
MODERNITÀ E SOCIETÀ

a cura di Roberto Cipriani

Sandro Bernardini

LEZIONI DI SOCIOLOGIA

Vico e Kant



ARMANDO
EDITORE

BERNARDINI, Sandro
Lezioni di sociologia. Vico e Kant ;
Roma : Armando, © 2015
160 p. ; 20 cm. (Modernità e società)

ISBN: 978-88-6677-920-9

1. Vico e la sociologia della conoscenza
2. Epistemologia sociologica
3. Kant e la sociologia dell'avvenire

CDD 300

© 2015 Armando Armando s.r.l.
Piazza della Radio, 14 - 00146 Roma
Direzione - Ufficio Stampa 06/5894525
Direzione editoriale e Redazione 06/5817245
Amministrazione - Ufficio Abbonamenti 06/5806420
Fax 06/5818564
Internet: <http://www.armando.it>
E-Mail: redazione@armando.it ; segreteria@armando.it

02-06-043

I diritti di traduzione, di riproduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), in lingua italiana, sono riservati per tutti i Paesi.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni a uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume/fascicolo, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Via delle Erbe, n. 2, 20121 Milano, telefax 02 809506, e-mail aidro@iol.it

Sommario

Capitolo primo: Giambattista Vico: sociologo della conoscenza e del “vivere gentile”	7
<i>Introduzione</i>	7
1. <i>La “Napoli millionaria” di G.B. Vico</i>	13
2. <i>Psicopatologia di una mente pericolosa</i>	18
3. <i>L’epistemologia vichiana</i>	27
4. <i>Introduzione ai Principj di scienza nuova</i>	36
5. <i>La Scienza nuova more sociologico demonstrata</i>	45
Capitolo secondo: Immanuel Kant: idea di una Sociologia dell’avvenire	63
<i>Premessa</i>	63
<i>Introduzione</i>	65
1. <i>Una lettura introduttiva dell’Antropologia pragmatica</i>	81
2. <i>Il concetto di “specie”</i>	89
3. <i>Lineamenti di una Sociologia dell’avvenire</i>	105
4. <i>Analitica dei lineamenti kantiani di una Sociologia dell’avvenire</i>	127
<i>Conclusione</i>	145
<i>Bibliografia</i>	147
1. <i>Vico</i>	147
2. <i>Kant</i>	150

Giambattista Vico: sociologo della conoscenza e del “vivere gentile”

Introduzione

Non c'è disciplina più rinascimentale e, nel contempo, illuministica che esprima una professione di fede improntata al più rigoroso e profondo laicismo se non la *Sociologia della conoscenza*. I suoi due postulati (1. *sono gli uomini che fanno accadere le cose*; 2. *le produzioni umane, di qualunque genere e specie, sono, di fatto produzioni sociali*) evidenziano o, come direbbe Vico, “convertono” l'una nell'altra, la storicizzazione e il pensiero, il quale, in quanto è, è “storicamente” pensato; gramscianamente, è un atto storico-politico. In questo senso l'aforisma della *Nottola di Minerva* non è altro che la fondazione della Sociologia della conoscenza.

Per avvicinarci al “pensiero” di Giambattista Vico – che in quanto a oscurità se la batte con Eraclito (il che è tutto dire) – è opportuno e utile collocarlo al “pensato” di Giambattista Vico e, continuando, al campo sociale che definisce e legittima tale “pensato”. La “lettura” di Vico, per il “carattere” stesso dell'Autore e dell'opera, non è mai stata e, probabilmente mai lo sarà, semplice e “conforme” per il motivo che Vico non è, autenticamente e nel profondo, né l'uno, né l'altro. In breve e per semplificare, l'ampiezza (ma anche la sinteticità), la profondità (ma anche la superficialità), l'originalità (ma anche l'equivocità) del costruito, dell'esposizione e del pensiero vichiani invitano il lettore e il critico a cavar fuori ciò che gli viene

più facile. Lo stesso Guido de Ruggiero, senz'altro tra gli studiosi più seri della storia della Filosofia della prima metà del XX Secolo – anche se attestato, come il Nicolini, seppure in misura inferiore, sull'interpretazione che per antonomasia possiamo chiamare “crociana” – confessa che le sue “assunzioni (...) non sono nell'opera di Vico così esplicite come le abbiamo esposte”¹. In realtà è così; non solo per il de Ruggiero, ma per chiunque abbia espresso un giudizio più o meno articolato su Vico, e quindi anche per me. È evidente che Vico non è un sociologo, ma, a mio parere, può essere sostenibile, con immenso vantaggio per la Sociologia e la sua storia, rinvenire in Vico il primo e importante *territorio* dove, poi, si collocheranno le scienze che studieranno non l'individuo ma la società, non la qualità umana ma le produzioni umane-sociali.

Questa ardita lettura di Vico, quale sociologo della conoscenza e del “vivere gentile” (cioè la socialità), è sorretta nientemeno che dallo stesso Guido de Ruggiero. Nel passo che segue, de Ruggiero espone, oltre che i consueti giudizi su “Vico individuo” (un genio incompreso; solo; che scrive quasi per intendersi da sé e così via), la necessità di “farsi accompagnare”, nell'atto di avvicinarsi all'Autore, dal “clima”, dalla “società” e dalla “cultura del tempo”. In sostanza, de Ruggiero conforta e corrobora l'idea che “l'oscuro Vico” non può essere letto e compreso di per sé, ma ancorandolo alle viscere culturali della Napoli degli anni 1650-1750. Leggiamo de Ruggiero:

Nella mediocrità della cultura italiana del '700, l'apparizione improvvisa del genio di Vico ha costituito sempre per gli storici un problema sconcertante. E a misura che questo genio veniva conosciuto più da vicino nasceva e si confermava l'impressione del suo isolamento nel mondo storico in cui visse, suscitata in parte da quel senso accorato di solitudine che spira dai suoi scritti e si riflette nell'incomprensione dei contemporanei, in parte dalla stessa struttura aggrovigliata e contorta del suo pensiero che par segno d'immatùrità e di disarmonia con l'ambiente².

¹ G. de Ruggiero, *Da Vico a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1968, p. 43.

² Ivi, p. 17.

Come già detto, è evidente che Vico non è un sociologo per il motivo, tra gli altri, che *Versailles non è ancora chiusa e a Parigi l'aria della città ancora non rende liberi*; per il motivo, in sostanza, che gli individui non sono liberi nelle loro azioni (interindividuali, commerciali, civili e così via). Purtuttavia, Vico è indispensabile per un inquadramento storico della Sociologia. A mio parere, la Sociologia ha perso molto dalla non considerazione di Vico (e di Kant) e dal radicale antisociologismo della Filosofia, non solo in Italia, che ha fatto di tutto per “tenersi” Vico, scoraggiando e, perfino, deridendo (e già questo testimonia la debolezza dell’atteggiamento) qualunque “lettura” non filosofica della *Scienza nuova*.

In Italia il “campione” di tale atteggiamento, come è noto, è stato Benedetto Croce, che nel caso di Vico si dice “Croce” ma si deve leggere “Nicolini”, che non di meno, dal punto di vista dell’erudizione e della preservazione/divulgazione di Vico, è l’Autore a cui dobbiamo di più, anche la lontananza di Vico dalla Sociologia.

“Keine Metaphysik mehr!” Tutti sanno le ripercussioni determinate in ogni campo della cultura da codesto grido (...). Da un lato, per circa mezzo secolo, s’ebbe un prevalere delle scienze fisiche e naturali su quelle morali o politiche, o, nell’ambito di queste ultime, una, per così dire, dittatura esercitata dall’empirismo sociologico. (...) Pertanto agl’idealisti e storicisti dell’epoca romantica sottentrarono i propagatori difensori e applicatori del verbo positivistico, i quali, nel loro grossolano semplicismo, commisto in taluni con molto materialismo e in altri anche con la più crassa ignoranza, non si può dire che facessero del loro meglio per ridurre la filosofia alla non-filosofia. (...) Da cotesto generale orientamento antifilosofico o filologico (...) era inevitabile che il grido “Keine Metaphysik mehr!” divenisse implicitamente sinonimico non solo di “Kein Hegel mehr!”, ma altresì di “Kein Vico mehr!”. Non più Vico! O quanto meno, non più il grande Vico teorico dell’arte, del linguaggio, del mito, della religione, della morale, del diritto, della politica, della storiografia. Non più il grande Vico scopritore di fulgide e ardue verità nel campo

della storiografia letteraria, giuridica ed etico-politica. Bensì, tutt'al più piaceva sentir parlare ancora di quel Vico minore che veniva salutato precursore di Augusto Comte e di Erberto Spencer, perché, per essere stato il primo a generalizzare arbitrariamente alcuni fatti sociali in norme empiriche, aveva pure, nella parte caduca dell'opera sua, fondato in qualche modo il culto della nuova dea Sociologia, alla quale positivisti e empiristi bruciavano copia sempre più abbondante di incenso³.

Ci sono diverse “crasse” inesattezze. In primo luogo, dal 1860 al 1900, anni a cui fa riferimento Nicolini nella citazione testé riportata, non è esistita, in Europa e nel mondo, alcuna “dittatura esercitata dall'empirismo sociologico”. Le cose sono andate così. Se vogliamo parlare di “scienza sociale”, niente a che vedere assolutamente con l'“empirismo sociologico”, dobbiamo fare riferimento, in ordine di tempo, a Montesquieu in Francia (*Le lettere persiane* sono del 1721 e *Lo spirito delle leggi* del 1748), a Adam Ferguson (il *Saggio sulla storia della società civile* è del 1767) e a John Millar (*L'origine della distinzione dei ranghi sociali* è del 1771) in Scozia e, appunto, a Vico in Italia. Dopodiché, e siamo ancora lontani dalla “dittatura esercitata dall'empirismo sociologico”, arriviamo a Saint Simon, le cui opere vanno dal 1803 al 1825, quindi a Comte (il *Corso di filosofia positiva* è del 1843), e a Herbert Spencer (i cui *Principi di sociologia*, in 3 volumi, sono, rispettivamente, del 1876, 1882 e 1885). Dopodiché dobbiamo trasferirci negli Stati Uniti d'America dove incontriamo, dapprima, Lester Frank Ward (*Dynamic Sociology* è del 1883, *Pure Sociology* è del 1903 e *Applied Sociology* del 1904) e, successivamente, William Graham Sumner (i cui *Folkways* sono del 1906).

In secondo luogo, credo che non si possa asserire, *in verità*, che qualcuno abbia mai abbozzato l'idea di considerare Vico “precursore di Augusto Comte e Erberto Spencer”. In terzo luogo, anche quando ciò fosse avvenuto (ma non è mai avvenuto) il “Vico precursore di Comte e Spencer” sarebbe il “Vico minore”. Non mi sembra che

³ F. Nicolini, *Bibliografia*, in *G.B. Vico, Principi di Scienza nuova*, Einaudi, Torino 1976, tomo primo, p. XXIV.

ci siano negli scritti di Vico che non siano la *Scienza nuova* collegamenti, come che siano, a Comte e Spencer. In quarto luogo, Nicolini assume che Vico, è “stato il primo a generalizzare arbitrariamente taluni fatti sociali in norme empiriche” e che “nella parte caduca della sua opera” ha “fondato in qualche modo il culto della nuova dea Sociologia”. Qui ci vuole Tertulliano, *Credo quia absurdum*.

Guido de Ruggiero è più elegante: mentre non si discosta dall’associare Vico al Positivismo e alla Sociologia, fa capire che ciò è assurdo. Il che, a mio parere, è esatto. Vico non è avvicinabile alla Sociologia attraverso il Positivismo, tanto vale dire che Vico è un libertino. Il discorso è un altro, Vico chiarisce, tra i primi e primo nella cultura italiana, alcuni concetti-chiave delle scienze sociali. Leggiamo de Ruggiero:

La reazione positivistica al romanticismo nella seconda metà del secolo rese un dubbio servizio alla conoscenza del Vico: tra le tante scienze che si affollavano nella Scienza nuova, ve n’era una che il positivismo, avendola scoperta per tutt’altro cammino e battezzata col nome di sociologia, volle associare al nome del Vico come primogenita delle sue creature. Così l’immagine di un Vico sociologo, o filosofo della storia in un significato equivalente, divenne familiare nella cultura di quel tempo⁴.

Il de Ruggiero, inoltre, si lascia sfuggire un giudizio estremamente preciso quando fa notare che la prima edizione della *Scienza nuova*, quella del 1725,

cadde nella generale indifferenza ed incomprendimento. Vi contribuirono la novità stessa del tema, la forma faticosa e farraginoso dell’esposizione, la complessità e l’intreccio dei problemi più disparati, storici, filologici, giuridici, politici, estetici, che tendevano ad annodarsi intorno a un’unica scienza nuova⁵.

⁴ G. de Ruggiero, *op. cit.*, p. 22.

⁵ Ivi, p. 20.

Ora, se togliamo “la forma faticosa e farraginoso dell’esposizione” che, come vedremo, appartiene più alla psicologia del profondo di Vico che all’opera stessa, il resto è collocabile esattamente nella qualità del discorso sociologico. La stessa, identica cosa si può affermare, circa il più classico e idealtipico esempio di Sociologia del XX Secolo, *Storia e critica dell’opinione pubblica* di J. Habermas. C’è un passo, nella “Sezione IV” (*Del Metodo*) della *Scienza nuova*, il capoverso 341, nel quale, ritengo, si evidenzia una novità, che sarà utile alla futura scienza sociale. Leggiamo il passo:

Quindi stabiliamo: che l’uomo nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti i figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle famiglie; venuto a vita civile, ama la sua salvezza con la salvezza delle città; distesi gl’imperi sopra più popoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni; unite le nazioni in guerre, paci, alleanze, commerci, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il genere umano: l’uomo con tutte queste circostanze ama principalmente l’utilità propria⁶.

In sostanza, “l’uomo ama solamente la sua salvezza”, ma non la sua salvezza *individuale*. Dapprima “ama la salvezza delle famiglie”, poi la salvezza delle città, quindi delle nazioni e, infine, “ama la salvezza di tutto il genere umano”. Di quale “uomo” parla Vico? Mi sembra che non ci siano dubbi: possiamo dirlo in termini kantiani, dell’uomo in quanto “specie”; oppure in termini marxiani, dell’uomo in quanto “ente generico”. Possiamo dirlo nel modo più semplice: dell’uomo in quanto “soggetto sociale”, in quanto “socialmente” costruito e definito.

⁶ G.B. Vico, *Principj di scienza nuova*, cit. Di quest’opera cito anche la classica edizione Ricciardi, edita da Treccani (Roma, 2006, p. 122, p. 284) e l’edizione curata da Paolo Rossi in G.B. Vico, *Opere*, Rizzoli, Milano, 1959, p. 390.

1. La “Napoli milionaria” di G.B. Vico

Alla morte di Vico (nella notte tra il 22 e il 23 gennaio 1744, a 75 anni e sette mesi precisi), Napoli è la quinta città del mondo; conta più di 300mila abitanti; in Europa è seconda soltanto a Parigi e prima delle altre grandi capitali dei grandi imperi (Madrid, Vienna e Londra); è quattro volte Roma e due volte Milano.

Nella considerazione che i processi storici esitano nei tempi dovuti e necessari, è evidente che il fatto che Napoli sia, e non solo in quanto ad ottimismo demografico, prima di Londra, Madrid e Vienna, ci invita a considerare in senso più ampio, anche in quanto “società”, la grandezza, e quindi, per certi aspetti, la vivacità di Napoli; infatti, per esempio, è la prima città del mondo a portare l’acqua potabile nelle case. Ciò significa che ci troviamo in un contesto sociale, economico, letterario e culturale in grande espansione che, appunto, fiorirà al momento opportuno, forte dei giorni e degli anni nei quali si è proceduto alla semina. Già in questo sguardo iniziale viene facile comprendere e semplificare Vico: ha capito con molto anticipo e prima di chiunque altro quello che sarebbe accaduto, vale a dire i mutamenti in atto e futuri, non potendoli se non descrivere con il lessico a disposizione, totalmente inadeguato al “nuovo”.

Vico nasce (il 23 giugno 1668) e vive i suoi primi 32 anni sotto il Vicereame spagnolo degli Asburgo di Spagna, il cui potere “su Napoli” è passato alla storia come avido e incapace, portatore di angosce, esportatore di opere d’arte, impositore di imposte insopportabili tanto che la “napolitanità” dovette inventarsi, per sopravvivere, “la camorra” (niente a che vedere con quella attuale), ovvero una società segreta votata alla mutua assistenza.

Numerosi sono stati i tentativi di liberare Napoli dal saccheggio e dalla Inquisizione: celebre è stata la sollevazione popolare di Tommaso Aniello “Masaniello” nel 1647, venti anni circa prima della nascita di Vico. Contrariamente al “clima-non clima” politico, sul versante culturale, scientifico, letterario e filosofico, Napoli comincia ad alzare la testa: Torquato Tasso, Giambattista Marino,

Tommaso Campanella, Giordano Bruno, Salvator Rosa, Girolamo Santacroce, Domenico Fontana – solo per citarne alcuni – minano il clima culturale della Controriforma e pongono le basi per una vivacità e rinascenza intellettuale che esiterà, per estenderla nel campo politico, nella “rinascenza” di Carlo VII, a partire dal 1734 (il futuro Carlo III re di Spagna dal 1759) ed esponente dei Borboni di Napoli.

Dal 1700 al 1713 (dal 32° al 45° anno della vita di Vico) Napoli è governata da Filippo IV, un Borbone di Spagna. Nel 1700, alla morte di Carlo II, privo di eredi diretti, prende forma una convergenza tra aristocratici e piccoli mercanti e artigiani, il cosiddetto “anticurialismo napoletano”, che si distingue nella lotta contro i privilegi e le immunità fiscali del clero e contro il banditismo, la quale convergenza esita nella cosiddetta “congiura di Macchia”⁷, favorevole agli Asburgo d’Austria. A tale congiura fa seguito una forte repressione che la tacita con ferocia, facendo, altresì, esplodere la già precaria situazione sociale, economica e finanziaria. Nel 1702 fallisce il *Banco dell’Annunziata*.

In questo periodo “il Vico non solo viveva da straniero nella sua patria, ma anche sconosciuto”⁸ in una società degradata, forte di un radicale pessimismo sociale, fondamentalmente misera e priva di ogni slancio verso il futuro. Esattamente come l’esistenza del Vico: responsabile del mantenimento del padre e dei figli, senza entrate certe ad eccezione di un misero stipendio di professore di Eloquenza, alla cui cattedra Vico sale nel 1699, disponibile ad accettare ogni sorta di “lavoro” (orazioni funebri, poesie, epigrafi e quant’altro), sorretto soltanto dalla sua “vista” acuta e dal forte ingegno. Lo sorregge e aiuta l’impegno intellettuale, che lo unisce a Tommaso Cornelio, il quale nel 1663 fonda a Napoli l’*Accademia degli investiganti*, Leonardo di Capua, Francesco d’Andrea e, so-

⁷ Cfr. A. Granito, *Storia della congiura del Principe di Macchia e dell’occupazione fatta dalle armi austriache del Regno di Napoli nel 1707*, Stamperia dell’Iride, Napoli 1861.

⁸ G.B. Vico, *Autobiografia*, in G.B. Vico, *Principi di scienza nuova*, cit., p. 27; ed. Treccani, p. 87.

prattutto, Matteo Doria, nella lotta alla cultura scolastica (*ergo* alla società contemporanea) in favore del cartesianesimo e di Gassendi, in sostanza in favore delle nuove correnti della cultura europea.

Con gli Asburgo d'Austria (dal febbraio del 1713 all'aprile del 1734) Napoli comincia a respirare, ed anche Vico. Dal 1713 al 1715 studia il *De iure belli ac pacis* di Grozio, il quarto dei suoi Autori (Platone, Tacito, Bacone e, appunto, Grozio). Lavora ai primi abbozzi della *Scienza nuova*, nel 1724 scrive la *Scienza nuova in forma negativa* e nel 1725 pubblica i *Principj di una Scienza nuova* (la cosiddetta "Scienza nuova prima").

Carlo VI si trova ad affrontare una situazione finanziaria oltremodo disastrosa, che richiede una radicale riforma delle gerarchie politiche. Comincia un nuovo clima culturale: circolano i principi illuministici che si aggirano per l'Europa, i testi di Cartesio, Spinoza, Giansenio e Pascal. Pietro Giannone pubblica (1721) la *Istoria civile del regno di Napoli*, dove difende la subordinazione al diritto civile del diritto canonico. Giovanni Vincenzo Gravina propone una lettura laica dei classici (e fonda a Roma, nel 1690, con Cristina di Svezia, l'*Accademia dell'Arcadia*) e un suo allievo Metastasio rivoluzionerà il melodramma. I viceré di Carlo VI, Georg Adams von Martinitz e Wirich Philipp von Daun (1707-1708), risanano le finanze riducendo le spese di governo e sequestrando le rendite dei feudatari. Nel 1728 il viceré Michele Federico Althann istituisce il *Banco di San Carlo* con lo scopo di finanziare l'imprenditoria privata, alleggerire il debito pubblico, liquidare la manomorta ecclesiastica, impegnandosi, altresì (contro i gesuiti), nella pubblicazione delle opere di Grimaldi e Giannone. Ovviamente, l'acuto e taciturno Vico non assiste indifferente a tali sommovimenti politici (economico-finanziari), culturali e civili.

È maturo il tempo per i Borboni di Napoli. La guerra di successione polacca causa un ennesimo scontro tra le grandi potenze europee (dal 1733 alla pace di Vienna del 1735-1738), il cui esito, nella sostanza, è un forte ridimensionamento dell'influenza austriaca in Italia, che acquisisce sì Milano, il Ducato di Mantova, di Parma e Piacenza, ma rinuncia ai Vicereami di Napoli e Palermo, assegnati

all' allora duca di Parma e Piacenza che ottiene non più un Vicereame, ma un Regno: il Regno delle due Sicilie.

