trova oggi di fronte alla sfida costituita dall'esistenza di una *underclass*, una sottoclasse di individui socialmente marginali. Il punto è che la loro marginalità si può di fatto ricondurre proprio alla loro esclusione da alcuni o da molti sistemi parziali, nel mentre si conviene che i loro problemi non possano essere affrontati se non a partire dalla volontà di includere queste fasce sociali, e di discutere le forme della estensione di diritti come intitolazioni di cittadinanza.

Né è solo la presenza di questa *underclass* marginale, che reclama un ripensamento complessivo dell'idea di cittadinanza. Non minore peso problematico vanno infatti acquistando da una parte le spinte disgregatrici dello stato con i comportamenti ispirati dall'appartenenza etnica e dall'altra la grande questione della salvaguardia dell'*habitat* naturale-umano. Anche se in questa sede non possiamo soffermarci su di esse, è evidente che tutte e due le questioni sollecitano una nuova forte domanda di intitolazione di diritti, qualcosa di

---

<sup>20</sup> Cfr. *L'inclusione dell'altro*, tr. it., Milano 1998, p. 157.

<sup>21</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Morale diritto politica*, cit., p. 130.



simile a una cittadinanza mondiale.

Dahrendorf conviene su questo quando in un'intervista dice: «Non sono sicuro che si possa stipulare una titolarità ad un ambiente vivibile per tutti noi come cittadini del mondo e con ciò ad azioni che la sostengano, ma certo qualcosa di tal genere dovrebbe entrare nell'agenda della cittadinanza».

Ed è difficile non dirsi d'accordo con questa istanza, della quale vanno superati i dubbi e i sospetti, e che per potersi affermare ha forse bisogno di approfondire quella dialettica diritto-dovere che molti teorici spesso evitano. La titolarità ad un ambiente vivibile, come, e forse più, di altre intitolazioni, non può essere ascritta esclusivamente al versante dei diritti. Occorre acquistare coscienza che all'affermazione di ogni diritto debba corrispondere la parallela e peculiare assunzione di un impegno, di un dovere, di una responsabilità. Secondo autori come D. Held, R. Falk o A. Cassese, la tensione fra il particolarismo delle cittadinanze nazionali e i processi di globalizzazione attivi soprattutto nel sistema economico-finanziario, nelle comunicazioni di massa, potrebbe rivelarsi «espansiva» e «inclusiva» nel senso che l'interferenza delle normative internazionali con gli ordinamenti giuridici degli stati potrebbe dilatare e rendere anche più praticabile la capacità dei cittadini di ottenere il rispetto dei propri diritti attraverso il ricorso ad autorità sovranazionali<sup>22</sup>.

Dello stesso avviso politologi come Kaldor, Czempiel, Beetham, secondo i quali l'idea di una cittadinanza mondiale o cosmopolitica lungi dall'implicare l'organizzazione di qualcosa di simile a un superstato, implica invece la volontà di sottrarre alla sovranità degli stati alcuni circoscritti ambiti di competenza e di deliberazione e di trasferirne la discussione e l'approfondimento a un livello diverso e più elevato sia da quello puramente statale, sia da quello tipico delle organizzazioni intergovernative. Certo, fin qui mancano le norme per l'organizzazione e gli strumenti di applicazione coattiva del diritto internazionale e cosmopolitico, di cui solo gli stati restano al momento titolari; tuttavia è innegabile che una certa erosione della sovranità giurisdizionale dei singoli stati in ordine all'affermazione di un cosmopolitismo giuridico si è già prodotta e si va vieppiù at-

---

<sup>22</sup> D. HELD, *Modelli di democrazia*, tr. it., Bologna 1997; R. FALK, *On Human Governance. Towards a New Global Politics*, P.S.U. Press (U.P.) 1995; A. CASSESE, *Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo*, Bologna 1984.

testando.

«Il modello cosmopolitico – scrive D. Archibugi – si propone da una parte di sviluppare la democrazia interna alle nazioni e ai rapporti fra stati e dall'altra di limitare le funzioni degli stati esistenti con nuove istituzioni fondate sui cittadini del mondo. Istituzioni che dovrebbero essere incaricate di gestire questioni di rilevanza globale, così come di interferire all'interno degli stati nei casi di violazione dei diritti umani»<sup>23</sup>.

È comunque chiaro che la cittadinanza mondiale non può mai sostituire o esautorare la cittadinanza statale. Il problema è invece quello di identificare le questioni di interesse globale che possono essere affrontate e discusse e alle quali possono essere proposte soluzioni solo su un piano cosmopolitico.

Al di là dunque dei diritti garantiti dagli stati, la cittadinanza cosmopolitica può individuare, come dice Archibugi, un «fulcro di diritti la cui portata globale chiama gli individui ad aggregazioni transnazionali per svolgere funzioni sussidiarie o sostitutive rispetto a quelle nazionali»<sup>24</sup>. Inutile dire che, lungo tutto il Novecento, superando la grande diffidenza degli inizi, molto è stato fatto in questa direzione, si pensi al ruolo svolto in prima istanza dall'ONU, pur fra tanti limiti che ne reclamano un ripensamento, dalle organizzazioni non governative, infine dalla società civile. Non mancano, poi, posizioni che rimarcano una incompatibilità crescente fra i diritti di cittadinanza e i cosiddetti diritti cosmopolitici riportabile fondamentale alla difficoltà di «far convivere lo *status* di cittadino» con una «istanza egualitaria anche moderata»<sup>25</sup>. Ed è in realtà impossibile contestare che contro il progetto cosmopolitico si staglia la polarizzazione planetaria di ricchezza e povertà come fattore condizionante di ogni questione in qualche modo connessa a quel progetto.

Da molti segnali si intuisce invece che la società civile, i cittadini, non solo aspirano a, ma spesso anche riescono a farsi agenti di cambiamento. Molti studiosi infatti fanno riferimento sempre più a una società civile globale o transnazionale in fase nascente, ed è sor-

---

<sup>23</sup> Cfr. D. ARCHIBUGI, D. BEETHAM, *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, tr. it., Milano 1998.

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 106-115.

<sup>25</sup> Cfr. D. ZOLO, *La strategia della cittadinanza*, in *La Cittadinanza. Appartenenza identità diritti*, a c. di D. Zolo, Roma-Bari 1994, pp. 3-46.

prendente come su questo terreno s'incontrino teorici politici, economisti e sociologi, i quali indicano proprio nella formazione di una *società civile transnazionale* uno dei pochissimi credibili fattori di controllo dei comportamenti e degli eventuali abusi di società economicamente dominanti come le multinazionali.

Del resto è ormai chiaro a tutti quello che Kant scriveva due secoli fa nel progetto di *Pace perpetua*, che cioè: «si è pervenuti a tal segno, che la violazione del diritto avvenuto in un punto della Terra è avvertita in tutti i punti», così l'idea di una cittadinanza cosmopolitica sembra meno lontana. Si tratta solo di non ritenerla impossibile e di lavorare nella sua direzione.