Siamo al 15 maggio del 1734. Vico ha 66 anni; ha appena pubblicato la sua *Autobiografia*, eccellenti saggi critici, uno studio su Dante e un altro sulla cultura contemporanea europea. Comincia ad avere notevole successo accademico (nel giugno del 1734 scrive e legge, a nome dell'Università, una *Orazione* di benvenuto a Carlo VII, il nuovo re delle due Sicilie) decretato anche dall'ampio consenso dei suoi studenti, e, soprattutto, comincia ad alleggerire il suo affanno finanziario in quanto diviene (1735) storiografo regio con il raddoppio dello stipendio di professore di Retorica.

È tempo di ottimismo per Napoli e di un po' di tranquillità per Vico. Nei 10 anni che gli rimangono (1734-1744) concretizza le sue "pazzie visionarie" e lavora fino al giorno della morte a "sistemare" la *Scienza nuova*. I cambiamenti politici, civili e sociali che aveva percorso a partire dal 1713 e descritto in modo sempre più consapevole, ora cominciano a manifestarsi. In meno di 20 anni Napoli passa da 300mila a 450mila abitanti; un quinto della popolazione italiana risiede nel Regno di Napoli.

Don Carlos (Carlo VII), ancorché diciottenne e con l'aiuto del suo collaboratore diretto, il giurista Bernardo Panucci (1698-1783), professore di diritto civile a Pisa, attua immediatamente politiche innovative in tutti i campi: dall'amministrazione al fisco, dal commercio alle attività artigianali (arte presepiale, lavorazione del corallo e dei metalli preziosi, delle porcellane, delle ceramiche, del legno), industriali (i cantieri navali di Castellamare e la manifattura della seta a San Leucio) e commerciali, che danno un impulso senza precedenti al porto di Napoli, che diviene uno dei più attrezzati in Europa, facendo della città una delle grandi capitali europee.

Il porto di Napoli. Qui è opportuna una parentesi per una immagine che mi sta molto a cuore.

Parrucca nera alla Luigi XIV; "caparrotto" o toga da professore universitario; fronte immensa, rugosa, cogitabonda; occhi grinzosi e infossati (ma quanto vivi e penetranti!);

sguardo dolce e severo al tempo stesso; naso aquilino; mento a bazza; guance fatte macre dal “aspra e continova meditazione”: così, intorno al 1730, Francesco Solimena dipingeva il poco più che sessantenne Vico⁹.

Così mi appare Vico, quando penso di incontrarlo “per le viuzze e i vicoli della vecchia Napoli, nei quali la miseria, compagna inseparabile della sua esistenza, lo costrinse a condurre, dalla nascita alla morte, vita da piccolissimo borghese e quasi da popolano”¹⁰. Quando mi fermo di fronte a “quel pover’uomo dalla statura piccoletta, dal corpicino esile e quasi evanescente, dalle vesti linde ma consunte per lungo uso, dall’andatura lenta, faticosa, anche affannosa quando la strada si facesse erta”¹¹ e ascolto i suoi pensieri e lo vedo “pedante” e “seccatore” e mi sento “tentato a non dar torto ai parecchi napoletani del tempo, i quali, sia per incomprendione, sia per innato e incoercibile spirito canzonatorio, si compiacevano di presentare quel loro concittadino che li sorpassava tutti di mille cubiti, come un Master Tisicuzzus a cui ‘l’aver voluto cominciare dove gli altri vanno a finire’ e il ‘soverchio fissar nei suoi studi metafisici’, avevano fatto dar di volta il cervello”¹². Poi, lo vedo fermarsi d’improvviso, compiacersi del tenero raggio di sole che gli accarezza la spalla sinistra e volgersi in giù verso il porto e guardare quell’alveare ronzante confusamente e meticolosamente ordinato. Fissarmi e penetrarmi con il suo pensiero, con la sua domanda, quasi ossessiva: *come rendere incruento il progresso e prevedere e comprendere i mutamenti sociali*.

Nella risposta a questa domanda, a mio parere, sta l’origine dell’investigazione sociologica e la *Scienza nuova* traccia i primi fondamenti della Sociologia (cento anni prima di Auguste Comte), rinvenibili nelle Sezioni seconda, terza e quarta (rispettivamente: *Degli Elementi, Dei Principi e Del Metodo*) di una scienza, appunto, *nuova*.

⁹ F. Nicolini, *Introduzione a G.B. Vico*, in G.B. Vico, *Principj di scienza nuova*, cit., p. 545 ed. Einaudi; p. 21 ed. Treccani.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 546 ed. Einaudi e XXII ed. Treccani.

Don Carlos e Napoli non si fermano più. Nel 1737 si inaugura il teatro San Carlo, costruito in sette mesi (marzo-ottobre 1737, tempio della musica europea 40 anni prima della Scala di Milano); nel 1738 si mette mano ai lavori della Reggia di Capodimonte e della relativa fabbrica di porcellane, del *Reale albergo dei poveri*, destinato a dare lavoro e un tetto ai poveri. Nello stesso anno viene creato il catasto generale e vengono censite e tassate tutte le proprietà, quelle aristocratiche e del clero comprese; si riorganizzano gli uffici amministrativi e si promulga il codice carolino; viene istituita la *Giunta per il commercio* e creata la prima compagnia di assicurazione delle due Sicilie; viene avviata una campagna di protezione del patrimonio forestale e per lo sfruttamento delle risorse minerarie. Poi tocca alla città: si costruisce il molo, la strada di Marinella, quella di Mergellina e il relativo edificio della Immacolata; vengono avviati gli scavi di Pompei e ripresi quelli di Ercolano; infine, viene introdotto il gioco del lotto. Non ultime sono da citare le iniziative di carità a sostegno alle popolazioni colpite dall'eruzione del Vesuvio del 1738.

La vivacità civile è confermata dal fatto che ci sono cinque lingue ufficiali (latino, napoletano, italiano, spagnolo, catalano e francese) e cinque minoranze linguistiche (occitana, greca, francoprovenzale, croato-molisana e arberesche, albanese-italiano).

Per opera del Panucci, infine, si riammettono gli ebrei, cacciati due Secoli prima, garantendo loro gli stessi diritti di cittadinanza con l'obiettivo di incrementare le iniziative industriali e commerciali. (Sembra, tuttavia, che a causa di una profezia di un frate, Don Carlos si adoperò per scacciare gli ebrei dalla città in quanto, secondo la profezia, le sue quattro figlie femmine non si sarebbero maritate finché gli ebrei fossero rimasti a Napoli).

2. Psicopatologia di una mente pericolosa

In questa città dapprima misera, poverissima, insicura e incerta, e poi “dipoi” vivace, illuminata, ricca di sentimenti e idee, ordinata e piena di aspettative; in questa città nasce e si forma Giambattista

Vico che ha tutto della Napoli che attraversa e vive: la miseria, l'insicurezza e poi le novità, la solidarietà, la raffinatezza, la progettualità imprenditoriale e commerciale. A tutto questo Vico aggiunge del suo: l'ingegno e la capacità di intuire ciò che verrà con la lacuna, tuttavia, di non saperlo descrivere per mancanza di un lessico altrettanto nuovo e approfondito: il che è evidente, il linguaggio, infatti, come la *Nottola di Minerva*, segue, descrivendoli, gli accadimenti non essendo una proprietà soggettiva e individuale, in quanto è una produzione sociale. Vico vede le novità che verranno, i mutamenti sociali che si realizzeranno via via nei Secoli futuri ma, povero!, dispone del lessico platonico scolastico, al più cartesiano... Siamo lontani da Kant e poi da Hegel e poi da Marx e poi da Comte, dove si potrà dire tutto con maggiore chiarezza.

Dunque, la personalità del Vico è segnata da alcune costanti: è un intuitivo/creativo; perennemente in lotta con la miseria, e quindi psicologicamente instabile e scalfibile dalle "critiche mediocri dei contemporanei (ai quali si affannava a mandare in omaggio l'opera, quasi per mendicarne il riconoscimento)"¹³, insicuro, profondamente solo con se stesso, "un solitario e sventurato pensatore, in contrasto perenne con l'ambiente della cultura napoletana e con le correnti dominanti del pensiero europeo, chiuso nel cerchio di una ingenerosa incomprendione dalla quale egli prende 'generosa vendetta' ritirandosi nell'alta inespugnabile rocca' del suo tavolo di lavoro"¹⁴. È quindi, nel profondo, un pessimista, circondato ma non toccato perfino dalla morte. Ed infatti è un *sopravvissuto*. A sette anni piomba "col capo in giù dall'alto fuori d'una scala nel piano, onde rimase ben cinque ore senza moto e privo di sensi, e fiaccatagli la parte destra del cranio senza rompersi la cotenna, quindi dalla frattura cagionatogli uno sformato tumore, per gli molti e profondi tagli il fanciullo si dissanguò; tal che il cerusico, osservato rotto il cranio e considerato il lungo sfinimento, ne fe' tal presagio: che egli o ne

¹³ G. de Ruggiero, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴ P. Rossi, *Introduzione* a G.B. Vico, *Scienza Nuova*, ed. Rizzoli, cit., p. 14; cfr. anche P. Rossi, *G. Vico, in Storia della letteratura italiana*, a cura di E. Cecchi e N. Sapegno, Garzanti, Milano 1982, vol. VI, pp. 7-49.

morrebbe o sarebbe sopravvissuto stolido”¹⁵. Gli serviranno tre anni di cure per riprendersi. Anche da “morto”, la morte lo rifiuta. Nella notte del 22 gennaio del 1744 muore. Il 23 gennaio di buon mattino i confratelli di Santa Sofia¹⁶, chiamati dal figlio Gennaro giungono per adempiere al triste ufficio,

senonché, giunti appena, vennero a contesa con Giacomo Filippo Gatti, Francesco de Chellis, Francesco Serao e altri professori universitari, negando a costoro e avocando a sé il diritto di reggere i fiocchi della coltre mortuaria. Dopo lungo battibecco, la questione fu deferita, niente meno, al cappellano maggiore Galiani, il quale, nel risolverla a favore dei professori, differì le esequie alle ore 21 (2 pomeridiane) dello stesso giorno 23. E a ventun’ore i professori erano già sul posto: non così confratelli, i quali, dopo essersi fatti attendere sino a ventitré ore, quando cominciava quasi ad annottare, rinnovarono il loro piato, e con così accresciuta virulenza da costringere Gennaro, quantunque egli stesso professore universitario, alla resa, col risultato, naturalmente, che i cattedratici intervenuti, scusatisi, andarono via. Restati, per tal modo, padroni del campo, gli energumeni, borbottando in fretta poche preci, trasportarono bensì il cadavere nel cortile, ma colà, nel vedere che il parroco Merola, per rendere almeno lui un po’ d’onore al suo grande figliano, si disponeva ad accompagnare la bara in cotta e stola, vi si opposero con pretesti senza fondamento, e alle sue pacate osservazioni risposero con lo spegnere i torchi, eruttargli sul viso una serqua di parolacce e lasciarlo solo con la salma nel cortile stesso. Povero e buon Don Merola! cos’altro poteva fare se non iscusarsi anche lui con Gennaro e andarsene? A ogni modo Gennaro, fatto risalire in casa il cadavere e

¹⁵ G.B. Vico, *Autobiografia*, cit., p. 4 ed. Treccani; p. 61 ed. Rizzoli.

¹⁶ “In conformità all’antica e ancora vigente consuetudine napoletana di divenire, mediante il pagamento d’una tenue rata annua ‘confratello’ di una delle innumeri ‘congreghe’ cittadine (confraternite e arciconfraternite), affinché questa provvegga a suo tempo a una parte delle spese mortuarie e all’accompagnamento della salma dell’ascritto”, F. Nicolini, *Nota biografica*, in G.B. Vico, *Principj di scienza nuova*, cit., p. 568 ed. Einaudi.

tenuto un piccolo consiglio di familiari e amici, deliberò di far di meno della confraternita di Santa Sofia e di invitare, invece, per l'accompagnamento, i tanto più arrendevoli canonici della cattedrale. E in effetti, con l'intervento di questi ultimi e di tutti i professori universitari, i funerali ebbero luogo la mattina del 24 con ben altro decoro¹⁷.

Benché la morte lo rifiuti, in realtà non ha mai disdegnato d'essergli vicino. Terz'ultimo di otto figli, vede morire tre fratelli, poi tre figli infanti, quindi la mamma (quando aveva 31 anni) e il papà (quando aveva 36 anni, dovendosi sobbarcare di tutto il peso della numerosa famiglia) e, cosa più dolorosa, il "figliol discolo", Ignazio, nato il 31 luglio del 1706 e morto, a 31 anni, il 10 maggio del 1737, dedito "ad una vita molle e oziosa e (...) a vizi di ogni maniera" che spinse "l'addolorato padre (...) nella dura necessità di ricorrere alla giustizia per farlo imprigionare". Dello stesso figlio Ignazio Vico non ha potuto impedire "un matrimonio rovinoso" con Caterina Tomaselli, "persona stravagante e di non retti costumi", la quale, dopo la morte del marito, si insedia con la figliola nella casa del Vico causando continue liti con Teresa Caterina Destito (moglie del Vico), tanto che il Vico è costretto "violentemente e in modo incivile e troppo inumano" a cacciarla da casa riuscendo con notevoli sacrifici finanziari a trattenere con sé la nipotina.

Vico nasce il 23 giugno 1668 in via San Biagio dei librai 31, in un mezzanino soprastante la bottega del papà Antonio, "il più povero, forse, dei librai napoletani", da Candida Masullo, morta nel 1699. Sposa Teresa Caterina Destito, da cui ha 8 figli, di 10 anni più giovane, analfabeta e "di fulgida bellezza", tanto che Vico professa per tutta la vita una forte avversione per le donne brutte. Il fatto d'essere un sopravvissuto, d'essere circondato dalla morte, che gli ha sempre preferito i suoi affetti, perennemente misero e povero, afflitto lungo l'intera sua vita da ogni sorta di malanni non ha certo consentito lo sviluppo di un carattere e di una personalità vivaci ed estroversi. Al

¹⁷Ivi, pp. 568-568.

contrario, siamo di fronte ad un individuo racchiuso nel suo dolore, circondato da solitudine intellettuale, sordo, perfino, al frastuono della sua abitazione “tra lo strepito de’ suoi figliuoli come ha uso di sempre o leggere o scrivere o meditare”¹⁸. Si consideri, per esempio, che alla data del matrimonio di Ignazio (l’8 febbraio del 1730) nella casa del Vico, di modeste misure e arredo, vivono Vico con moglie e tre figli e Ignazio con sua moglie. Per di più, a giudicare dal Villarsosa una delle due mogli (presumibilmente quella di Ignazio) “non sapendo nemmeno scrivere, nessuna cura prendevasi delle domestiche faccende in guisa che il dotto uomo costretto era a pensare e provvedere non solo al vestimento ma di (*sic*) quant’altro i suoi figlioli avean di bisogno”¹⁹.

Dal punto di vista dello *stato mentale privato*, Vico stesso rende le idee abbastanza chiare. Nella sua autobiografia, che arriva fino al 1731, si definisce come un pover’uomo “melanconico e acre”, segnato dalle “mie lunghe e aspre fatiche sofferte in mezzo alle tempeste della contraria fortuna e tra le secche della mia povera numerosa famiglia”²⁰, che vive “non solo da straniero nella sua patria ma anche sconosciuto”, “lacerato e stanco”. Alquanto collerico (“Egli peccò nella collera, dalla quale guardossi a tutto poter nello scrivere; ed in ciò confessava pubblicamente essere difettoso: che con maniere troppo risentite inveiva contro o gli errori d’ingegno o di dottrina o ‘l mal costume de’ letterati suoi emoli, che doveva con cristiana carità e da vero filosofo o dissimulare o compatirgli”)²¹, ma, tuttavia, paziente, di buon carattere (spesso si intratteneva a giocare con i figliuoli) tanto da sopportare sprezzanti giudizi su di sé da parte di “cattivi dotti, la parte più perduta il chiamava pazzo, o, con vocaboli alquanto più civili, il dicevano essere stravagante e d’idee singolari od oscuro”²².

Indubbiamente *incoerente*: è stato senz’altro un buon padre, affet-

¹⁸ G.B. Vico, *Autobiografia*, cit., p. 57 ed. Treccani; p. 119 ed. Rizzoli.

¹⁹ F. Nicolini, *Nota biografica*, cit., p. 558 ed Einaudi.

²⁰ G.B. Vico, *Lettera all’Abate Giuseppe Luigi Esperti*, in G.B. Vico, *Opere*, cit., p. 224 ed. Rizzoli.

²¹ G.B. Vico, *Autobiografia*, cit., p. 92 ed. Treccani; pp. 157-158 ed. Rizzoli.

²² Ivi, pp. 92-93 ed. Treccani; p. 158 ed. Rizzoli.

tuoso e pronto a qualunque sacrificio ma disponibile, poverissimo e misero qual era, a vendere “un anello che avea, ov’era un diamante di cinque grani di purissima acqua, col cui prezzo potei pagarne la stampa e la legatura degli esemplari del libro” (la *Scienza nuova prima*, nell’edizione del 1725)²³. Indubbiamente *sorprendente*: nell’*Autobiografia* non c’è traccia del dolore per la perdita del figlio Ignazio, bensì del concorso universitario del 1723 per la cattedra “mattutina” di Diritto civile; il 24 aprile sostiene l’esame sulle *Quaestiones* di Papiniano, viene scrutinato e bocciato all’unanimità. Da questa “disavventura (...) disperò per l’avvenire aver mai più degno l’uomo nella sua patria”²⁴. Indubbiamente *impreciso e confusionario*: “in Vico v’è confusione e miscuglio inestricabile dell’antico e del nuovo”²⁵. Analoghi sono i giudizi di Enzo Paci²⁶ e di Paolo Rossi, secondo il quale le “pagine tormentate della *Scienza Nuova* (...) sono piene di analisi precise e di errate citazioni, di lucida dottrina e di fantasiose etimologie”²⁷. Indubbiamente *solo e controverso*. Indubbiamente, totalmente *incompreso*. I giudizi su Vico sono dei più eterogenei, ancorché provenienti da seri, informati, eruditi e valenti studiosi. Leggiamo De Sanctis:

Era troppo innanzi pe’ peripatetici, pe’ gesuiti, per gli eruditi; era troppo indietro per gli altri (...). Nella medicina era con Galeno contro i moderni (...) nel diritto biasimava gli eruditi e se ne stava con gli antichi interpreti. Vantavano

²³ Ivi, *Nota* di F. Nicolini, p. 61 ed. Treccani.

²⁴ Ivi, p. 58 ed. Treccani; p. 120 ed. Rizzoli.

²⁵ G. de Ruggiero, *op. cit.*, p. 56.

²⁶ “L’atteggiamento sincretistico-universalistico del pensiero vichiano rende certo assai difficile lo studio delle correnti di pensiero e delle filosofie che hanno direttamente influenzato la filosofia di Vico. La struttura del suo pensiero e della sua mentalità è tale che egli da una modesta espressione di una filosofia ricostruisce e ripete quella filosofia, a volte abbandonandosi al suo geniale confusionismo, altre ripetendo in sé posizioni di pensiero che già si erano presentate nella storia dell’umanità e ciò senza che l’influenza di quelle posizioni abbia, in realtà, direttamente agito su di lui”, E. Paci, *Ingens Sylva*, Milano, Bompiani 1994, pp. 25-26.

²⁷ P. Rossi, *Introduzione a G. Vico*, in G.B. Vico *Principj di scienza nuova*, cit., p. 27 ed. Rizzoli.

l'evidenza delle matematiche ed egli se ne stava tra' misteri della metafisica (...). Vico non comprende la riforma e non i tempi nuovi e vuol concordare la sua filosofia con la teologia (...). Non comprese i tempi suoi, parendogli inizio di decadenza e di dissoluzione quella vasta agitazione religiosa e politica in cui era la crisi e la salute (...). Non osò sottoporre alla sua critica il mito di Adamo e le tradizioni bibliche (...) lasciando grandi ombre nelle sue pitture²⁸.

E lo stesso, per la varietà dei giudizi, vale per Cattaneo, Corsano, Nicolini, Gramsci, Croce, Berlin e poi Bobbio, Paolo Rossi, de Ruggiero, Paci e così via. Indubbiamente *povero, sfortunato* e sicuro di sé (soltanto interiormente e della propria capacità intellettuale). Nel 1724, dopo la delusione del concorso universitario, lavora alla *Scienza nuova in forma negativa*. A dicembre dello stesso anno il cardinale Lorenzo Corsini (sarà Papa Clemente XII nel 1730) accetta la dedica e quindi, come era costume, di garantire le spese della pubblicazione. Ma nel luglio del 1725 Corsini informa Vico che non può onorare l'impegno lasciandolo nella disperazione. Ma non si perde d'animo, riscrive e sintetizza la *Scienza nuova in forma negativa* nei *Principj di scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni*, la cosiddetta *Scienza nuova prima*, che Vico stampa a proprie spese (come visto). La conclusione è che Vico è un autentico enigma, e chiunque può ritenere di avere la chiave per scioglierlo.

Fausto Nicolini, che conosce più d'ogni altro la biografia del Vico²⁹ – non altrettanto si può dire circa la conoscenza del “pensiero” del Vico, la cui lettura è ancorata alla e, a mio parere, fortemente limitata dalla lettura crociana –, parla di lui come di un “anacronismo vivente”, vittima della “incomprensione del pubblico e la perenne insoddisfazione di sé medesimo”, “impetuoso e collerico”, “afflitto per l'intera sua vita da ogni sorta di malanni”. Vico stesso nel 1731, tredici anni

²⁸ F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, Cremonese, Roma 1957, pp. 278-279.

²⁹ F. Nicolini, *La giovinezza di Vico*, Laterza, Bari 1932; *La religiosità di Vico*, Laterza, Bari 1949; *Commento storico alla seconda “Scienza Nuova”*, Roma 1949-50; *Saggi vichiani*, Giannini, Napoli 1955; *Giambattista Vico nella vita domestica. La moglie, i figli, la casa*, Osanna, Venosa 1991.

prima di morire, descrive la sua “avanzata età, logora da tante fatiche, afflitta da tante domestiche cure e tormentata da spasmosi dolori nelle cosce e nelle gambe e da uno stravagante male che gli ha divorato quasi tutto ch’è al di dentro tra l’osso inferior della testa e il palato”³⁰.

Dopo il non felice concorso universitario, nell’aprile del 1723, Vico, per così dire, rompe gli indugi e inizia la prima stesura dei *Principj di scienza nuova d’intorno alla natura delle nazioni, per le quali si ritrovano altri principi del diritto naturale delle genti* (la cosiddetta *Scienza nuova negativa*) indirizzata con un elogio alle Università d’Europa – tale indirizzo, a mio parere, è fortemente significativo circa l’intento innovativo e, si potrebbe dire, “politico” che Vico intende dare a quest’opera.

Che cosa c’è nella testa di Vico nel 1723? La testa poggia su un corpo non certo atletico, lo spirito non gode certo di incontrastato e largo rispetto, se non ammirazione, ferito e offeso da una perenne miseria. Ma al di là di questo, la testa di Vico è piena di sapere – per questo de Ruggiero gli riconosce larga, se pure imprecisa, erudizione –³¹ e strumenti atti alla conoscenza teoretica di grandissimo livello. Si è formato (tra il 1686 e il 1695) sullo studio dei classici latini (Cicerone e Virgilio sopra tutti) e italiani (Dante, Boccaccio, Petrarca): “leggendo sempre i più colti scrittori con questo ordine tre volte: la prima per comprenderne l’unità dei componimenti, la seconda per veder gli attacchi e il seguito delle cose, la terza, più particolarmente, per raccorne le belle forme del concepire e dello spiegarsi”³². Quindi, passa alla fisica di Aristotele, di Epicuro, di Lucrezio, di Pitagora e Zenone. Quindi (dal 1696 al 1707), tocca alla Rinascenza italiana (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Alessandro Piccolomini e Tommaso Cornelio, e da questi a Cartesio, Gassendi, Hobbes, Spinoza e Bayle). Da tali letture, solo per citarne alcune, naturalmente, Vico erge a propri numi tutelari Platone e Tacito “perché (...) Tacito contempla l’uomo qual è, Platone qual deve essere”³³. Con Platone

³⁰ G.B. Vico, *Autobiografia*, cit., p. 91 ed. Treccani; p. 156 ed. Rizzoli.

³¹ G. de Ruggiero, *op. cit.*, p. 46.

³² G.B. Vico, *Autobiografia*, cit., p. 13 ed. Treccani; p. 71 ed. Rizzoli.

³³ Ivi, pp. 31-32 ed. Treccani; p. 91 ed. Rizzoli.

Vico vede il filosofo impegnato nella “comprensione”, con Tacito vede la “necessità” dell’uomo politico (che Vico definisce “l’uomo sapiente di pratica”) ³⁴ di convergere l’utile, il fattuale e il possibile. È qui e su questi Autori che comincia a frullargli per la testa un’idea tanto bizzarra quanto inattuale: lavorare ad “una storia ideale eterna sulla quale corresse la storia universale di tutti i tempi, conducendovi sopra eterne proprietà delle cose civili, i surgimenti, stati, decadenze di tutte le nazioni, onde se ne formasse il sapiente insieme e di sapienza riposta, qual è quel di Platone, e di sapienza volgare, qual è quello di Tacito” ³⁵. Dal 1708 al 1716 incontra dapprima il *Nuovo organo delle scienze* di Bacone e, successivamente, il *De iure belli ac pacis* di Grozio, gli altri due numi tutelari, insieme a Platone e Tacito. Dal 1717 al 1723 Vico scrive molto ed entra nel dibattito culturale europeo, ma dentro di sé ha una sola idea: mettere insieme i suoi Mentori in un principio che coniughi idee e fatti; un principio che mette insieme asserzioni di visione (fattualità), di post-visione (comprensione) e previsione (congetturabilità). Dal 1724 al 1744, fino agli ultimi giorni, Vico lavora senza risparmiarsi a rendere intellegibile la sua idea.

Che cosa c’era, dunque, nella testa di Vico nel 1723? Innanzitutto un sentimento di rivalsa nei confronti dei suoi contemporanei: il desiderio di far vedere che anche un “tiscuzzo” e “misero” come lui poteva essere un gigante. E poi, bisogna considerare i suoi talenti, ovvero le sue naturali capacità intellettuali/caratteriali. In quanto *introverso* Vico dispone della possibilità di ritornare sulle cose, di non liberarsene con facilità. Inoltre, ha strumenti filosofici, logici, matematici, metafisici – in sostanza dispone della più ampia e profonda cultura – per soddisfare i suoi occhi acuti e intelligenti. Ha una situazione esistenziale che lo porta a chiudersi in se stesso e nella sua famiglia – in sostanza ha tempo di pensare e ripensare a ciò che vede e comprende alla luce di strumenti di analisi di primo livello e i suoi malanni gli consentono un enorme privilegio: non avere fretta. In-

³⁴ Ivi, p. 32 ed. Treccani; p. 92 ed. Rizzoli.

³⁵ *Ibidem*.

fine, dispone di una enorme capacità di concentrazione. Nonostante Napoli, nonostante la sua famiglia.

Che cosa esce, *ex capite Jovis*, da questa testa? Ciò che non era visibile: ciò che sarebbe stato e avvenuto; tutti i mutamenti non solo del suo Secolo ma anche di quelli a venire, almeno fino all'avvento della prima società industriale.

3. L'epistemologia vichiana

Al fine di avvicinarci alla lettura della *Scienza nuova* con una qualche possibilità di non cadere nel vuoto, ritengo opportuno iniziare con alcuni riferimenti all'*epistemologia sociologica*. In senso generale l'epistemologia è la seconda fase della cosiddetta teoria della conoscenza. È sembrato naturale che gli esseri umani, una volta scoperto il fuoco, una volta addomesticati gli animali e le piante, una volta "aggiustata" la materia cerebrale attraverso una divisione degli emisferi e l'espansione della neocorteccia, in sostanza negli ultimi 100mila anni, alzassero lo sguardo oltre la sopravvivenza, la sicurezza, l'alimentazione e la procreazione cominciando a porsi delle domande su che cos'è ciò che è di fronte e dentro l'essere umano, quanto è diverso chi è diverso, qual è la "mia" relazione con il mondo, come conosco e giudico, quali sono le modalità della conoscenza e i meccanismi del conoscere. Tutto questo è transitato, principalmente, attraverso la cultura greca e romana, nell'alveo della cosiddetta "teoria della conoscenza", ovvero la gnoseologia. Tutti i grandi filosofi hanno sentito il dovere di lavorare ad una teoria della conoscenza, fino a Kant, Fichte, Schelling e Hegel. In seguito, la teoria della conoscenza si è radicalmente modificata. La risposta alla domanda "come io conosco" veniva data in chiave filosofica, attraverso la gnoseologia, in quanto la robustezza di ciò che chiameremo "le scienze" non dava, ancora, garanzie circa la soddisfazione della domanda "come io conosco".

La formazione delle scienze, ovviamente, è imputabile ad un processo continuo, attraverso strappi repentini, momenti di stasi e accelerazioni. Al di là di questo, tuttavia, i Secoli XVII e XVIII hanno

dato un contributo rilevante allo sviluppo scientifico, particolarmente al cosiddetto *Secolo dei Lumi*. Il motivo è evidente e sta nel kantiano *sapere aude* e nella connessa *rottura dell'autorità interpretativa*, la cui evidenza socio-politica sta nell'*invenzione della democrazia*.

La connessione tra “invenzione della democrazia” e sviluppo delle scienze è evidente. L'Illuminismo, sostiene Kant, è l'uscita da uno stato di minorità di cui l'uomo è colpevole in quanto non ha il coraggio di servirsi della propria ragione. Il punto, allora, è assumere una forza che consente di acquisire strumenti per poter avere autonomia di giudizio; l'autonomia di giudizio si acquisisce attraverso la cultura (ovvero, secondo il linguaggio socio-politico, attraverso l'istruzione) non più soltanto attraverso la Filosofia. Ed è questo il senso profondo dell'*Encyclopedie* di D'Alambert e Diderot. La cultura richiede l'istruzione e l'istruzione, attraverso la parità tra gli individui, mette a disposizione ciò che possiamo definire la “magia dell'umano”, che è la magia della società democratica, che sta nella liberazione delle qualità umane. Ettore era abile nel domare i cavalli, Socrate era libero nel pensiero. L'uomo contemporaneo, attraverso l'Illuminismo, non teme l'eguaglianza tra gli esseri umani. Il filosofo che studia il cielo si specializza a tal punto che non conosce più la Filosofia, conosce l'astronomia. Il filosofo che comincia a studiare gli elementi di cui è composta la materia, pian piano diventa un chimico che non sa più nulla di Filosofia e così è per il fisico, e così, pian piano, per tutte le scienze e gli scienziati. Nel momento in cui liberiamo le qualità umane, per cui diventiamo chimici, fisici, astronomi, matematici, biologi e così via, nello stesso momento – posta la interconnessione tra scienze e democrazia – scopriamo la *socievolezza* dell'essere umano.

La costruzione dell'uomo democratico implica la nascita dell'interesse pubblico, della legge ancorata alla *veritas*, non più alla *voluntas* e all'*auctoritas*. Accanto alla scienza, il *sapere aude* sviluppa anche la tendenziale autodeterminazione degli individui, tendenzialmente più liberi. Ecco, quindi, la nascita delle cosiddette “scienze borghesi” (diritto, economia, Sociologia – le scienze sociali, appunto) e l'emergere di nuove domande, non certo di natura gnoseolo-

gica: che cosa tiene unita la società? Come facciamo a convivere liberamente evitando di essere *homo homini lupus* in presenza della *veritas*, non più dell'*auctoritas*? *Nasce il problema sociale*. Comte e i post-hegeliani iniziano a ragionare nei termini, non più filosofici, di una “scienza della società”; la gnoseologia viene meno, non dà più risposte, guarda un mondo che non c’è più. Alla gnoseologia subentra l’“epistemologia”, nel cui dominio la domanda da porsi non è più: come io conosco, bensì *come e perché procede la scienza*; meglio: come e perché procedono le *rispettive scienze*.

È chiaro che cosa sia l’epistemologia sociologica, il cui territorio è definito dalla domanda circa i procedimenti di costruzione dell’asserzione sociologica e, più in generale, delle analisi sociali, quali sono i lemmi, il lessico e la logica dell’asserzione sociologica, ovvero la struttura logico-formale di qualunque asserzione sociologica che pretende d’essere scientifica.

Vico e Kant possono essere considerati i padri fondatori dell’epistemologia sociologica; hanno contribuito alla definizione della *giustificabilità del sapere sociologico*, ponendo l’accento su un punto essenziale: il concetto stesso di “aggregato umano”, non come ente astratto, bensì come evidenza della convivenza delle qualità e non-qualità umane, da Vico definito “incivilimento”, da Kant “specie” – più tardi in Sociologia, si chiamerà, con Simmel, “socievolezza”.

Non c’è Filosofia, movimento culturale o politico, concezione della storia e della storiografia; non vi è sapere umanistico, dalla Filosofia alla Sociologia, dalla logica all’estetica, alla critica letteraria; non v’è nulla, dall’arte al pensiero, dalla religione all’ateismo; non v’è nulla di teoretico che non possa trovare un sicuro ancoraggio nella *Scienza nuova* del Vico. Rispetto alla *Scienza nuova negativa* e alla *Scienza nuova seconda*, l’edizione del ’44 (la cosiddetta *Scienza nuova terza*, quella licenziata morente dal Vico) presenta un chiarimento di metodo che consente all’Autore di “semplificare” il suo discorso e a noi una maggiore, nei limiti del possibile, intelligibilità. Già Nicolini, nella nota biografica alla *Scienza nuova*, conferma la funzione euristica delle aggiunte di metodo operate da Vico nell’ultima stesura dell’opera:

La causa così affannosamente cercata della propria oscurità mentale era finalmente trovata. Sì, egli si disse, sino alla seconda Scienza nuova il suo pensiero appariva effettivamente oscuro, ma non per altro che per difetto di metodo. Ora non più. Allo “stabilimento de’ principi” era consacrato il primo libro della nuova redazione dell’opera; alla “sapienza poetica” e alle sue suddivisioni il lunghissimo secondo libro; corollario di questo era la “scoperta del vero Omero” trattata nel terzo; nel quarto e nel quinto il “corso uniforme delle nazioni” e i “ricorsi” avevano trovato separato e adeguato svolgimento: tutte le esigenze metodologiche erano state soddisfatte e sarebbe bastato legger l’opera con congrua preparazione, mente pura e animo scevro da preconcetti per essere conquisi³⁶.

L’arricchimento dato dalla esplicitazione del metodo inserisce Vico in una tradizione più europea e vicina alle grandi, fortemente innovative e scientiste, scuole di pensiero. Da questo punto di vista, dal punto di vista dell’architettura dell’opera, potremmo azzardare un titolo, forse eccessivo per la mentalità del Vico, ma non di meno “centrato”: *Principj di scienza nuova more geometrico demonstrata*.

Nella sua *Autobiografia* Vico dichiara:

Ora ricevendoci al proposito – scoperto che egli ebbe tutto l’arcano del metodo geometrico contenersi in ciò: di prima diffinire le voci con le quali s’abbia a ragionare; dipoi stabilire alcune massime comuni, nelle quali colui con chi si ragiona vi convenga; finalmente, se bisogna, dimandare discretamente cosa che per natura si possa concedere a fin di poter uscire i ragionamenti, che senza una qualche posizione non verrebbero a capo; e con questi principi da verità più semplici dimostrare procedere fil filo alle più composte, e le composte non affermare se non prima si esaminino partitamente le parti che lo compongono – stimò soltanto utile aver conosciuto come procedono ne’ loro ragionamenti i geometri,

³⁶ F. Nicolini, *Nota biografica*, cit., p. 565.

perché, semmai a lui bisognasse alcuna volta quella maniera di ragionare, il sapesse³⁷.

Paolo Rossi coglie con precisione questo aspetto del pensiero di Vico che può apparire insolito:

Lo stabilimento dei principi, le “pruove filosofiche” le “cose meditate in idea” sembrano dover precedere, in più punti del discorso vichiano l’accertamento dei fatti, la dimostrazione cioè, fornita dalle “pruove filologiche”, che i singoli eventi e le singole storie rientrano nelle norme costanti e nelle leggi dello sviluppo storico. Al termine della sezione *Degli elementi* del primo libro della seconda *Scienza nuova*, Vico chiarisce la funzione metodologica esercitata dalle celebri “degnità”. Un primo gruppo (1-4) dà i fondamenti in vista della confutazione delle precedenti teorie; un secondo gruppo (5-15) offre i “fondamenti del vero” e serve a meditare “questo mondo di nazioni nella sua idea eterna”, secondo l’insegnamento di Aristotele che si dà scienza solo dell’universale e del necessario; infine un terzo gruppo (16-22) fornisce i “fondamenti del certo” secondo il metodo di Bacone “trasportato all’umane cose civili”³⁸.

E difatti, già l’avveniristico titolo (ripreso dai *Principi della filosofia dell’avvenire* di Ludwig Feuerbach e dal *Corso di filosofia positiva* di Auguste Comte) fa presagire che, in fin dei conti, Vico, ancorché “involuto, confuso o incidentalmente contraddittorio” (Benedetto Croce), ancorché campione di “ermetismi indecifrabili” (Fausto Nicolini), ancorché autore di “un libro che o disgusta o disagia in molti”³⁹ e di un’opera “incerta, informe, oscura” (la quale “contiene tutte scoperte in gran parte diverse, e molte del tutto contrarie all’opponione (... per cui) bisogna d’una forte acutezza di mente (...

³⁷ G.B. Vico, *Autobiografia*, cit., p. 19 ed. Treccani; p. 77 ed. Rizzoli.

³⁸ P. Rossi, *Introduzione a G. Vico*, in G.B. Vico, *Principj di scienza nuova*, cit., p. 13. ed Rizzoli..

³⁹ G.B. Vico *Lettera all’Abate Giuseppe Luigi Esperti*, cit., p. 222.

perché) spiega idee nuove nella loro specie (... tanto da richiedere di leggere tre volte quest'opera"⁴⁰; ancorché tutto questo, già l'avveniristico titolo espone con chiarezza l'enorme scenario che Vico *intuisce*, con una lungimiranza pari a nessun altro, circa i mutamenti culturali, sociali e politici che si realizzeranno nei Secoli a venire.

Paolo Rossi esprime con chiarezza la peculiarità di una lettura non lineare, equivoca e multiforme del Vico, a cui, ovviamente, non si sottrae questa in essere:

Tutti i maggiori e più acuti interpreti di Vico si sono resi conto, con maggiore o minore chiarezza, del carattere equivoco o incerto, a volte contraddittorio, di non poche soluzioni vichiane, dell'incertezza di molti atteggiamenti, del fatto che molte pagine di Vico offrono la possibilità di una duplice, talora incontrastata, interpretazione. (...) Esse si sono spesso risolte in un tentativo, che in Italia si è più volte ripetuto, di servirsi della filosofia di Vico come di una bandiera per battaglie antilluministiche o antipositivistiche o antidealistiche, come di una base culturale in vista di precise operazioni ideologiche⁴¹.

“Tra le numerose scienze comprese nella *Scienza nuova*”⁴², oltre a quella (assurda) relativa all’“empirismo sociologico”, ne compare un'altra (altrettanto insostenibile) secondo la quale la lettura del Vico “conduceva diritto all'ateismo e al panteismo”⁴³, per avversare la quale monsignor Francesco Colangelo (Vescovo di Sora nel 1815 e di Castellamare nel 1820), noto per il suo carattere prepotente e violento, si sentì in dovere di pubblicare un *Saggio di considerazioni sull'opera di G. Vico intitolata “Scienza nuova”* (pubblicato a Napoli nel 1822) rinnovando l'accusa di irreligiosità. E un'altra ancora, quella crociana (oggi non più sostenibile), secondo la quale Vico va

⁴⁰ G.B. Vico, *Scienza nuova*, *op. cit.*, capoversi 136-137.

⁴¹ P. Rossi, *Introduzione a G. Vico*, in G.B. Vico, *Principj di scienza nuova.*, pp. 21-22, ed. Rizzoli.

⁴² G. de Ruggiero, *op. cit.*, p. 48.

⁴³ F. Nicolini, *Nota biografica*, in G.B. Vico, *Principj di scienza nuova*, *cit.*, p. XXIX ed. Einaudi.

ricondotto nella strada maestra della *Filosofia dello Spirito*, in quanto espone “le forme di cultura, che abbracciano in sé tutti gli atteggiamenti alla loro intima fonte, che è lo spirito umano, (e) ne stabilisce la successione secondo il *ritmo delle elementari forme dello spirito*”⁴⁴. E un'altra ancora, quella del de Ruggiero, secondo la quale:

L'attribuzione a Vico della paternità di un'estetica nel senso moderno della parola dipende dal fatto che per la sopravvalutazione della forma sul contenuto introdotta posteriormente dalla filosofia kantiana, il lettore moderno è stato tratto a leggere Vico con gli occhi di Kant, cioè a isolare e a porre in piena evidenza l'elemento formale e comune della produzione fantastica, ricacciando nell'ombra il contenuto intellettualistico e differenziato, che era ancora al centro della concezione vichiana⁴⁵.

Ma, in sostanza, qual è la lettura *più sostenibile* della *Scienza nuova*? Non c'è. A mio parere una delle letture possibili è quella di avvicinarsi a Vico cercando di capire prima il suo mondo, poi il suo stato mentale privato e, quindi, il suo pensiero. In breve, ritengo che la cosa migliore per avvicinarci al non facilmente comprensibile “pensiero” vichiano sia quello della immediatezza e semplicità di lettura. Per esempio, Vico sostiene che i suoi numi tutelari sono Platone e Tacito, senonché Platone lo riempie di realtà, e Platone scompare, e Tacito lo inserisce nella ricerca della “ragione ideale dei fatti”, e Tacito scompare. In secondo luogo, Vico associa la ricerca della ragione universale che governa il corso delle cose umane all'azione della divina Provvidenza, ma all'interno di una metafisica della mente umana che è agli antipodi della teologia fondata sulla rivelazione.

A mio parere, la lettura più semplice della *Scienza nuova*, su cui tutti i critici e lettori di Vico concordano, la rinveniamo nelle stesse parole del Nicolini: “Ispirazione centrale della *Scienza nuova* è la volontà di costruire una nuova scienza dell'accadere storico”⁴⁶, op-

⁴⁴ B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, Laterza, Bari 1933, p. 128.

⁴⁵ G. de Ruggiero, *op. cit.*, p. 56.

⁴⁶ F. Nicolini, *Nota biografica*, in G.B. Vico, *Principj di scienza nuova*, cit., p. 685 dell'ed. Treccani.

pure, tra gli altri, da Paolo Rossi: “Vico estende il criterio del *verum-factum* alla realtà storica, lo allarga a comprendere quel mondo che è opera e costruzione dell’uomo”⁴⁷. Partiamo da qui. Ritengo che sia oltremodo ammissibile che “quel mondo che è opera e costruzione dell’uomo” non sia la storia, bensì l’*agorà* nella quale gli uomini “fanno accadere” gli accadimenti umani (che sono *anche* storia), e che, semplicemente, si chiama “società”.

La *Scienza nuova* del Vico apre, quindi, due scenari importanti e nuovi: il concetto di società come produzione umana (da qui a dire “libera produzione” ci vorrà poco), decifrabile da una *metafisica della mente umana* e il concetto di “soggetto sociale” (per cui arriviamo direttamente a Kant), quale individuo-produttore del vivere gentile, a sua volta prodotto dall’*incivilimento progressivo*.

Vico è un Autore di grande rilievo, molto considerato ma anche molto trascurato e generalmente incompreso (perché, a onor del vero, astruso e contorto). Si occupa di questioni abbastanza originali e innovative per la sua epoca. Inoltre, vi è una difficoltà teoretica di approcciare e apprezzare Vico perché è stato letteralmente “catturato” dalla Filosofia ed assunto esclusivamente nel quadro della storia della Filosofia, mentre la personalità del Vico e l’estensione del suo sapere meritano un’ampiezza di discorso e collocazione non esauribili nel dominio filosofico, che resta, ovviamente, il suo territorio privilegiato.

Il nucleo centrale dell’epistemologia vichiana, che si associa con la lettura sociologica di Kant, riguarda il concetto di *incivilimento*, ovvero il “vivere gentile”.

Vico, come si è visto, vive a Napoli, una città e un porto dove passa di tutto, compreso il cambiamento, e Vico ha l’acutezza, come Comte, di *vedere il cambiamento*, che è la condizione della Sociologia. Immaginatelo seduto mentre guarda la comunità napoletana nel XXVIII Secolo, e intuisce che ha di fronte a sé una comunità in movimento, e subisce la delusione dell’evidenza che i suoi strumenti

⁴⁷ P. Rossi, *Introduzione a G. Vico*, in G.B. Vico, *Principj di scienza nuova*, p. 30 ed. Rizzoli..

analitici, filosofici e culturali non gli consentono di comprendere tale movimento in modo adeguato perché la Filosofia è come la *Nottola di Minerva*, incapace di cogliere il cambiamento se non nel momento della sua definizione. Vico *intuisce* che il progresso, le attività commerciali, le nascenti produzioni (porcellane, seta, coralli e così via) comportano (o dovrebbero comportare nel tempo) una ridefinizione dello *status*, dell'*habeas corpus* e, infine, della parità tra gli individui. Da qui la necessità di nuovi strumenti analitici per comprendere il “mondo che cambia”. A mio parere, questi sono i *Principi della scienza nuova*. È qui, a mio parere, il senso e la dimensione della lettura sociologica di Vico.

Con Vico siamo nella prima metà del '700, per la rivoluzione francese dobbiamo aspettare, rispetto alla morte di Vico, altri 45 anni; come che sia, siamo alla fine di un percorso, iniziato nel tardo Medioevo. Occorre leggere tutto progressivamente. Vico precede Rousseau, precede Diderot e le sue opere teatrali “borghesi”. Non solo, ovviamente, in senso storico, ma anche in senso teoretico. Il suo problema è il seguente: *come, quando e perché comincia il “vivere gentile”*, e che cos'è il “vivere gentile”? Intuitivamente sappiamo che cos'è un *atteggiamento* “gentile”. Simmel tradurrà “gentile” con “socievolezza”. Procediamo, al fine del chiarimento lessicale, per conseguenze logiche: qual è la condizione per un atteggiamento gentile? Il *rispetto*, il quale implica una sorta di *riconoscimento reciproco*. Il vivere gentile non si riduce alla *civiltà delle buone maniere*, né alla *società di corte*⁴⁸, né alla *civiltà della conversazione*⁴⁹; è la necessità, da parte degli aggregati umani, in quanto società e non in quanto aritmetico insieme di individui, di trovare elementi, modalità e evidenze di co-esistenza pacifica.

Vico intuisce che nel caos delle nascenti società commerciali e produttive verranno sempre meno i principi autoritativi in favore di una società piena di “gentilezza”, improntata ad una “gentilezza”

⁴⁸ Cfr. N. Elias, *La civiltà delle buone maniere*, il Mulino, Bologna 1982; *La società di corte*, il Mulino, Bologna 1980.

⁴⁹ Cfr. B. Craveri, *La civiltà della conversazione*, Adelphi, Milano 2001; *Madame du Deffand*, Adelphi, Milano 1982.

strutturale, fondata sul rispetto, che diventerà lo *status naturalis* delle società democratiche. Vico chiama “vivere gentile” la spina dorsale di questa “nuova” società. Siamo nella prima metà del XVIII Secolo, il percorso che porterà alla costituzione di una società tendenzialmente libera, per quanto in atto, è largamente incompiuto: la realtà delle cose è ben altra. Siamo ancora in un mondo, per impiegare il termine “società” bisogna aspettare Kant e gli Illuministi, nel quale, per esempio, non si potevano indirizzare né lo sguardo, né la mente, né la parola verso il Sovrano. Nel teatro, nella musica, nella pittura e così via, tutto era dentro Versailles, tutto era concentrato nelle stanze del Sovrano. Ma accade che il motore di una storia millenaria si inceppa. Magicamente, improvvisamente, si crea (la storia crea) ciò che non esisteva, cioè un soggetto *sociale*, che legge, discute, acconsente e dissente, che vede gli spettacoli teatrali, le mostre d’arte, i concerti, che può persino ridere del re. È questo il “vivere gentile”, che definiamo in senso politico nella *equità, equiparazione, equidistanza dei rapporti tra gli individui*; in senso non sociopolitico, ma sociologico, lo definiamo come *prodotto dell’incivilimento*; in senso storico lo definiamo come le prime modalità di interazione commerciale tra “professionisti”.

Tutto questo si chiama “vivere gentile”, quale prodotto dell’incivilimento. L’“incivilimento” è tutto ciò che accade culturalmente dal punto di vista storico. È l’insieme di ciò che possiamo definire “progresso” tecnico-scientifico, “scambio” culturale e “clima”. Il realizzarsi di queste circostanze fa nascere l’incivilimento a cui si deve la costruzione del vivere gentile, a sua volta costruito sulla (ancora intuitiva) parità dei diritti.

4. Introduzione ai *Principj di scienza nuova*

L’intendimento di Vico consiste nel “trovare” le “nature di cose umane” attraverso “una severa analisi dei pensieri umani intorno alle umane necessità o utilità della vita socievole” per cui “questa scienza (la *Scienza nuova*) è una storia dell’umanità, nella quale sembra

dover procedere una metafisica della mente umana”⁵⁰. Vico utilizza quattro volte il termine “umane/i” e una volta “socievole”. Già qui si evidenzia la prima originalità del Vico, che sta nella definizione del territorio nel quale rinveniamo il soggetto “gentile”, ovvero, in quanto sinonimo di gentile, “socievole”. Vico, tuttavia, non conosce il termine “civile” con la sua chiara connotazione politica, e parla di “incivilimento” quale processo storico-culturale dell’umanità. E già qui si evidenzia il suo anticartesanesimo. “La natura delle cose umane” sta nella “metafisica della mente umana” ovvero nelle produzioni culturali degli uomini circa le “umane necessità o utilità della vita socievole”. *Traduciamo*: la natura delle cose umane sta nella produzione dell’incivilimento, nella formazione degli aggregati umani, vale a dire della società, al fine di soddisfare *socievolmente* l’esistenza degli individui. Rileggiamo il passo:

Per andare a truvare tali nature di cose umane procede questa Scienza con una severa analisi de’ pensieri umani d’intorno alle umane necessità o utilità della vita socievole (...) onde è una storia delle umane idee, sulla quale sembra dover procedere la metafisica della mente umana⁵¹.

Il mondo senza l’uomo è un mondo fisico. Accanto allo spazio fisico, in un mondo popolato dagli uomini, vi è anche lo spazio, cosiddetto “sociale”, nel quale gli uomini si muovono non in quanto individui, bensì in quanto, oggi diremmo così, “attori sociali”. Quindi, ritornando a Vico, dove stanno “le natura umane”? Negli “spazi sociali” che sono tanto storici quanto attuali, in quanto produzioni di ciò che gli attori sociali abbisognano per vivere socialmente. Quindi, la “natura umana” la ritroviamo in ciò che ci abbisogna in quanto cittadini; ovvero, cosa straordinaria per la prima metà del XVIII Secolo: *il fattore umano non sta dentro l’uomo, ma fuori dell’uomo*, nella costruzione della socialità. Questa opzione di Vico, radicalmente an-

⁵⁰ G.B. Vico, *Principj di scienza nuova*, cit., capoverso 347, p. 124 ed. Einaudi; pp. 393-394 ed. Rizzoli, p. 286 ed. Treccani.

⁵¹ *Ibidem*.

ticartesiana, riscatta, anzi definisce, la condizione umana in quanto ancorata alla vita socievole. Niente di nuovo, si dirà, è dalla notte dei tempi, da oltre due milioni di anni che l'essere umano (chiamiamolo pure così per estensione e per amore di discussione), attraverso la caccia, dapprima, e la formazione di gruppi e clan di autodifesa poi, vive in una comunità⁵². Certo, con una piccola differenza: ieri avevamo un ex-quadrupede costretto a vivere in comunità per esclusivi motivi di autodifesa; oggi, in forza dell'incivilimento, noi troviamo nella comunità la nostra autentica definizione.

Il problema di Vico non si concentra sulla "natura" dell'uomo. L'investigazione filosofica circa la "natura" (che in genere viene significata come "autentica") dell'uomo, oltre che un esercizio spirituale di straordinaria eleganza intellettuale, non appare agli occhi di Vico null'altro. Il problema di Vico si concentra sulla "natura delle cose umane"; il riferimento non va alla "mente umana", all'uomo nella sua singolarità, bensì all'uomo quale "ente generico", così come esso si *realizza* nel "vivere socievole". Ma non solo: il problema di Vico si concentra sulle "cose umane", che non possono essere altro che le produzioni dell'uomo in quanto "uomini" – qui, come si è visto, l'attivismo commerciale, produttivo e urbanistico di Carlo VII ci aiuta a comprendere questa intuizione vichiana. La quale si distingue e distacca dalla tradizione filosofica centrata cartesianamente sull'essere umano, in quanto singolarità replicante e sempre uguale a se stesso. La grandezza di Vico sta proprio qui: rompe la "semplicità" (nonché la ripetitività e la noia) della millenaria investigazione filosofica circa la "natura umana", riconoscendo e collocando l'"uomo che percepisce e giudica" nel suo ambiente naturale, la comunità, e ampliando, per la prima volta, la speculazione circa la "natura umana" nella direzione della Sociologia e delle scienze sociali. È come se invitasse nell'*agorà* tutti i filosofi, compresi i filosofi del '600 e del '700, in una sorta di processo rivisitato a Socrate,

⁵² Si consideri che la prima "città" di cui si ha evidenza è databile nel 7000 a.C., nel Kurdistan, a Jarmo, estesa su 3,5 acri (14mila metri quadrati) e con una "popolazione" di 150 abitanti. Cfr. C.D. Darlington, *L'evoluzione dell'uomo e della società*, Longanesi, Milano 1973, p. 99.

nel corso del quale argomenta sulla *natura umana* in quanto “nature delle cose umane”.

È evidente che prima o poi Vico ci porta al *verum ipsum factum*. Dove possiamo rinvenire la “natura delle produzioni umane”? È evidente: nella “metafisica della mente umana”, vale a dire in ciò che l’uomo produce e realizza in forza dell’incivilimento, ovvero fuori della sua egoità, negli aggregati umani, in quanto produzione non umana ma sociale. Da qui lo stretto legame con il concetto di “specie” di Kant e con l’ente generico di Marx. Cerchiamo di capire il legame tra “le nature delle cose umane” e l’“ente generico” di Marx. Ritengo che ci sia una stretta e rigorosa assonanza tra i due concetti e che l’uno aiuti la comprensione dell’altro. Le “nature delle cose umane” di Vico, in realtà, sono l’ente che, in quanto “generico”, appartiene a diversi “esseri”. È un ente plurimo, un Giano multiforme. Con il concorso di Vico, Kant e Feuerbach, Marx comprende che l’ente generico è l’ente in quanto *generalmente prodotto* dall’incivilimento. Vico, prima di Kant, Feuerbach e Marx, intuisce e comprende tutto questo; si allontana dall’assunto che “io” mi realizzi e riconosco in quanto *res cogitans*. Ora è chiaro perché Vico è autenticamente non cartesiano. Cartesio, con il *cogito*, postula il trionfo dell’*ego*, il trionfo della gnoseologia, la quale pone al centro l’uomo, il suo *ego*. Nella radicale critica a Cartesio sta la grande intuizione di Vico: la postulazione che il mondo è un mondo “plurimo”. Non più ipostatizzabile sull’orma dell’uomo singolo, dell’uomo che rappresenta soltanto se stesso; un mondo nel quale nessuno si può permettere di dire *cogito ergo sum*. Sì, certo qualunque cosa faccio *ergo sum*; ma il *cogito*, il pensiero e la possibilità del pensiero appartengono *esclusivamente* al mio *sum*? Nel mondo dell’*habeas corpus* – in sostanza nella società che verrà – il *cogito* non esiste più in quanto *ego cogito*. *Ergo sum* può rimanere, ma a quali condizioni l’essere umano, ciascun individuo, può dire “quindi sono”? Qui sta il punto iniziale della *Scienza nuova* di Vico.

I filosofi, in fin ad ora, avendo contemplato la divina provvidenza per lo sol ordine naturale, ne hanno solamente

dimostrato una parte (...); ma nol contemplarono già per la parte che era più propria degli uomini, la natura de'quali ha questa principale proprietà: d'essere socievoli⁵³.

Siamo agli inizi del 1700; stiamo, lentamente, arrivando al *sapere aude* e, quindi, alla *pubblica argomentazione razionale*, e, quindi, al concetto di *pubblico*, di *interesse pubblico*, di *volontà generale* e, quindi, lentamente, alla *democrazia* e alla *società democratica*. Che cosa dice di nuovo Vico? Qual è l'aspetto positivo del suo ragionamento? Fino ad allora i filosofi hanno contemplato e analizzato il mondo e l'uomo in quanto parte del mondo; hanno contemplato e analizzato l'ordine naturale e la singolarità dell'uomo. L'ordine naturale, tuttavia, non è tutto; c'è dell'altro e di diverso che i filosofi "nol contemplarono già per la parte che era più propria degli uomini (...), la natura dei quali ha questa principale proprietà: d'essere socievole". L'investigazione sull'ordine naturale ha la sua straordinaria importanza, non si discute. Ma questo non basta; e non basta che all'*ordine naturale* contrapponiamo l'*ordine spirituale*, nella convinzione che con ciò abbiamo esaurito l'umanità dell'uomo. Manca proprio il riferimento al carattere "umano" dell'individuo, che è l'essere socievole, l'essere uno e tutti nello stesso tempo. Questo, dopo la fondazione del carattere umano "speciale" di Kant, dopo le critiche e gli opportuni distinguo di Hegel, dopo le critiche e gli opportuni distinguo dei "giovani hegeliani", aprirà il discorso alla Sociologia, quale "discorso" della società democratica. Anche Platone ha parlato di democrazia, in modo molto "filosofico", astratto e politicamente non soddisfacente. Aristotele, invece, enuncia un concetto fondamentale: la democrazia non è congetturabile, né più che mai realizzabile, se non "inventiamo" *l'uomo democratico*. Quindi la democrazia non è un sistema politico, è un *modo d'essere dell'uomo*. Senza l'uomo democratico non esiste la democrazia. Nel momento in cui noi non siamo liberi nella formazione del nostro pensiero, perdiamo l'uomo democrati-

⁵³ G.B.Vico, *Principj di scienza nuova*, cit., p. 3 ed. Einaudi; pp. 240-241 ed. Rizzoli; p. 165 ed. Treccani.

co. Vogliamo conoscere, vogliamo sapere, vogliamo contare (quale reificazione del *sapere aude*); in sostanza, vogliamo essere decisivi nelle decisioni che, in quanto tali, diventano *pubbliche*. Aristotele intuisce che la democrazia è un prodotto della socievolezza degli uomini. Vico, implicitamente, riprende questa intuizione e la porta avanti nella direzione della prefigurazione dell'uomo democratico, fondato sulla socievolezza, libero dall'autorità interpretativa.

Qui emerge la seconda peculiarità di Vico (la prima è il vivere gentile, o la socievolezza): *i corsi e ricorsi storici*, nell'analisi delle "idee, dei costumi e dei fatti del genere umano". Collocati sul piano della dialettica, che è l'unico piano della loro sostenibilità, i corsi e ricorsi storici, implicano, nel contempo, la presupposizione del *continuum* storico nella successione "delle idee, dei costumi e dei fatti del genere umano" in fasi discontinue in quanto successione di accadimenti. *Mutatis mutandis*, è esattamente quanto Stephen Jay Gould sosterrà con la *Teoria degli equilibri punteggiati*, relativamente ad una revisione e ad un ampliamento della teoria dell'evoluzione oltre due Secoli e mezzo dopo Vico⁵⁴.

Partiamo dalla fine: *genere umano*. L'originalità del Vico, qui, è che fa riferimento alle "storie" disancorandole tanto dal senso storico, quanto dal senso filosofico. "Genere umano" significa l'uomo in quanto *costruzione umana*, in quanto *costruzione degli uomini*. Che cos'è, allora, "genere umano"? È la produzione umana della produzione degli uomini, esattamente come il concetto di specie di Kant e di "ente generico" di Marx. È il genere umano, non l'individuo, che produce la storia, la storia delle idee, delle produzioni, la storia della tecnologia, la storia degli esseri umani non nella quotidianità, ma nel tempo. La storia delle idee e delle produzioni non è semplicemente la storia della Filosofia, o la storia dell'oralità o la storia delle idee scritte o la storia di come si pensa e si vede il mondo. Quando *sapiens* impara a (e si accorge di) pensare è meraviglioso; non pensa ma "impara" a pensare, impara a elaborare idee.

⁵⁴ S.J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Codice edizioni, Torino 2002, parte seconda, capitolo IX, pp. 927-1273.

Siamo al concetto di *socializzazione*. Quindi, la storia delle idee, la storia dei costumi e così via sono tutte categorie sociologiche in quanto, come già fatto notare in apertura, trasformano il pensiero in “pensato”. Quindi non solo le idee, non solo i costumi, ma anche le evidenze, le concretizzazioni, i fatti. Qui c’è un po’ di Popper del “Mondo 3”. I fatti sono le produzioni del mondo definito da Wittgenstein come *tutto ciò che accade*. Il fatto è l’ipostatizzazione dell’esistente. Ci sono tre fatti, quelli *naturali* (al di là del degrado ambientale, che non dipendono dall’essere umano); quelli *psichici*, imputabili al nostro stato mentale privato e interconnessi con l’ambiente; quelli *prodotti dagli uomini*, quali le produzioni scientifiche e tecnologiche, le costruzioni artistiche, architettoniche e urbanistiche, la guerra, l’istituzione del matrimonio, l’istituzione di una religione di Stato, la moda, il *loisir* e così via. Che cosa aggiunge Vico al “Mondo 3” di Popper? Aggiunge il rilievo che alla base di tutte le produzioni vi deve essere “il vivere gentile”, quale condizione della sussistenza di qualunque “produzione” o fatto. È chiaro il succo della riflessione vichiana: l’uomo, in quanto tale, viene fatto progressivamente umano *dalla storia delle idee, dei costumi e dei fatti*. È su queste linee di una Sociologia della conoscenza che si sviluppa una logica della storia, ovvero una *fenomenologia del pensiero gentile*. Marx tradurrà molto bene, qualche anno più tardi, questa geniale intuizione di Vico.

Ma l’uomo non è soltanto ente naturale, bensì ente naturale umano (...), perciò ente generico. Dunque (...), né la natura obiettiva, né la natura subiettiva, è immediatamente presente come adeguata all’ente umano. E come tutto ciò ch’è naturale deve nascere, così anche l’uomo ha il suo atto di nascita, la storia. (...) La storia è la vera storia naturale dell’uomo⁵⁵.

Mettiamo insieme Vico e Marx e i due grandi assunti vichiano e marxiano. Il primo assunto, ormai è noto, è l’incivilimento, o vivere gentile, o socievolezza, che amplia la definizione dell’individuo

⁵⁵ K. Marx, *Critica della dialettica e della filosofia hegeliana in generale*, in *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 268-269.

in quanto attore della (e nello stesso tempo ricevente la) produzione storica delle idee, dei costumi e dei fatti. Il secondo assunto, logicamente deducibile dal primo, è che l'uomo non è soltanto ente *naturale*. Guardiamoci, è chiaro che noi abbiamo la nostra fisiologia, la nostra biologia e siamo fatti come siamo fatti. Ma questo non spiega la nostra storia e le nostre produzioni, che non si esauriscono con il riferimento all'ente naturale; occorre ampliare la nostra naturalità con l'umanità; "ente naturale *umano*" ovvero, in quanto "umano", "generico" (Marx), o anche "speciale" (Kant). "Generico" e "speciale" stanno a significare la condizione della produzione delle produzioni, ovvero la realizzazione dell'incivilimento che è *produzione storica*, più tardi potremmo dire produzione "interindividuale". Dunque, né la natura obiettiva, la *natura naturans*, o la *semplice* natura, né la natura soggettiva, direbbe Bourdieu: né la natura in quanto tale, né la soggettività degli uomini sono immediatamente presenti come adeguate all'ente umano. L'ente naturale umano, l'ente generico, non è riconducibile alla pura oggettività né alla pura soggettività; quindi, né dal punto di vista soggettivo, né dal punto di vista oggettivo si può esaurire la descrizione dell'uomo in quanto ente generico. Da che cosa, allora, sono soddisfatti i due assunti vichiano e marxiano? Come tutto ciò che è naturale deve nascere (questa può essere un'espressione vichiana) così anche l'uomo ha il suo atto di nascita nella sua massima traslazione, cioè la *storia*. Quindi: 1) la storia è la vera storia naturale dell'uomo; 2) la storia è produzione dell'ente generico; e 3) l'ente generico, che produce l'incivilimento, è, kantianamente, "tutti".

Un ulteriore, importante punto, nella direzione della definizione dell'epistemologia (vichiana) sociologica, concerne la non applicabilità delle teorie cartesiane alla filosofia di Vico.

Per tutto questo libro si mostrerà che quanto prima avevano sentito d'intorno alla sapienza volgare i poeti, tanto intesero d'intorno alla sapienza riposta i filosofi; talché si possono dire quelli il senso e questi l'intelletto del genere umano⁵⁶.

⁵⁶ G.B. Vico, *Principj di scienza nuova*, cit., capoverso 363, p. 130 ed. Einaudi; p. 292 ed. Treccani; p. 400 ed. Rizzoli.

Fino a Vico, siamo tra la fine del 17° Secolo e la prima metà del 18°, la riflessione circa la storia del mondo, non la sua descrizione, si è mossa in un duplice senso: o in una direzione poetica, o in una direzione filosofica. Il punto di vista di Vico consiste nel chiarimento delle funzioni poetiche e filosofiche e nella dimostrazione della loro incompletezza “per il mondo che verrà”. La funzione svolta dalle gnoseologie classiche è realizzata, ora, dalla “storia dell’umane idee”. Certo, il significato di questa riscrittura della gnoseologia tradizionale non è del tutto chiaro, ma è senz’altro chiaro l’intendimento di fondo che sottostà a tale passaggio. Il mutamento di prospettiva operato da Vico si può notare se si riflette sull’importanza che in questo contesto acquista una “Filosofia dell’autorità”, la quale è il punto d’inizio “d’intorno agli aspetti principali di questa scienza”. Afferma, al riguardo, Vico:

Quindi incomincia ancora una filosofia dell’autorità, ch’è altro principale aspetto c’ha questa Scienza, prendendo la voce “autorità” nel primo suo significato di “proprietà” (...); onde restaron “autori” detti in civil ragione romana coloro da’ quali abbiano cagione di dominio⁵⁷.

Vico ci mette in guardia; sembra dire: attenzione, io parlerò un altro linguaggio, non parlerò il linguaggio dei poeti, né quello dei filosofi. I poeti descrivono i sentimenti umani, che Vico non disdegna; i filosofi parlano il linguaggio di coloro i quali riflettono sull’essere umano nella sua univoca e singola completezza; io, sembra dire Vico, comincio a riflettere partendo dal concetto di autorità, chiedendomi come è organizzata la società civile, su quale principio autoritativo, procedendo ad analizzare questa categoria quale principio del vivere gentile. Chi garantisce la socievolezza del vivere gentile? Il principio d’autorità, che garantisce e sostiene anche lo Stato assolutistico, con la differenza, tuttavia, che questo è un principio che legittima l’uomo, che impone la sua forza, il suo trionfo. Nel “vivere gentile” non c’è più posto per questo; qui il principio di autorità consiste in

⁵⁷ Ivi, capoverso 386, p. 145 ed. Einaudi; p. 307 ed. Treccani; pp. 420-421 ed. Rizzoli.

ciò che Kant esprimerà come l'organizzazione dei singoli uomini attraverso il concetto di "pubblico" e la rilevanza del concetto di pubblico rispetto al concetto del singolo.

5. La *Scienza nuova more sociologico demonstrata*

Nel 1710, nel *De antiquissima italarum sapientia*, Vico espone le prime linee della sua gnoseologia e della sua metafisica enunciando un nuovo criterio di verità centrato sulla equivalenza di "vero" e "fatto": *verum et factum reciprocantur seu convertuntur*. Con tale "criterio" Vico "decisamente (contrappone) il proprio ideale storico del conoscere all'ideale matematico-scientifico della gnoseologia di Cartesio"⁵⁸, rinunciando al riferimento all'immediata evidenza e alla chiarezza e distinzione di idee. Questo criterio di verità, ampiamente e sostanzialmente rivisto nella *Scienza nuova*, dopo 15 anni di studi e riflessione, trae la propria origine dalla considerazione che "in latino, secondo Vico, le parole *verum* e *factum* sono equivalenti. Dietro quest'uso linguistico, sta una verità filosofica: il criterio di verità di una cosa sta nel farla"⁵⁹. Il fatto che tale principio vichiano sia intuitivamente condivisibile (e ciò, tra l'altro, è la ragione della sua fortuna) ha posto in secondo piano la considerazione che

dalla pubblicazione del *De Antiquissima* nel 1710 a quella della prima *Scienza nuova* nel 1725 corrono 15 anni di intenso lavoro umanistico, filologico e storico. Il fervore di questi studi ci denota che una grande luce s'è venuta facendo nella mente di Vico: l'idea cioè che l'adeguazione del sapere col fare, invano inseguita nel mondo della natura, sia da ricercare nel mondo della storia umana, perché l'uomo stesso, essendone l'artefice, possiede in sé gli elementi della verità da scoprire⁶⁰.

⁵⁸ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino 1958, vol. IV, p. 339.

⁵⁹ P. Rossi, *Introduzione a G. Vico*, in G.B. Vico, *Principj di scienza nuova*, p. 200 ed. Rizzoli.

⁶⁰ G. de Ruggiero, *op. cit.*, p. 41.

In sostanza, gli stessi de Ruggiero e Gramsci, tra gli altri, sono rimasti fermi al *De Antiquissima* dando per scontato, ma non considerato, il passaggio alla *Scienza nuova* e “limitando” il principio vichiano ad un *criterio attivistico di verità*. In realtà il Vico della *Scienza nuova* non sostiene più che *la verità di una cosa sta nel farla* e che, quindi, soltanto Dio, che ha creato l’universo, è depositario della conoscenza della realtà, eccetera, eccetera, bensì che

non si può a patto alcuno chiamar indubbio: che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana⁶¹.

Uno dei punti più noti che caratterizzano le riflessioni di Vico e che si riverberano nelle questioni attinenti all’epistemologia sociologica fanno riferimento al suo aforisma *verum ipsum factum*. L’aforisma significa “ciò che è *vero* e ciò che è *reale* sono la stessa cosa”. Possiamo vedere un’assonanza quasi totale con il noto aforisma hegeliano “ciò che è reale è razionale e ciò che è razionale è reale”. Siamo su due punti molto convergenti che servono entrambi alla postulazione dell’epistemologia sociologica. Vediamo che cosa significano tanto l’assunto vichiano, su cui poniamo l’accento, quanto, per estensione, quello hegeliano, che è il completamento del punto di vista vichiano: “vero”, “reale”, “fatto”, “razionale”.

Ci troviamo in un momento storico in cui postulare la coincidenza di *verum et factum*, oltre che iscriversi nella linea di pensiero di Campanella, Bruno e Galilei, significa mettere tra parentesi una ferrea tradizione del sapere e del potere. Scopriamo un Vico, *malgré lui*, molto coraggioso. Fino al Settecento il Sovrano garantisce la verità e per il Sovrano la garantisce Dio. Non è discutibile. Il criterio di verità è imputato, relegato, sorretto dalla garanzia del Potere e di Dio. La verità umana è apparente. Se arriva ad essere garantita da

⁶¹ G.B. Vico, *Principj di scienza nuova*, cit., capoverso 331, p. 115 ed. Einaudi; p. 277 ed. Treccani; pp. 381-382 ed. Rizzoli. Cfr. anche il capoverso 349, p. 125 ed. Einaudi; p. 287 ed. Treccani; p. 395 ed. Rizzoli.

Dio è verità, altrimenti... Vico ha un coraggio straordinario. Sostiene, semplicemente, che *verum et factum convertuntur*, cioè che ciò che è “vero” è ciò che “realmente accade”. L’avverbio “realmente” sconfigge tutta la Filosofia che è arrivata fino a lui. Che cosa è vero? Semplice; ciò che “realmente è”. Non c’è Sovrano, non c’è Dio, non serve più un garante. Viene messa in crisi l’autorità interpretativa. È qui l’evidente impronta illuministica di Vico, la lettura socio-politica del *verum et factum* non esclusivamente filosofica. Hegel elabora, molti anni dopo, dopo Kant, dopo l’Illuminismo francese e inglese, dopo tre rivoluzioni (americana, inglese e francese), un concetto ulteriore sostituendo *verum* e *factum* con “reale” e “razionale”. Qui, in parte ritrova Cartesio; qui c’è l’esaltazione dell’io derubricata, tuttavia, da una lettura politica. Chi è l’“io” al centro del *verum/factum*? Chi ha talmente coraggio da darsi il proprio pensiero indipendentemente dall’autorità. Tutto sommato Hegel ha un grande debito nei confronti di Kant, in quanto amplia il discorso vichiano e conferisce importanza agli uomini in *chiave filosofica*. Gli illuministi, invece, attribuiscono importanza agli uomini in *chiave politica*, attraverso l’*idea* di democrazia. Per Cartesio, fuori dalla egoità, fuori dalla percezione individuale, il mondo finisce. Hegel amplia il punto di vista vichiano e nobilita l’uomo. Hegel e Vico nobilitano l’uomo in quanto gli danno la forza e l’autonomia di decidere ciò che è esistente, ciò che è un fatto, ciò che è vero e ciò che è reale. E allora: se è reale ciò che è razionale, se è vero ciò che è fattuale, chi ci dice che cosa è fattuale? La razionalità. La realtà è definita dalla razionalità, ma non la mia o la vostra, bensì la razionalità della storia degli uomini. Il *verum ipsum factum* ricava il suo criterio di verità nella storia dell’incivilimento.

Siamo arrivati alla distinzione tra “vero” e “certo”. Vico sostiene che “i principi dell’umanità” convergono intorno a due “esigenze” particolari: la ricerca del vero e l’evidenza del certo. Non sfugga il punto d’inizio: con la ricerca del vero apriamo la strada alla ricerca scientifica: ritroviamo la fisica aristotelica relegando la metafisica ad un aspetto particolare della conoscenza, e neppure tanto importante. Con l’evidenza del certo inizia la speculazione della e sulla modernità.

Dunque, Vico sostiene che accanto al vero esiste il certo. Qual è la differenza tra il vero il certo? È evidente: il certo è ciò che gli uomini “ritengono” certo; ma allora alcuni possono ritenere “certa” una cosa e altri “certa” un’altra? Certo! È la scienza che garantisce la certezza del certo (da qui la scienza su palafitte di Popper), che diviene *epocalmente*, non universalmente, *vero*: la verità è nella sua certezza, è questo il contesto nel quale nascono la Filosofia della scienza e la Sociologia della conoscenza. È qui, a mio parere, il senso profondo del *verum ipsum factum*: il vero, in quanto tale, o è certo o non è niente. Emerge l’inconsapevole laicità del Vico nella definizione di un *sapere laico* su cui, poi, nasceranno le scienze borghesi. Il vero (kantianamente dentro di noi) diventa un principio regolativo, una costruzione *soggettivamente* valida. Il vero è una costruzione soggettiva che può avere valenza intersoggettiva, come per esempio le grandi religioni. Il vero è questa “elaborazione mentale”, il certo è una *costruzione certificata*.

Vico apre un altro spiraglio: dalla certificazione del vero, ovviamente già postulata a partire da Nicolò da Cusa, da Bruno, Bacon, Galilei e Newton, ovvero dal metodo sperimentale, consegue la distinzione del *criterio di verità* dal *criterio della certezza* quale criterio esclusivamente di pertinenza degli uomini, non dell’astratto essere umano. La *verità* pertiene all’essere umano in quanto astratta aspirazione di natura più psicologica che mentale; la *certezza* è degli uomini che vivono, nel tempo dato e in un territorio circoscritto, “comportevolmente in società”. Vico, non rinnegando, né relegando ad insignificanza, il mondo delle idee, indica un secondo mondo che è il mondo delle produzioni umane e degli strumenti (scientifici) di certificazione del certo. Vedremo che da qui si apre un ulteriore spiraglio, quello del discorso scientifico in quanto il certo non mira alle essenze bensì alla descrizione delle evidenze.

Come è fatta la mente umana e come “ragiona” la mente dell’uomo? Abbiamo visto due proprietà iniziali e gli assiomi che da esse seguono. Vico individua tre ulteriori proprietà che, nell’insieme, regolano la “vita socievole” e danno i “confini dell’umana ragione”.

Concludiamo tutto ciò che generalmente si è diviso d'intorno allo stabilimento de' principi di questa Scienza: (...) il criterio che usa è che ciò che si sente giusto da tutti o la maggior parte degli uomini debba essere la regola della vita socievole (...) questi deon esser i confini dell'umana ragione. E chiunque se ne voglia trar fuori, egli veda di non trarsi fuori da tutta l'umanità⁶².

La prima proprietà è la *curiosità*. Afferma, al riguardo, Vico: “La curiosità, proprietà connaturale dell'uomo, figliuola dell'ignoranza, che partorisce la scienza, all'aprire che della nostra mente la meraviglia, porta questo costume: ch'ove osserva straordinario effetto in natura (...) subito domanda che tal cosa voglia dire o significare”⁶³.

Il primo punto che caratterizza l'uomo fa riferimento ad un aspetto sociopolitico. Infatti, qual è l'aspetto “naturale della mente umana”? Il fatto che essa si domanda la possibilità dell'esistenza iscrivendola nelle possibilità del fattuale. La “curiosità” ha tanto un significato epistemologico, quanto un significato sociopolitico. Dal punto di vista epistemologico, la curiosità rinvia a metodi di soddisfazione al fine di significarla. Tali metodi sono umani e ricorrenti, ovvero sovrapponibili. La certificazione della curiosità è sostenuta dalla storia della scienza. Dal punto di vista sociopolitico, la curiosità implica, attraverso i metodi di certificazione di questa, il riferimento al certo. Ciò che rende legittimo il passaggio dalla curiosità al certo, e da questo all'accettazione del certo, da una parte, è l'evidenza scientifica, dall'altra, è quanto Kant, diversi e diversi decenni più tardi, chiamerà “la pubblica argomentazione razionale”, che sarà la spina dorsale della democrazia, di cui la socievolezza di Simmel costituirà la “cartina di tornasole”.

La seconda proprietà è così definita:

I primi autori dell'umanità attesero ad una topica sensibile, con la quale univano le proprietà o qualità o rapporti, per

⁶² Ivi, capoverso 360, p. 128 ed. Einaudi; p. 290 ed. Treccani; p. 398 ed. Rizzoli.

⁶³ Ivi, capoverso 189, p. 185 ed. Einaudi; p. 247 ed. Treccani; p. 343 ed. Rizzoli.

così dire, concreti degli individui o delle spezie, e ne formavano i generi loro poetici (...). Talché questa prima età del mondo si può dire con verità occupata d'intorno alla prima operazione della mente umana⁶⁴.

Ad una fase in cui (la topica) si assiste ad una sorta di inventario delle cose sensibili (dei fenomeni), segue una seconda fase (la critica), attraverso la quale raggiungiamo l'esattezza dell'essere e del divenire delle cose. In questa fase, inoltre, si ha la possibilità di pervenire alla scienza vera e propria. È questa, più propriamente, la terza proprietà. Nell'umane menti, afferma Vico, compare prima la topica e poi la critica: "siccome prima è conoscere, poi giudicare delle cose. Perché la topica è la facoltà di far le menti ingegnose, siccome la critica è di farle esatte"⁶⁵.

Topica, curiosità, critica. Guardando il mondo civile Vico, come Galilei, quando si sofferma sul mondo sensibile, si domanda le cause di esso, non dov'è la verità, la cui ricerca ha ritardato per millenni la ricerca del certo. Con Vico abbiamo capito che *verum et certum non convertuntur* in quanto sono su piani diversi; chi vuole certezze, si crei un mondo di certezze. Quindi *topica*, ovvero (vogliamo dirlo con un linguaggio esistenzialista?), uno *sguardo sul mondo*. Si nota che c'è un superamento dell'io; non può essere soddisfacente il *mio* sguardo sul mondo, che non riesce a farne l'inventario, perché è limitato. Senza la *critica* noi non guardiamo il mondo, nella migliore delle ipotesi guardiamo husserlianamente il "puro guardare" sul "puro mondo"; cioè nulla. Che cos'è la *critica*? È, in senso illuministico, l'analisi oggettiva delle cose non inquinata dallo sguardo soggettivo.

La lettura sociologica di Vico fa riferimento al concetto di "mondo gentile". Per noi oggi "mondo gentile" equivale al "mondo civile", ossia alla comunità degli aggregati umani regolata da leggi. Con Kant vedremo che l'umanità dell'uomo non è un dato innato. L'animalità dell'uomo è un dato innato, ma per "animalità" non si

⁶⁴ Ivi, capoversi 495-496, p. 205 ed. Einaudi; p. 367 ed. Treccani; p. 496 ed. Rizzoli.

⁶⁵ Ivi, capoverso 498, p. 205 ed. Einaudi; p. 367 ed. Treccani; p. 497 ed. Rizzoli.

deve intendere qualcosa di negativo. Il punto in questione è questo: l'umanità viene acquisita mediante un processo: è la storia di come siamo diventati così e non altrimenti. È il processo attraverso il quale ci siamo tendenzialmente allontanati dalla pura animalità in favore della sempre più marcata socialità – è evidente che qui si interseca il processo illuministico e l'invenzione della democrazia. E ciò, questa è una delle più grandi incoerenze del cattolicissimo Vico, non per ordine di un qualche Dio, né per ordine di un qualche Sovrano, bensì per la *storia del vivere gentile*, per ciò che gli uomini – in forza del *sapere aude*, aggiungerà Kant –, sono riusciti a fare. Qui Vico ha una intuizione meravigliosa: alla religione, ai matrimoni e alle sepolture dobbiamo il primo emergere del carattere “gentile” dell'uomo. (La cosa straordinaria è che Vico non conosce l'antropologia e l'archeologia, non sa nulla dei Neanderthal, a cui dobbiamo, più che a *sapiens*, questo carattere “gentile”).

Prima di Diderot, prima di Kant, e, ovviamente, prima di Feuerbach e Marx, la religione detta il principio regolativo dello “stare insieme”. La religione ha avuto una funzione fondamentale, quella di garantire agli aggregati umani di “stare insieme” con amicizia, amore e rispetto reciproco. I matrimoni, dal punto di vista del vivere gentile, sono la garanzia di una unione al fine della procreazione; inoltre, i matrimoni si facevano per evitare guerre perché il matrimonio era simbolo di pace. Nel momento in cui nella preistoria dell'umanità si arriva al matrimonio, quale unione riconosciuta e consolidata e quale presupposto del vivere gentile, gli individui acquistano una dimensione e un significato non riconducibile semplicemente alla Filosofia, né alla religione, ma, fundamentalmente, alla loro dimensione sociale. Il vivere gentile riguarda gli aggregati umani, i cui “fatti”, qui la religione, i matrimoni e le sepolture, hanno un significato sociale.

Così come Kant esporrà nella prima Sezione della *Critica della ragion pura* una “dottrina trascendentale degli elementi”, allo stesso modo Vico espone una “dottrina degli elementi”, “dei principi” e “del metodo” al fine di chiarire l'origine e lo sviluppo del “vivere gentile”. I quali principi “come per lo corpo animato il sangue, così

deono per entro scorrervi ed animarla in tutto ciò che questa Scienza ragiona della comune natura delle nazioni”⁶⁶.

Vico individua due proprietà fondamentali della mente umana. La prima è la seguente: “l’uomo, per l’indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell’ignoranza, egli fa da sé regola dell’universo”⁶⁷. Semplicemente: indubbiamente l’essere umano sente i propri limiti e la propria ignoranza e per questo si fa *misura di tutte le cose*. Che l’uomo sia la misura di tutte le cose non c’è dubbio, ma non c’è alcun dubbio, per converso, che *siamo noi quelli che fanno accadere le cose* e che danno un significato alle cose accadute. Non vi è la possibilità di avere accadimenti umani se non in presenza dell’azione umana tanto in quanto voluta, tanto in quanto effetto perverso di ciò che si è voluto. Posto ciò, preliminarmente, l’accento va collocato sull’atto del “dare significato alle cose”. Non c’è alcun dubbio, direbbe Cartesio, è l’uomo “l’unico essere razionale della terra” (Kant) che è in condizione di significare l’accaduto. Giustissimo! Ebbene, qual è l’organo deputato a tale procedimento di significanza? Non c’è dubbio alcuno: la ragione, l’intelletto, la mente... in sostanza, è la ragione che conferisce significato alle cose. Tutto questo, è chiaro, è opera della ragione, ma *una volta formatasi*. La ragione non nasce ragionante; si sviluppa non solo in senso fisiologico, ma anche nel senso (weberiano) “culturale”. Oggi, kantianamente, diremmo che senza la socializzazione la ragione è vuota e senza la ragione la socializzazione è evanescente. Vico non conosce la Sociologia, né il concetto di socializzazione; ma è a lui che dobbiamo tale apertura di discorso, che costituisce l’ossatura del discorso sociologico.

Con Vico arriviamo, prima di “Hegel/Feuerbach/Marx/Comte”, ad un concetto di “ragione” non più soltanto (statica) sede della “razionalità”, bensì anche (dinamica) sede della costruzione e della definizione sociale dell’individuo (opportunamente, più tardi, Ortega Y Gasset, tra gli altri, parlerà di “individuo-massa”). L’uomo è la

⁶⁶ Ivi, capoverso 119, p. 71 ed. Einaudi; p. 233 ed. Treccani; p. 323 ed. Rizzoli.

⁶⁷ *Ibidem*. Nel paragrafo 32°, *Degli Elementi*, aggiunge: “d’intorno a tutto quello che ignora”, p. 84 ed. Einaudi; p. 246 ed. Treccani; p. 341 ed. Rizzoli.

misura di tutte le cose, tanto in quanto ignorante, tanto in quanto sapiente – e con ciò Cartesio l’abbiamo soddisfatto; ma l’uomo è anche misura di tutte le cose in quanto è un soggetto storico-culturale; è una produzione umana/sociale. (Si noti che Vico traduce mirabilmente in termini sociologici l’aforisma marxiano: l’uomo *ente naturale umano*).

La seconda proprietà della mente umana consiste nell’*analogia*: “È un’altra proprietà della mente umana ch’ove gli uomini delle cose lontane e non conosciute non possono fare niuna idea, le stimano dalle cose loro conosciute presenti”⁶⁸. Al di là del fatto che, a parere di Vico, tale proprietà

addita il fonte inesausto di tutti gli errori presi dall’interazione e da tutt’i dotti d’intorno a’ principi dell’umanità; però ché da’ loro tempi illuminati, colti e magnifici, ne’ quali cominciarono quelle ad avvertirle, questi a ragionarle, hanno stimato l’origine dell’umanità, le quali dovettero per natura essere picciole, rozze, scurissime⁶⁹.

Non c’è dubbio che l’*analogia* sia uno dei modi di procedere della nostra ragione. Nella conoscenza scientifica l’analogia è un procedimento che avvicina la conoscenza alla realtà, è un ponte tra il congetturabile e il certo. Nella conoscenza sociale, vale a dire nella conoscenza della “vita che ci circonda” (Weber), l’analogia non è un prodotto cartesiano, bensì schütziano. In ogni caso l’analogia è un “prodotto plurale”: tanto nella conoscenza scientifica, quanto nella conoscenza sociale, ovvero interindividuale, l’analogia richiede il concorso della storia della scienza, per un verso, e della socializzazione, per un altro verso. Ma v’è di più, dove non arriva l’analogia subentra il mito:

Gli uomini ignoranti delle naturali cagioni che producono le cose, ove non le possono spiegare nemmeno per cose simi-

⁶⁸ Ivi, capoverso 122, p. 71 ed. Einaudi; p. 233 ed. Treccani; p. 324 ed. Rizzoli.

⁶⁹ *Ibidem*.

li, essi danno alle cose la loro propria natura, come il volgo, per esempio, dice la calamita essere innamorata del ferro⁷⁰.

Cassirer coglie con precisione la funzione gnoseologica del mito:

Giambattista Vico può essere definito il vero scopritore del mito. Non solo s'immerge nel multiforme mondo del mito, ma studiandolo impara che questo mondo ha la sua propria struttura, il suo proprio tempo, il suo proprio linguaggio; egli inoltre fa il primo tentativo di decifrare questo linguaggio; raggiunge un metodo in virtù del quale le "sacre immagini", i geroglifici del mito, cominciano a diventare leggibili⁷¹.

I due assiomi (le "degnità" nel linguaggio vichiano) che aprono gli "Elementi" della *Scienza nuova* fanno riferimento alla concezione dell'uomo quale *mensura rerum* e al procedimento dell'analogia. Essi, nell'insieme, "danno i fondamenti delle confutazioni di tutto ciò che si è finora oppinato d'intorno a' principi dell'umanità, le quali si prendono dalle inverosimiglianze, assurdi, contraddizioni, impossibilità di cotali opinioni"⁷².

Facciamo un passo in avanti. Entrambi gli assiomi, logicamente, fanno riferimento, per esempio, all'"als... ob" kantiano, o più genericamente ma senza minore efficacia, al detto latino *post hoc, ergo propter hoc*, ovvero, dal punto di vista del discorso scientifico, alla comunità degli scienziati, ovvero, dal punto di vista della conoscenza storico-sociale-culturale, alla costruzione e al relativo impiego euristico dei tipi ideali weberiani.

Come sta emergendo, la mia lettura di Vico spero che renda probabile l'idea che sia possibile ancorare la *Scienza nuova* alla costruzione della conoscenza sociale. "La filosofia, per giovar al genere umano, dee sollevar e reggere l'uomo caduto e debole, non conveller-

⁷⁰ Ivi, capoverso 180, p. 84 ed. Einaudi; p. 246 ed. Treccani; p. 341 ed. Rizzoli.

⁷¹ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 451. Questa è la seconda e ultima citazione di Vico da parte di Cassirer nella sua monumentale opera.

⁷² G.B. Vico, *Principj di scienza nuova*, cit., capoverso 163, p. 80 ed. Einaudi; p. 242 ed. Treccani; p. 335 ed. Rizzoli.

gli la natura né abbandonarlo nella sua corruzione”⁷³. La riflessione filosofica, quanto meno fino a Vico, è l’unica modalità che il genere umano ha elaborato per poter comprendere la condizione umana, ma senza raccontare storie (è noto il detto weberiano: “chi vuole le prediche vada in convento”), né pretendere di cambiare la natura degli esseri umani. Sembra di leggere con un anticipo di cento anni esatti la chiusura dei *Principi della filosofia dell’avvenire* di Feuerbach:

I tentativi fatti sin qui di riformare la filosofia si distinguono dalla vecchia filosofia più o meno soltanto per la specie non per il genere. Ora, la condizione indispensabile per una filosofia realmente nuova, ossia indipendente da ogni altra forma di filosofia e corrispondente ai bisogni dell’umanità e dell’avvenire, è questa: che essa sia diversa per essenza o toto genere dalla vecchia filosofia⁷⁴.

Vico non è un rivoluzionario, è un filosofo che legge con anticipo il mutamento sociale, forte dell’intuizione che la filosofia può soltanto, e con abbondante limite e genericità, comprendere il mondo, la staticità dell’*ego*, la natura dell’essere umano in quanto inespriabile “natura”. Per il resto – vale a dire ciò che chiameremo la dialettica *Ego/Alter*, la natura in quanto *vissuta e partecipata* dall’“incivilimento progressivo” e così via – serviranno altri strumenti di analisi, orientati più sulla dinamica del cambiamento che sulla statica del *cogito*. Da questo punto di vista Vico è, addirittura, più avanti dello stesso Feuerbach. Nel paragrafo 50 dei citati *Principi* Feuerbach esprime, con la solita stringente acutezza, il concetto, poi chiarito da Marx nei *Manoscritti*, circa la naturalità dell’essere umano e delle sue proprietà intellettuali e mentali. Vale la pena ascoltarlo:

Inoltre, il reale nella sua totalità (...) è oggetto soltanto per un essere reale e totale. La nuova filosofia ha perciò come

⁷³ Ivi, capoverso 129, p. 73 ed. Einaudi; p. 235 ed. Treccani; p. 325 ed. Rizzoli.

⁷⁴ L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell’avvenire*, Einaudi, Torino 1946, paragrafo 65, p. 141.

suo principio conoscitivo, come suo oggetto, non lo spirito assoluto, cioè astratto (...), ma l'essere reale e totale dell'uomo. Solo l'uomo è la realtà, il soggetto della ragione. L'uomo pensa: non è l'io, non è la ragione che pensa. La nuova filosofia non si appoggia dunque (...) sulla verità della ragione per sé solo considerata, ma sulla (...) verità dell'uomo totale. In altre parole: anch'essa si appoggia sulla ragione ma sulla ragione la cui essenza è l'essere umano (...), sopra una ragione imbevuta del sangue dell'uomo (...). Solo l'umano è razionale, solo l'uomo è la misura della ragione⁷⁵.

È evidente che Feuerbach è fondamentalmente un antihegeliano, non un sociologo. Neppure Vico è un sociologo, naturalmente. Ma Vico sembra inserirsi in uno spazio che va dall'antihegelismo di Feuerbach, passando, attraverso la sinistra hegeliana, ai *Manoscritti* di Marx e al *Corso di filosofia positiva* di Comte (tutti e tre collocabili tra il 1843 e il 1844, mentre, come è noto, l'ultima edizione dei *Principi* vichiani è del 1744), postulando il principio della Sociologia, ovvero che le produzioni umane sono, in quanto umane, percorribili e analizzabili. Quindi, tutte le produzioni umane sono produzioni sociali prodotte dall'"essere sociale collettivo".

È di rilievo, a questo punto, la distinzione vichiana tra pensiero speculativo e pensiero politico (quello "del fare"). Mentre "la filosofia considera l'uomo quale deve essere, e si non può fruttare che a pochissimi. (...). La legislazione considera l'uomo qual è, per farne buoni usi nell'umana società: come della ferocia, dell'avarizia, dell'ambizione, che sono gli tre vizi che portarono a travverso tutto il gener umano, ne fa la milizia, la mercatanzia e la corte, e si la fortezza, l'opulenza e la sapienza delle repubbliche; e di questi tre grandi vizi, i quali certamente distruggerebbero l'umana generazione sopra la terra, ne fa la civile felicità"⁷⁶.

Abbiamo, quindi, una "scienza del vero ideale" e una "scienza

⁷⁵ Ivi, pp. 134-135.

⁷⁶ G.B. Vico, *Principi di scienza nuova*, cit., capoverso 131, p. 73 ed. Einaudi, p. 235 ed. Treccani; p. 326 di Rizzoli.

del certo reale”. La prima “scienza” prefigura linee d’analisi tali da consentire di “navigare” nella “storia ideale eterna” e “trovare” la norma che guida “la storia gentile”, cioè la storia dell’umanità. La “scienza del certo reale” ha il compito di “trovare” l’evidenza dei fatti così come sono avvenuti, ed è chiamata dal Vico “filologia”. L’essere umano, afferma Vico, ha due strumenti per comprendere il mondo e se stesso in quanto parte del mondo. Il primo strumento è la Filosofia, che “dee sollevar e reggere l’uomo caduto e debole”. Da ciò sono deducibili due considerazioni. La “Filosofia” è uno “strumento” che può essere utile all’uomo nella misura in cui svolge attività *consolatoria*. Qui Vico si allontana radicalmente non solo da Cartesio, ma anche da Kant. Il motivo è evidente: Vico deve far posto, quale attore principale del suo “sistema di pensiero”, alla “Provvidenza divina”, la quale non può ammettere un intelletto dinamico. Ecco il motivo per cui, quale seconda considerazione, emerge l’immagine di un “uomo caduto e debole”. (È chiara la derivazione di tale immagine da una sorta di psicologia del profondo che non si può ignorare avvicinandosi a Vico).

Il secondo strumento fa riferimento alla “scienza del certo reale”. Gli esseri umani, direbbero gli esistenzialisti, “sono gettati nel mondo” il quale mondo è il “certo reale” per definizione, dentro il quale accadono *certezze*, tanto di natura fisica, quanto di natura soggettiva, relativa ai cambiamenti di *Ego*, quanto di natura intersoggettiva. Il compito di “trovare” la certificazione dei fatti è compito della fisica e della “filologia” che, Vico non può sopporlo, prenderanno a seconda delle circostanze, il nome di psicologia, diritto, economia, Sociologia. È chiaro che stiamo spianando la strada a Dilthey⁷⁷: non esiste solo la spiegazione dei fatti nudi e crudi, ci sono anche “fatti intersoggettivi”, “sociali”, che richiedono una *comprensione* “speciale” (nel senso di Kant) che è l’*Erlebnis*, cioè il collocarsi nell’esperienza dell’individuo per comprenderlo in quanto attore sociale. Non basta la comprensione filosofica; la Filosofia, in quanto interpretazione ed ermeneutica, non è sufficiente a garantire la comprensione dei fatti.

⁷⁷ Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 2000, pp. 63-71.

Chi garantisce la comprensione dei fatti? La Filosofia ha perso secoli in cerca del “giustificatore giustificante”. Vico conosce il valore della conoscenza scientifica e le garanzie del procedimento scientifico⁷⁸. Il “certo reale” e la relativa certificazione dell’evidenza dei fatti non possono essere affidati alla Filosofia per il motivo (logico) che il mondo, teatro dei fatti, non è, come l’uomo (supponiamo che sia così) “caduto e debole”. Per cui serve qualcos’altro, che Vico chiama “filologia”, che non corrisponde affatto all’analisi letteraria di testi e documenti per certificare il “certo reale” di una nazione. Possiamo comprendere la filologia vichiana come la “ricostruzione-comprensione” del “certo reale” nel mondo: il protocollo di Neurath è già qui.

La filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filologia osserva l’autorità dell’umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo⁷⁹.

È opportuno, oltre che estremamente importante per la lettura non filosofica del Vico, procedere ad un chiarimento circa il significato e la dimensione concettuale di “filologia”. Croce ha indirizzato la lettura di Vico per tutto il Novecento. Con “filologia”, afferma Croce, Vico “intende anzitutto la storia delle cose; onde i filologi debbono trattare di guerre, paci, alleanze, commerci, costumi, leggi, ecc., e di ogni altra cosa che si attenga alla vita dell’uomo nel mondo”⁸⁰. Le note vicende circa il “carattere crociano” della Filosofia che neppure può degnarsi di nominare propriamente l’“inferma scienza”, la So-

⁷⁸ Cfr. la *Prolusione* all’Università di Napoli del 18 ottobre 1708, *De nostri temporis studiorum ratione*, pp. 164-195 ed. Rizzoli. Nel 1713 Vico scrive anche un trattatello (perduto) sulla fisiologia delle febbri, *De Aequilibrio corporis animantis*.

⁷⁹ G.B. Vico, *Principj di scienza nuova*, cit., capoverso 138, p. 74 ed. Einaudi; p. 236 ed. Treccani; p. 328 ed. Rizzoli.

⁸⁰ B. Croce, *op. cit.*, p. 31. Qui Croce si impossessa del capoverso 139 degli *Elementi della Scienza nuova* nel quale Vico “diffinisce i filologi essere tutti i grammatici, i storici, critici che son occupati d’intorno alla cognizione delle lingue e de’ fatti de’ popoli, così come in casa, come sono i costumi e le leggi, come fuori, quali sono le guerre, le paci, l’alleanze, i viaggi, i commerzi”, *Principj di scienza nuova*, cit., p. 74 ed. Einaudi; p. 236 ed. Treccani; p. 238 ed. Rizzoli.

ciologia, ha impedito di prendere sul serio lo stesso Croce. Che cosa sono “le cose del mondo”; che cosa riguarda “la vita dell’uomo nel mondo”? Qual è il “territorio” dove accadono “le guerre, le paci, le alleanze, i commerci, i costumi, le leggi” e così via? Vico (Croce) risponde le nazioni – e se provassimo a chiamarla “società”? Quali sono gli attori a cui ricondurre guerre, paci, alleanze, commerci, costumi, leggi e così via? Certo, Carlo VII (o Mussolini), ma se provassimo a dire “gli aggregati umani”?

La questione centrale è che Vico, per i molteplici motivi indicati in precedenza, va considerato un Maestro, non va preso, quindi, per significanza ma per assonanza. Non deve dare risposte, deve indicare la strada dove si rinvengono risposte. È qui il punto di congiunzione tra le straordinarie qualità intuitive di Vico e lo scenario in cui egli si colloca. Non mi sembrano, quindi, soddisfacenti le ricostruzioni puramente scolastiche di de Ruggiero:

(Vico per filologia intende) innanzitutto uno studio del discorso nel suo aspetto verbale che indaga le origini delle parole, narra i loro progressi, e ne traccia la storia in modo da possederne le proprietà, i mutamenti e gli usi (...). In altri termini, la filologia copre tutta la sfera del certo, come la filosofia quella del vero. E, data l’intersezione delle due sfere, non v’è filologia senza filosofia, né questa senza quella. Spetta cioè al filosofo indagare i motivi del vero disseminati e nascosti nel certo delle cose umane, e al filologo confermare con testimonianze le verità formulate dal filosofo. La *Scienza nuova* vuole essere appunto una documentazione in atto di questo rapporto⁸¹.

E di Paolo Rossi: “la Filologia – che non è per Vico semplice studio del discorso ma indagine sulle lingue, i costumi e le leggi, le guerre e le paci, le alleanze e i commerci – ha dunque il compito di confermare e rendere certe le verità della filosofia. Quest’ultima d’altro canto dovrà andar scoprendo, entro il ‘certo’ delle cose

⁸¹ G. de Ruggiero, *op. cit.*, p. 45.

umane, le leggi ideali, sostituendo al ‘fu, è e sarà’ della descrizione empirica il ‘dovette, deve e dovrà’ della conoscenza scientifica”⁸².

Per “filologia”, invece, a mio parere, si deve intendere un procedimento logico-metodologico-semanticò attraverso il quale riusciamo a decifrare e convalidare ciò che accade e ciò che gli uomini fanno accadere, che, per l’appunto, è iscrivibile sul/nel piano del tendenziale “incivilimento”. Qui Vico, per una volta, è chiaro, basta leggerlo: “il gener umano, da che si ha memoria del mondo, ha vissuto e vive comportevolmente in società”⁸³. Il significato è evidente: da *sapiens* in poi l’essere umano “forma” la propria vita attraverso convenienze, regole scritte e non scritte, tradizioni e quanto altro stabilito e *condiviso* dagli aggregati umani, vale a dire secondo leggi.

Vi sono alcuni aspetti che meritano attenzione. In primo luogo, Vico dice “il genere umano ha vissuto...”. Se Vico si limitasse ai tempi della storia certa, orale o scritta, avrebbe detto “vive”, usando il presente storico; dicendo *anche* “ha vissuto” intende riferirsi ancora più in là nel tempo. È la seconda volta che notiamo una grande, chiara intuizione da parte di Vico; la prima, come si ricorderà, riguarda il legare l’incivilimento ai matrimoni e alla sepoltura dei morti, cosa che è avvenuta da parte di *Homo neanderthalensis*, come sappiamo, ma a partire dal 1864! (È bene ricordare, inoltre, che tra la prima edizione dei *Principi* del 1725 e la prima edizione de l’*Origine delle specie* del 1859 passano 134 anni). Il termine “ha vissuto” è molto appropriato perché le prime forme che possiamo chiamare di “umanità”, in un senso molto ampio del termine, ovvero di “convivialità” e/o “socievolezza” dell’essere umano, le rinveniamo ai primordi di *Homo*, un “animale” che comincia a strutturarsi, forte della posizione eretta, della opponibilità del pollice e condizionato dal fatto che la fisiologia della sua compagna è mutata per cui serve una lunga gestazione e una “socializzazione” di diversi anni. Tutto ciò, unitamente alle prevedibili, immense difficoltà di coniu-

⁸² P. Rossi, *Introduzione a G. Vico*, in G.B. Vico, *Principi di scienza nuova*, cit., p. 31 ed. Rizzoli.

⁸³ G.B. Vico, *Principi di scienza nuova*, cit., capoverso 135, p. 74 ed. Einaudi; p. 236 ed. Treccani; p. 327 ed. Rizzoli.

gare la sicurezza di sé e dei propri figli in un ambiente molto ostile alla soddisfazione della fame e via dicendo, è stato tendenzialmente superato attraverso la costituzione di gruppi, l'organizzazione della vita quotidiana secondo differenze di genere, la costruzione di arnesi per la vita quotidiana e così via. Certo non è la "società" come la intendiamo noi oggi, ma non c'è dubbio che questo è il vivere "comportevolmente in società" e ciò che definisce la dimensione sociale.

Un secondo aspetto che merita di essere considerato riguarda l'avverbio "comportevolmente". Vivere "comportevolmente" in società significa vivere in relazione a regole, in particolare a regole comportamentali; significa che ci sono determinate regole che *devono* essere seguite. Il problema, ora, si sposta sul chiarimento circa la definizione di tali regole: autoritative, di convenienza, democratiche e così via. Se Vico non associasse il "comportevolmente" all'"incivilimento progressivo" e al "vivere gentile", tale punto potrebbe restare in sospeso. Al contrario, tale associazione consente di spostare la riflessione di Vico non tanto sul piano politico – non può essere questa la lettura di Vico – quanto, legittimamente, sul piano *socio-politico*. Seguiamo il ragionamento vichiano: "Gli uomini che non sanno il vero delle cose procurano d'attenersi al certo, perché non potendo soddisfare l'intelletto con la scienza, almeno la volontà riposi sulla coscienza"⁸⁴. Dunque, la facoltà che determina la conoscenza scientifica è l'intelletto, per mezzo del quale è possibile classificare un giudizio come vero o falso. Nel caso in cui non si è in condizione di parlare in termini di verità, è opportuno, suggerisce Vico, "attenersi al certo". Il problema, ora, è: *come determinare il certo?* Si determina, risponde Vico, con quella particolare "scienza" che abbiamo chiamato "filologia". Si determina, dunque, *empiricamente*. Infatti, "la filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo"⁸⁵. Il "progressivo incivilimento", tuttavia, dimostra che il "vero" si tramuta da un Secolo all'altro, da

⁸⁴ Ivi, capoverso 137, p. 74 ed. Einaudi; p. 236 ed. Treccani; pp. 327-328 ed. Rizzoli.

⁸⁵ Ivi, capoverso 138, p. 72 ed. Einaudi; p. 236 ed. Treccani; p. 328 ed. Rizzoli.

un territorio all'altro, da una società all'altra. Per cui al vero subentra, più specificamente, il "certo", che corrisponde al "vero", che, per dirla con Croce, "si invera" nel tempo tramutandosi nel "certo". Se la Filosofia, quindi, è conoscenza del "vero", non può essere nel contempo conoscenza del "certo". Ecco allora la necessità di una conoscenza non filosofica, che Vico chiama "filologia" e che, trattandosi di conoscenza "dei fatti dei popoli" sviluppatasi "comportevolmente in società", diviene "analisi sociale". Ciò è chiarito senza ombra di dubbio dal paragrafo XX *Degli Elementi*, nel quale, a mio parere, Vico dà una prima articolazione della conoscenza del "vivere comportevolmente in società":

È necessario che vi sia nella natura delle cose umane una lingua mentale comune a tutte le nazioni, la quale uniformemente intenda la sostanza delle cose agibili nell'umana vita socievole, e la spieghi con tante diverse modificazioni per quanti diversi aspetti possan aver esse cose⁸⁶.

⁸⁶ Ivi, capoverso 161, p. 80 ed. Einaudi.

Premessa

L'uomo è un essere che, in quanto appartiene al mondo sensibile, ha dei bisogni, e pertanto la sua ragione ha senza dubbio, nei confronti della sensibilità, un compito a cui non può sottrarsi (...), di darsi massime pratiche in vista della felicità (...). Ma non è così completamente animale da (...) servirsi della ragione solamente quale strumento per il soddisfacimento dei suoi bisogni in quanto essere sensibile. Infatti, l'aver la ragione non l'innalza affatto in valore al di sopra della mera animalità, se essa deve servirgli soltanto per procurargli quel che negli animali è raggiunto con l'istinto (...). L'uomo ha dunque bisogno della ragione (...) per prendere in considerazione, volta a volta, i propri vantaggi e svantaggi; ma, oltre a ciò, l'ha anche per uno scopo più alto.

I. Kant

Ritenere di “leggere” il Kant cosiddetto “politico” anche in chiave sociologica può apparire, oltre che velleitario, un'impresa ardua, quasi una *missione impossibile*. Per certi aspetti, infatti, è così – e ciò nella considerazione che il “Kant sociologo” appartiene alla Filosofia politica kantiana. Se non si libera il “Kant politico” sembra difficile rinvenire in esso gli spunti sociologici. Ma è evidente che io non posso (per le mie non-qualità), né ho intenzione di mettere mano alla “emersione” della Filosofia politica

di Kant. Lo farò, nondimeno, per quel tanto che mi occorre per il fine propostomi.

Intanto, prendiamo atto di partire da una grave lacuna, lucidamente evidenziata da G. Sasso, dapprima, e da G. Bedeschi, successivamente.

Abbastanza largamente studiato nei Paesi di lingua tedesca, non si può dire davvero che il pensiero politico di Kant abbia trovato in Italia molta fortuna di interpreti. Se si escludono gli scritti di Gioele Salari e di Norberto Bobbio, i cui meriti in questo campo non saranno mai sottolineati abbastanza, i maggiori contributi italiani si riducono ad alcune pagine di Guido de Ruggiero, ad un brillante saggio di Antonello Gerbi, e a un bel capitolo di Carlo Antoni ne “La lotta contro la ragione”. Non è molto, se si pensa non solo alla fortuna che altri scrittori politici, italiani e non italiani, ebbero nella nostra storiografia in quegli stessi anni, ma sopra tutto al significato del liberalismo italiano, all’importanza del suo motivo fondamentale, al suo potenziale valore di stimolo per un approfondimento della stessa problematica politica contemporanea. Spiegare le ragioni di questa mancata (o almeno insufficiente) “recezione” italiana del Kant politico, significherebbe far la storia, da un punto di vista particolare, di molta parte del pensiero politico italiano contemporaneo, del suo orientamento e dei suoi problemi, della sua struttura teorica e dei suoi limiti¹.

Il motivo per cui, a parere di Bedeschi, la cultura filosofica italiana per quasi tutto il XX Secolo, si è lasciata sfuggire la “politica” di Kant, risiede nel solito combinato-disposto “neo-idealismo/marxismo”, di cui la cultura italiana si è imbevuta fino all’ubriacatura².

Kant, insomma, è stato interpretato da questa storiografia, nel migliore dei casi, come un esponente ideologico delle

¹ G. Sasso, *Introduzione*, in *Antologia degli scritti politici di Emanuele Kant*, il Mulino, Bologna 1961, p. 5.

² G. Bedeschi, *Il pensiero politico di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 3-4.

classi borghesi in lotta contro i privilegi della società feudale o di casta, come un teorico della nuova società borghese nascente (coi suoi nuovi privilegi), e tutto il suo pensiero etico-politico è apparso “esaurito” all’interno di questo orizzonte. Immagine che è, questa sì, angustamente “ideologica”, ispirata in fondo a un riduttivismo sociologico, incapace di cogliere tutta la ricchezza dei motivi svolti dalla riflessione kantiana sulla società moderna³.

Introduzione

Io stesso sono per inclinazione un ricercatore. Provo l’illuminata sete di conoscenza e la smaniosa inquietudine ad avanzare in essa anche la soddisfazione per ogni acquisizione. Vi era un tempo in cui credevo che solo questo avrebbe potuto costituire l’onore dell’umanità e in cui disprezzavo la plebe, che non sa nulla. Rousseau mi ha riportato sulla retta via. L’accecante pregiudizio si dissolve, imparo a onorare gli uomini, e mi sentirei più inutile del comune lavoratore se non pensassi che (quello che faccio) può dar valore a tutti gli altri attraverso la realizzazione dei diritti dell’umanità.

I. Kant

La cosa migliore è sempre quella di esprimere ciò che abbiamo in mente con le parole di qualcuno ben più attrezzato di noi. A questa sorta di massima mi sono sempre sforzato di attenermi, a volte anche mentendo spudoratamente – ovverosia affermando di citare qualche classico, diciamo così a vuoto, tanto per rendere inscalfibile il mio pensiero.

Questa volta non è così: ciò che ritengo di far comprendere dalla “lezione” kantiana l’ha espresso molto bene Hannah Arendt. Il suo e il mio pensiero sono i seguenti:

³ Ivi, p. 5. Ho sempre sperato di imbattermi in una situazione nella quale, a fronte dell’impiego di “riduttivismo sociologico”, potessi farmi spiegare che cosa esso significhi *in realtà*.

Anticipo qui la mia opinione (...): se si conosce l'opera di Kant e si tiene conto delle circostanze biografiche, si è piuttosto tentati di (...) sostenere che Kant divenne consapevole del politico, come momento distinto dal sociale, (...) soltanto piuttosto tardi nella sua vita (...). Con ciò non intendo dire che Kant a causa della brevità della sua via (in realtà Kant è vissuto 80 anni!) non è riuscito a scrivere la "quarta critica" ma piuttosto che la terza critica, la *Critica del Giudizio* (...) avrebbe dovuto diventare in realtà il libro che appunto manca nel grande *opus* kantiano⁴.

Questo libro, a mio parere, è ciò che costituisce l'*idea di una sociologia dell'avvenire*⁵.

Nella classica edizione UTET, diretta da Luigi Firpo, delle opere di Kant di politica, di Filosofia della storia e del diritto, tradotte da Giole Solari e Giovanni Vidari⁶, gli scritti kantiani non critici e non "scientifici", naturalistici e finanche medici vengono opportunamente, ma anche scolasticamente, suddivisi in scritti di "Filosofia della storia", "politici", "etico-politici" e inerenti la "dottrina del diritto". Sembra, dunque, in considerazione dell'autorità degli studiosi citati, che non ci sia spazio per il "Kant sociologo". A questo riguardo ci sono quattro ovvietà.

1. Non esiste, è ovvio, una Sociologia *in*, e soprattutto *di*, Immanuel Kant.
2. Esiste, è ovvio, un'articolata e ammirevole dottrina politica e dello Stato di Kant.
3. La quale, è ovvio, fa *anche* parte di una dottrina della società.
4. La quale, è ovvio, quando è espressa *sub specie universalis*, ancorché limitatamente al punto di vista di chi scrive, è ancorata ad una visione e ad una definizione sociologiche.

⁴ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, Il Melangolo, Genova 1990, p. 20.

⁵ Cfr. per tesi analoghe, G. Solari, *Studi storici di filosofia del diritto*, Università di Torino, Miscellanea dell'Istituto Giuridico, Torino 1949, p. 212 e G. Sasso, *op. cit.*, pp. 43-44.

⁶ I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Torino 1956.

In questo senso, *esistono dei lineamenti di una sociologia kantiana, ancorché, in senso stretto, pre-sociologici.*

In queste pagine intendo dimostrare che laddove Kant parla di Stato si possano intendere, alcune volte ma con precisione, i concetti di società e società civile. Giole Solari, nella sua *Introduzione agli Scritti politici* kantiani, mette in risalto tre elementi costitutivi del concetto di “Stato”.

Un sistema di rapporti superindividuali, di cui il soggetto è l'uomo *noumenico*, chiamato a celebrare con altri esseri di ragione la sua più alta e vera umanità. Lo Stato per Kant non è solo custode e difensore del diritto, ma personifica le esigenze della vita associata contemplata *sub specie aeterni*⁷.

Emergono i tre elementi di fondo; essi sono: “rapporti superindividuali”, l’“uomo noumenico”, la “più alta e vera umanità”. Lo Stato è definito da Kant l’insieme dei rapporti interindividuali, i quali *realizzano* l’umanità dell’uomo, cioè la natura umana. Se restiamo nel campo della Filosofia in generale e specificamente nel campo della Filosofia kantiana, è legittimo parlare di “rapporti superindividuali” in quanto sostenuti dal concetto di “uomo noumenico”. Più avanti chiarirò il concetto kantiano di “uomo noumenico” attraverso il riferimento alla “specie”, di cui alla *Tesi seconda* di *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. Qui può sembrare sufficiente interpretare l’“uomo noumenico” come astrazione della sostantivizzazione della sommatoria degli individui aggregati in “aggregati umani”, ovvero riuniti in società. È evidente, allora, che all’“uomo noumenico” corrispondano rapporti “superindividuali”; ma è altrettanto evidente che se traduciamo, senza forzature, l’“uomo noumenico” come l’insieme *sub specie universalis* dei singoli individui socialmente aggregati, i “rapporti” diventano da “superindividuali” a *interindividuali*, entrando così nel territorio non più filosofico, bensì della riflessione sociologica, come è confermato

⁷ G. Solari, *op. cit.*, p. 21.

dal passo successivo: “(...) L’uomo noumenico, chiamato a celebrare con gli altri esseri la sua più alta e vera umanità”.

A questo punto il discorso può andare avanti a condizione di dare soddisfazione a due domande: in che cosa consiste la realizzazione dell’autentica natura dell’uomo (quella cioè d’essere socievole)? E poi, quali sono le condizioni per cui si possa realizzare *la più alta e vera umanità*? La risposta alla prima domanda è la seguente: in forza di una disposizione morale, “anche se presentemente assopita (ma) destinata a prendere un giorno il sopravvento” e tale da consentire di transitare dalla “libertà senza legge” alla “libertà razionale”⁸, l’essere umano riesce a

dare ad una moltitudine di esseri razionali, che ai fini della loro conservazione esigono tutti leggi generali alle quali però ognuno nel suo intimo tende a sottrarsi, un ordine ed una costituzione tali che, malgrado i contrasti derivanti dalle loro private intenzioni, queste si neutralizzino tuttavia l’una con l’altra, di maniera che essi, nella loro condotta pubblica, vengano infine a comportarsi come se non avessero affatto tali cattive intenzioni⁹.

A ciò si perviene mediante la soddisfazione di tre condizioni. La prima chiama in causa “la volontà di tutti i singoli uomini di vivere secondo i principi di libertà in una costituzione legale”, e ciò consiste nell’*unità distributiva del volere di tutti*. La seconda fa riferimento all’*unità collettiva delle volontà riunite*, ovvero che “tutti insieme (devono volere) questo stato”. La terza condizione pone sulla scena *la forza*, quale produzione di “un volere comune che nessuno dei singoli può produrre” e della “coazione su cui viene poi in seguito fondato il diritto pubblico”¹⁰.

La risposta alla seconda domanda segue il ragionamento della risposta alla prima. La formazione dello Stato, tanto in quanto chia-

⁸ I. Kant, *Per la pace perpetua*, Editori Riuniti, Roma 2003, IV ed., pp. 48-49.

⁹ Ivi, p. 61.

¹⁰ Ivi, p. 69.

ma in causa la *volontà* dei soggetti, la quale viene espressa in termini di libertà (come vedremo è qui l'idea dell'Illuminismo), tanto in quanto *deve* implicare, di nuovo, la libertà dei soggetti in vista del perseguimento dei *loro* interessi soggettivi e per quanto distingue il *pactum sociale* (società) dal *pactum unionis civilis* (Stato), di fatto – contrariamente a quanto sostenuto da Solari e numerosi altri studiosi di Kant –, tende asintoticamente ad avvicinare, fin quasi alla sovrapposizione, lo Stato kantiano e la società democratica (a costituzione repubblicana, aggiungerebbe Kant).

Nel primo volume della *Metafisica dei costumi*, i *Principi metafisici della dottrina del diritto*, Kant chiarisce che lo Stato (io amo dirlo così, non è certo questo il linguaggio Kantiano) essendo, ovviamente, una produzione umana, al pari di tutte le produzioni umane, ha una *realtà in sé* e un fine definito, che è “assoluto” solo in quanto teoreticamente definito e non in quanto implicante chissà quale superiorità rispetto agli altri fini di qualunque altra produzione umana. Lo Stato, in quanto *pactum unionis civilis*, deve garantire (da qui il legittimo uso della forza) “l'unità collettiva delle volontà riunite”. Bene, detto questo, che accade dopo e durante la soddisfazione di ciò? Accade che si forma il *pactum sociale*, la società civile, la quale presuppone, al secondo livello, la libertà degli individui.

Semplifichiamo: l'unità distributiva del volere di tutti implica, di necessità, la libertà dei soggetti; *l'unità collettiva delle volontà riunite* implica, di necessità, la garanzia delle libertà dell'aggregato umano che forma lo Stato. Lo Stato, quindi, è l'architettura della società, e ciò che *rende possibile* la libertà secondo legge, ovvero la libertà dei cittadini. *Hic res publica, hic societas*, è questa la sintesi della kantiana Filosofia politica e del diritto. Ovvero, ecco la risposta alla seconda domanda: l'architettura statale deve garantire che l'antagonismo e l'insocievolezza degli individui siano tradotti, attraverso la legge e il consensuale uso della forza, nella temperanza e nella socievole socievolezza, realizzando con ciò “la più alta e vera umanità”, la quale, quindi, consistendo nella socievolezza, *si realizza nella società*.

Lamanna inquadra in modo semplice ed efficace tale *genesis naturale dello Stato*.

Per Kant, il fine della natura è non la felicità dell'individuo ma la cultura della specie umana, e non può esser raggiunto se non per via della cooperazione dei vari individui nell'esplorazione massima delle proprie attività e per via della trasmissione, dall'una all'altra generazione umana, dei prodotti delle attività stesse: questo fine si manifesta nella coscienza dell'individuo come necessità naturale di entrare in società con altri individui (istinto sociale), e, insieme, di spiegare in concorrenza con questi tutta l'energia di cui dispone per soddisfare i suoi bisogni (istinto egoistico), per affermare la sua più grande libertà: onde un'interferenza di azioni, un antagonismo, che a lungo andare condannerebbe al fallimento gli sforzi dei singoli, e renderebbe impossibile la loro coesistenza, se la natura stessa, acuendo appunto questi mali fino a renderli intollerabili, e determinando, d'altra parte, in quel conflitto di volontà una disuguaglianza, per la quale alcuni, i più, sono posti alla dipendenza dei meno, non creasse uno stato di cose tale che, anche indipendentemente dalla consapevolezza dei singoli, la loro libertà, originariamente sfrenata e selvaggia, venisse ad essere limitata e disciplinata per mezzo di leggi coattive¹¹.

Vico direbbe *res publica* (Stato) *ipsam societates* (società): Stato e società convertono. I cosiddetti lineamenti della "Sociologia" kantiana li rinveniamo, dunque, tanto nella Filosofia politica (lo vedremo tra poco), quanto nella Filosofia del diritto. Kant parla di Stato e raramente di società – e sempre nella connotazione politica, non sociologica, di "società civile" – per il motivo che negli anni 1784-1798 non esisteva la "società", in quanto (per dirla in un linguaggio che Kant approverebbe) *Versailles non è chiusa e l'aria della città non rende liberi*. In sostanza, non esistono lo spazio pubblico e gli interstizi sociali (di libertà) dentro i quali gli individui interagiscono. Per molti aspetti, quindi, ciò che Kant afferma dello Stato va ridefinito, opportunamente, in ciò che sarà "società" (democratica all'interno di una costituzione repubblicana).

¹¹ E.P. Lamanna, *Studi sul pensiero morale e politico di Kant*, Le Monnier, Firenze 1968, p. 244.

Nella seconda sezione di *Per la pace perpetua* (“contenente gli articoli definitivi per la pace perpetua tra gli Stati”) Kant chiarisce che il “primo articolo definitivo per la pace perpetua” prevede che “la costituzione civile di ogni Stato deve essere repubblicana”, ovvero (aggiungo io) riflettere una società

fondata: 1) sui principi della libertà dei membri di una società (in quanto uomini); 2) sui principi della dipendenza di tutti da un’unica comune legislazione (in quanto sudditi); 3) sulla legge dell’uguaglianza di tutti (in quanto cittadini)¹².

Chiariamo il concetto di “libertà”. Al “filosofo-politico” (e “sociologo”) Kant non interessa la libertà dell’individuo, finanche del singolo cittadino, secondo cui la libertà è definibile, scolasticamente, come “la possibilità di quelle azioni con le quali non si fa torto a nessuno”¹³, bensì egli aspira ad un concetto più alto e universale, autenticamente socio-politico. Nella nota al passo citato in precedenza (la società fondata su tre principi), Kant aggiunge qualcosa di straordinario (a mio parere), che costituisce il punto di partenza della società democratica occidentale. La libertà, la libertà giuridica, cioè la libertà del cittadino in quanto tale e non del “singolo” cittadino, del cittadino in quanto *tutti*, “è da definire come la facoltà di non obbedire ad altre leggi esterne se non a quelle cui ho potuto dare il mio assenso”¹⁴.

Kant, quindi, libera la libertà definita in quanto fine, in quanto “costruzione”, “raggiungimento”, “condizione” e quant’altro. Con il concetto di libertà Kant associa: 1. la libertà; 2. l’umanità; 3. l’uso pubblico della ragione. La libertà è ciò che definisce l’essere umano: è un diritto innato, è “il diritto unico e originario spettante a ogni uomo in forza della sua umanità”, la quale, perciò, in sé è *una dignità*. E l’uso pubblico della ragione è imposto da tale libertà, la quale è imposta dall’umanità.

¹² I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 43-44.

¹³ *Ivi*, p. 95.

¹⁴ *Ibidem*.

È evidente la traduzione socio-politica di tutto questo: la benevolenza verso la rivoluzione francese e la prefigurazione di una *società aperta*. In questo senso ha ragione Solari

Kant, malgrado l'identificazione del diritto colla coazione, meglio dei teorici del diritto naturale, merita il nome di filosofo della libertà. Questa fu presente al Kant non solo nel suo significato razionale e morale come autonomia del volere, ma anche nel suo significato naturale ed economico, come esplicazione dell'individualità in vista di beni soggettivi. Tale esplicazione non può aver luogo senza interferenze tra gli individui, le quali la ragione è in grado di regolare con criterio sicuro sostenuto dalla forza fisica. Kant non partecipa alla fiducia del Locke nell'egoismo illuminato e regolato dalla ragione, e neppure ha la fede del Leibniz nella forza e autorità della ragione contro le intemperanze dell'egoismo. D'altra parte non segue l'Hobbes e il Rousseau nel negare la libertà naturale e nel creare, sul disconoscimento di imprescindibili esigenze della natura sensibile dell'uomo, l'ordine politico come organo di ragione, come condizione di bene, di verità, di giustizia. Kant non vuole il dispotismo né della ragione, né del senso, non quello personale di Hobbes, non quello impersonale democratico del Rousseau¹⁵.

Chiariamo, ora, il concetto di eguaglianza. Come nel caso di Vico, la Sociologia della conoscenza getta una luce chiara su una situazione altrimenti tanto incomprensibile quanto imbarazzante. Kant, come tutti i grandi filosofi, è e sarà sempre studiato e ammirato per la sua preveggenza. Il caso di Kant è chiaro: vede con anticipo le conseguenze sociali e politiche di una moda letteraria e filosofica: l'Illuminismo. Ma un "mondo" è il mondo delle idee e dei principi puri a priori, un "mondo" è la formazione della mente, che non è né a priori, né ideale, è semplicemente storicamente definita con un

¹⁵ G. Solari, *op. cit.*, p. 220. Tesi analoghe esprimono anche G. Sasso, *op. cit.*, pp. 8-9 e M.A. Cattaneo, *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, Cedam, Padova 2002, p. 15.

gradiente di più e meno compatibile con la condizione umana. Non stupisca, quindi, che quest'ultimo Kant, quando si tratta di chiarire il diritto familiare, affermi:

Qui sorge la questione: se l'uguaglianza di coloro che si sposano, come tali, si contraddica, quando la legge dice dell'uomo nei suoi rapporti colla donna: "Egli deve essere il tuo padrone" (egli sarà la parte che comanda, la donna quella che ubbidisce). Ma questo non deve essere considerato come contrario all'uguaglianza naturale dei membri di una coppia, perché questo dominio si fonda soltanto sulla superiorità naturale delle facoltà dell'uomo su quelle della donna, nell'intento di procurare l'interesse comune della famiglia e il diritto al comando, che ne deriva per l'uomo; perciò questo dominio può essere derivato dallo stesso dovere dell'unità e dell'uguaglianza relativamente al fine¹⁶.

Non è questo ciò che ci interessa; la preveggenza di Kant sta nel concetto di "uguaglianza *reciproca*" (così io intendo il concetto di "uguaglianza" in Kant), che porterà alla "scoperta" della democrazia, la vera grande rivoluzione dell'essere umano, e al concetto di parità. L'uguaglianza

consiste in quel rapporto dei cittadini secondo il quale nessuno può obbligare legittimamente l'altro a qualche cosa, senza che nel tempo stesso egli si sottoponga alla legge secondo la quale egli a sua volta può essere reciprocamente obbligato dall'altro nello stesso modo¹⁷.

Come già chiarito da Norberto Bobbio¹⁸ il percorso kantiano finalizzato alla fondazione di uno Stato a costituzione repubblicana, tale quindi da garantire la pace perpetua tra i popoli, trae il proprio

¹⁶ I. Kant, *Principi metafisici alla dottrina del diritto*, in *Scritti politici...*, cit., p. 461.

¹⁷ I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 95.

¹⁸ N. Bobbio, *Prefazione a Per la pace perpetua*, cit., pp. 8-9.

sostentamento nel sistema concettuale naturalistico: dallo Stato di natura (il kantiano “diritto provvisorio”) al contratto sociale (il kantiano “diritto perentorio”), alla società civile quale *reificazione* del diritto perentorio.

Qui entra in scena il cittadino, ovvero il soggetto sociale, vale a dire l’attore, e, infine, la persona. Se il riferimento è allo Stato troviamo il cittadino nella società civile, se il riferimento è alla società troviamo il soggetto sociale, l’attore e la persona. Ancorché definibili in modi e maniere diverse, dipendentemente, appunto, dal *focus* di riferimento, stiamo parlando dell’individuo in quanto aggregato umano vincolato dalla costituzione repubblicana; del “cittadino”, ovviamente, come colui il quale fa parte di uno Stato con i relativi diritti/doveri che egli stesso si è dato come “legislatore”. (Non può sfuggire qui il costante riferimento alla libertà come autentico a priori della costituzione repubblicana). Lo *status* di cittadino, tuttavia, non può essere garantito esclusivamente dalla legislazione e dalla costituzione (le quali sanciscono in via *sostanzialmente formale* la libertà e l’uguaglianza in fatto di parità di diritti). Ma lo Stato non può nulla se non si reifica nel “vivere gentile”, ovvero nella società. È qui che si possono realizzare le restanti due condizioni della cittadinanza: ancora l’*uguaglianza*, intesa, però, nella parità di obbligazioni, e l’*indipendenza economica*. Queste ultime trovano sì soddisfazione nella legislazione, ma la loro realizzazione deborda dal piano statale e penetra il dominio sociale. Ed è qui che si evidenzia il decadimento dell’idea kantiana nell’ideologia (comprensibilissima, come si è già accennato, nei termini di una Sociologia della conoscenza). Kant, qui, commette una semplificazione che, *oggi*, appare fortemente grossolana¹⁹. Ragioniamo per enunciati.

¹⁹ Cfr. J. Habermas, *L’idea kantiana della pace perpetua due secoli dopo*, in *L’inclusione dell’altro*, Feltrinelli, Milano 1998. Habermas ritiene che “l’idea di stato cosmopolitico debba essere riformulata per non perdere il contatto con una situazione mondiale radicalmente mutata”, in particolare, riguardo: 1) la sovranità esterna degli Stati e il nuovo carattere delle relazioni interstatali; 2) la sovranità interna degli Stati e le restrizioni normative alla *Machtspolitik* classica; 3) la stratificazione della società mondiale e la “globalizzazione del rischio” che ci costringono a pensare in termini diversi l’idea di *pace*”, p. 190.

1. La prima condizione per essere “cittadino”, la quale condizione è garantita dallo Stato, concerne la libertà intesa come libertà di ciascuno in rapporto ad altri attraverso l’obbedienza a leggi universali.
2. La “libertà del cittadino” implica, per definizione, l’uguaglianza nel duplice senso di parità di diritti e parità di obbligazioni.
3. La parità implica l’uguaglianza e l’uguaglianza implica la parità.
4. Chi è “libero”, “pari”, “uguale” è cittadino, quindi soggetto sociale, attore, persona.
5. Dunque, lo Stato a costituzione repubblicana e, quindi, la società civile sono costituiti da cittadini.
6. Tutti cittadini costituiscono lo Stato, ma lo Stato non è costituito da tutti.
7. Quindi, “tutti” sono tanto i cittadini, quanto i non-cittadini. Questi ultimi sono di tre specie: i bambini, le donne e i “non ricchi e non possidenti”.

Ora; colui che ha il diritto di voto in questa legislazione si chiama cittadino (*citoyen*, cioè cittadino dello Stato, non cittadino di una città, *bourgeois*). La qualità che a ciò si esige, oltre quella naturale (che non sia un bambino, né una donna), è questa unica: che egli sia padrone di sé (*sui iuris*) e quindi abbia una qualche proprietà (e in questa può essere compresa ogni attività, manuale, professionale, artistica, scientifica), che gli procuri i mezzi di vivere; e ciò nel senso che, nei casi in cui per vivere deve acquistare beni da altri, egli li acquisti solo mediante alienazione di ciò che è suo e non per concessione che egli faccia a altri dell’uso delle sue forze; quindi, che egli non serva nel senso proprio della parola a nessun altro che alla comunità. Qui artigiani e grandi (o piccoli) proprietari di terre sono tutti uguali tra loro, ossia ognuno ha diritto a un voto²⁰.

²⁰ I. Kant, *Sopra il detto comune: “questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica”*, in *Scritti politici...*, cit., pp. 260-261.

8. Abbiamo cittadini e “non-cittadini” in uno Stato che pretende, per definizione, di essere di *tutti* e in una società nella quale tutti, per definizione, *dovrebbero essere ricompresi*.

I lineamenti di una Sociologia kantiana manifestano aporie e contraddizioni insanabili secondo i lineamenti della Filosofia kantiana del diritto, come evidenziato, secondo queste linee di analisi, dalla definizione di libertà contenuta nella *Introduzione alla metafisica dei costumi*: “La libertà è la facoltà della ragion pura di essere per sé stessa pratica”²¹. Come gli otto precedenti enunciati hanno dimostrato, è esiziale che il cittadino sia considerato soggetto sociale, attore, persona. Il soggetto sociale è quello per mezzo del quale si realizza (o meno) la parità dei diritti. E qui Kant può essere oggetto di una seconda critica. L’ottimismo illuministico, da cui non smetteremo mai di imparare, spinge Kant ad un’ipotesi azzardata: è la Provvidenza o lo slancio universale-morale che caratterizza l’essere umano (ma non doveva essere un “legno storto“?) tanto da far ritenere per certe *le magnifiche sorti e progressive* dell’uomo nella direzione della democrazia liberale a costituzione repubblicana. Dopo 211 anni (a far data dalla morte di Kant nel 1804) per noi è facile licenziare con un sorriso tale “magnifica” congettura. La realtà è un’altra. La parità di tutti è un punto d’arrivo fondato sull’evidenza della non-parità degli esseri umani. Che cosa ha reso Immanuel Kant, figlio di un modesto sellaio (o Giambattista Vico, figlio di un povero librario), pari, per esempio, al coetaneo Goethe, figlio di un *doctor juris* e consigliere imperiale e nipote da parte materna di Johann Wolfgang Textor, sindaco di Francoforte? L’idea della parità tra gli esseri umani o la reificazione di tale idea attraverso l’*istruzione*? La risposta di Kant paradossalmente è la seguente:

Aspettarsi che coll’educazione della gioventù nelle famiglie e ulteriormente nelle scuole dalle inferiori alle superiori, con una cultura intellettuale e morale (...) si possa da ultimo pervenire non solo a formare buoni cittadini, ma anche ad

²¹ I. Kant, *Principi metafisici alla dottrina del diritto*, cit., p. 388.

elevarli in vista del bene che può sempre più progredire e conservarsi, è un piano che non lascia sperare l'effetto desiderato²².

I miei libri *Critica della ragione filosofica* e *Sociologia teoretica*²³ rappresentano un *continuum*, un unico discorso finalizzato al chiarimento della fondazione dell'epistemologia sociologica. La Sociologia è nata – insieme all'economia e al diritto – nel momento in cui l'uomo ha *realizzato* il motto kantiano: *sapere aude*; nel momento in cui l'individuo ha acquisito consapevolezza di se stesso, pretendendo di ancorare la propria definizione di “essere umano” ad una dimensione di *libertà*. La Sociologia è andata avanti e ha elaborato teorie di grande rilievo, in particolare nel Novecento; questa disciplina ha letto la società in un modo molto appropriato, salvo non avere quel consenso e risonanza sociali che avrebbe meritato.

Nel libro *Sociologia teoretica*, nel capitolo *Detti e contraddetti*, auspico che siano vietati i territori di comunanza delle discipline scientifiche, in quanto creano solo confusione e banalizzazione: cattivi letterati che diventano sociologi della letteratura, cattivi sociologi che diventano romanzieri e così via. I fondamenti epistemologici di una disciplina scientifica sono, appunto, “fondamentali” perché senza di essi è difficile “camminare dritto e spedito”. Nell'esplicitazione dei fondamenti è necessario riprendere i territori che la Sociologia non ha esplorato. A mio parere, l'inizio per la definizione dell'intero territorio di esplorazione del sapere sociologico e, quindi, dei fondamenti epistemologici, lo troviamo in alcune riflessioni di Kant, oltre che in Vico, come si è visto. Vico e Kant da questo punto

²² I. Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti politici...*, cit., p. 227. F. Gonnelli (*La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1996) riprende un passo delle *Riflessioni* kantiane affermando: “In un appunto degli anni precedenti Kant aveva scritto, più moderatamente, che *l'uomo è un animale che ha bisogno di un'educazione*, e che senza di essa non sarebbe mai uscito dalla triplice *minorità* pedagogica, religiosa e politica della società moderna” (p. 79).

²³ S. Bernardini, *Critica della ragione filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; *Sociologia Teoretica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012. Ora in un unico volume, *Ermeneutica sociologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015.

di vista sono quasi convergenti, anzi: l'uno è l'ideale continuatore dell'altro. Vico è più esteso; Kant è più specifico. Nelle pagine dedicate all'*Antropologia pragmatica*, Kant, per primo, intuisce che l'uomo si è fatto da sé: *habilis, erectus, sapiens...* costoro rappresentano la storia di *Homo* nel suo evolversi, che si costruisce “umano” pian piano, in almeno 2,8 milioni di anni, per arrivare al saper fare, al saper leggere, alla scrittura, all'arte, alla musica e così via.

Apriamo una breve parentesi. Marx afferma: “Io che non sono niente in realtà sono tutti”. I *Manoscritti economico-filosofici*, scritti da Marx nel 1844, sanciscono il distacco dall'hegelismo; i *Principi della filosofia dell'avvenire* di Feuerbach sono stati scritti nel 1844; e il *Corso di filosofia positiva* di Comte nel 1843. Che cosa aggiungono questi tre Autori, negli stessi anni, rispetto a Hegel? Hegel giunge ad una chiarificazione del concetto di “Stato” che in quanto “democratico” in realtà non è affatto *democratico*. Nel capolavoro hegeliano²⁴ lo *Spirito* è l'interiorità che riflette su se stessa e in base a questa riflessione giudica lo Stato, il quale si manifesta per quello che è: “senza pudore e senza dignità”²⁵.

Hegel manifesta una straordinaria lucidità nell'accorgersi del “vizio filosofico” che, di fatto, inquina *realiter* la costruzione di uno Stato fondato su una dimensione meno vincolata al Potere personale e soggettivo del Sovrano. Anche qui, come nel caso di Vico, bisogna fare riferimento alla psicologia del profondo per comprendere un fatto del tutto insolito. Vi è un Hegel “post-kantiano” e un Hegel “pre-marxiano”. La differenza tra i due sta nel *principio di realtà*, applicato in modo straordinariamente acuto nel primo Hegel e totalmente disatteso nel secondo.

Forte del “principio di realtà” Hegel si accorge (marxianamente) delle contraddizioni della costruzione kantiana. I paragrafi 243-308 dei *Lineamenti* sono paradigmatici. In primo luogo enuncia la “ferrea legge” del capitalismo:

²⁴ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1965.

²⁵ Nota autografa di Hegel al paragrafo 245 dei *Lineamenti*, cit.

Con la generalizzazione dei collegamenti degli uomini, mediante i loro bisogni e i modi di preparare e di conferire i mezzi per questi bisogni, si accresce, da un lato l'accumulazione delle ricchezze (...) d'altro lato si accresce la divisione e la limitatezza del lavoro particolare e, quindi, la dipendenza e la necessità della classe, legata a questo lavoro²⁶.

In secondo luogo definisce la costituzione in classi dello Stato moderno:

Il decadere di una grande massa, al di sotto di una misura di un certo modo di sussistenza (...) e, quindi, il far fronte alla perdita del sentimento del diritto, della giuridicità e della dignità (...) produce la formazione della plebe, il che, al tempo stesso, porta con sé, in cambio, la più grande facilità di concentrare, in poche mani ricchezze sproporzionate (...). Appare qui, nella sovrabbondanza della ricchezza, che la società civile non è ricca abbastanza, cioè, non possiede, nella ricchezza ad essa propria, abbastanza per avviare all'esuberanza della povertà e della formazione della plebe²⁷.

In terzo luogo apre la strada alla critica marxiana dell'ideologia borghese:

Un altro presupposto che si trova nella concezione per cui tutti debbono partecipare agli affari dello Stato, che, cioè, tutti si intendono di tali affari è, del pari, assurdo²⁸.

Il problema di Hegel, è che, poi, non riesce a gettare la scala dell'investigazione filosofica così come Wittgenstein suggerisce, restando impigliato nelle *essenze filosofiche*. Basti la seguente citazione marxiana:

²⁶ Ivi, p. 204.

²⁷ Ivi, pp. 204-205.

²⁸ Ivi, paragrafo 308, pp. 267-268.

Nella filosofia del diritto di Hegel la mia vera esistenza religiosa è la mia esistenza filosofico-religiosa, la mia vera esistenza politica è la mia esistenza filosofico-giuridica, la mia vera esistenza naturale è la mia esistenza filosofico-naturale, la mia vera esistenza artistica è la mia esistenza filosofico-artistica, la mia vera esistenza umana l'esistenza filosofica. Egualmente la vera esistenza della religione, dello Stato, della natura, dell'arte, ecc., è la filosofia della religione, della natura, dello Stato, dell'arte²⁹.

Hegel, ovviamente, non può arrivare al concetto di “società” perché non ha gli strumenti per vederla – per questo servirà la sinistra hegeliana e Comte –; il filosofo vede lo Stato e i rapporti di potere in esso, per cui critica Kant asserendo che *di fatto* il concetto di tutti è aleatorio (Marx dirà: ideologico). Ma questo è già un concetto kantiano – qui l'idea e l'ideologia della democrazia borghese *convertuntur*:

La qualità che a ciò si esige (quella che fa diventare ognuno “tutti”) è unicamente la seguente: che egli sia il suo proprio padrone e abbia quindi una qualche proprietà (...) che gli procuri i mezzi per vivere; e ciò nel senso che, nei casi in cui per vivere deve acquistare beni dagli altri egli li acquisti solo mediante alienazione di ciò che è suo e non per concessione che egli faccia ad altri dell'uso delle proprie forze; quindi che egli non serva, nel senso proprio della parola, nessun altro se non la comunità. Artigiani e grandi (o piccoli) proprietari di terre sono qui tutti eguali tra loro³⁰.

Kant anticipa le critiche hegeliana e marxiana in due punti sostanziali; rileva che il territorio democratico non è popolato universalmente: non vediamo in esso donne e bambini. Inoltre è differenziato – più tardi diremo “stratificato”: da una parte notiamo chi possiede

²⁹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del '44*, in *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1950, p. 271.

³⁰ I. Kant, *Sopra il detto comune*: “ciò può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica”, cit., pp. 260-261.

proprietà e cultura, dall'altra chi possiede soltanto i propri muscoli e la propria energia, costituendo la cosiddetta *forza lavoro*.

1. Una lettura introduttiva dell'*Antropologia pragmatica*

La lettura che propongo dell'*Antropologia pragmatica* è centrata sull'idea di Kant di descrivere l'essere vivente (*che diventerà "umano"*) nel mentre acquisisce l'"umanità". Kant ci invita alla seguente non banale riflessione: sappiamo che c'è un essere vivente che prima o poi diventerà umano, quindi l'essere vivente per definizione non è umano. Noi non nasciamo essereumani, noi "acquisiamo" l'umanità. Ma quando? Quando abbiamo incominciato ad essere umani? Prendiamo atto che *Homo habilis* e *Homo erectus* non sono "esseri umani", sono esseri viventi che diventeranno *a certe condizioni sapiens* quindi umani. "Essere vivente" (*Homo*) e umanità non sono la stessa cosa, non sono necessariamente e semplicemente la stessa cosa, questo in primo luogo. In secondo luogo c'è da osservare che un conto è l'attribuzione del carattere umano all'essere umano, da cui, per traslazione, si può parlare di umanità dell'uomo, un altro conto è l'*epitetazione* circa l'umanità dell'essere umano all'interno di aggregati umani.

Da ciò consegue che il nostro punto di partenza è il seguente: presupponiamo che l'essere umano non nasca umano e che l'umanità si acquisisca. Ma che cos'è l'umanità? Quando un uomo diventa ex-quadrupede e umano? È possibile trovare l'umanità nella scoperta dell'arte, nella sepoltura dei morti, nella riproduzione dei suoni e così via? E poi, aggettivare *Homo* come "umano", ovvero sostantivizzarlo in termini di "umanità", è un procedimento di aggettivazione o di epitetazione? Nella premessa alla *Critica della ragione filosofica*³¹ ho chiarito la differenza tra "aggettivare" e "epitetare" secondo la quale un conto è l'attribuzione del carattere umano all'essere umano, da cui per traslazione si può parlare di umanità dell'uo-

³¹ Ivi, pp. 7-20.

mo, un altro conto è l'*epitetazione* circa l'umanità dell'essere umano all'interno di aggregati umani.

Quando noi aggettiviamo, per esempio, un libro come “bello”, definiamo come aggettivazione una espressione verbale, una “considerazione” in fin dei conti *sempre* personale, tanto è vero che potremmo dire che “sull'aggettivazione non si discute”. Al contrario, l'uso dell'aggettivazione secondo canoni predefiniti e condivisi, in un certo senso prestabiliti, produce l'*epitetazione*, su cui c'è sempre da discutere se si discosta dai parametri e non c'è nulla da discutere se all'interno dei detti parametri. È evidente, quindi, che l'“umanità” (“umano”) non può essere un'aggettivazione, bensì è un'*epitetazione* che rinvia alla definizione di un registro all'interno del quale trova la sua definizione l'umanità di un ex-quadrupede. Per la risposta a questa domanda ci viene in soccorso Aristotele. Il postulato aristotelico circa la superiorità delle qualità di più uomini rispetto alle medesime qualità di un solo uomo chiarisce il motivo per cui, per esempio, Achille, l'uomo più veloce e agile, oggi non si qualificerebbe ai giochi regionali del Peloponneso. Certamente Achille non ha meno muscoli dell'attuale campione della velocità, non meno determinazione, non meno voglia di vincere, non meno volontà di potenza, non meno impeto e così via. Se Usain Bolt ha eguali muscoli, determinazione, impeto, voglia di vincere e così via, come si spiega l'enorme differenza tra i due? Con il vichiano “incivilimento”, ossia le scarpette, l'alimentazione, il tartan, quindi la cosiddetta “evoluzione culturale”.

Ritorniamo a Kant. “Il fatto che l'uomo possa rappresentarsi il proprio io lo eleva indefinitivamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra”³². La prima *epitetazione* dell'umanità, a parere di Kant, sta in questa revisione del *cogito* cartesiano. Cartesio supponeva che la mia prima e immediata qualità sta nella percezione del mio “me”. A questa consapevolezza cartesiana del “me”, in quanto *res cogitans*, si aggiunge qualcosa di più, il fatto che io possa rappresentare me stesso: *il cogito quale stato coscienziale dentro il quale l'io rinviene la rappresentazione dell'io*. Questo è il primo punto.

³² I. Kant, *Antropologia pragmatica*, in *Scritti morali*, UTET, Torino 1970, p. 9.

Il secondo punto concerne l'*egoismo*, che è di natura logica quando non si “ritiene necessario sottoporre il proprio giudizio all’intelletto altrui”, di natura estetica quando ci si “accontenta del proprio gusto” e di natura morale quando il mio io “restringe tutti i fini a se stesso”³³.

Kant non si accontenta di vedere l’egoismo umano, vuole definire l’egoismo quale epitetazione dell’umanità; quindi, si riferisce ad un concetto positivo di egoismo.

Come già fatto notare, distinguiamo tre tipi di egoismo:

1. di natura *logica*: quando il mio io non ritiene necessario sottoporre il proprio giudizio all’intelletto altrui; quando “non si sentono ragioni opposte”;
2. di natura *estetica*: quando il mio io si accontenta del proprio gusto;
3. di natura *morale*: quando il mio io restringe tutti i fini a se stesso.

Accanto alla coscienza di me e all’egoismo, vi è un terzo elemento che definisce il carattere umano dell’uomo, ed è il *pluralismo*, che consiste in “quel modo di pensare per cui non si abbraccia nel proprio io tutto il mondo, ma ci si considera e comporta come cittadini del mondo”³⁴. Cosa intende Kant per *pluralismo*? Kant parte dalla consapevolezza dell’io e quindi dalla base umano-egotica trivariata: del primo o del secondo o del terzo tipo (logica, estetica, morale). L’egoismo, tuttavia, non definisce se non una parte dell’umano. Vi è dell’altro, ciò che Kant definisce “pluralismo”. La nostra singolarità/diversità è commista al fatto di “considerarci” e “comportarci” come cittadini del mondo. Vi è un elemento di eguaglianza che ci definisce in quanto umani: il “pluralismo” che, ritengo, possa essere definito come *il sentimento dell’alterità di Ego*, è *Alter in Ego*. È evidente che esso ha anche un significato socio-politico: è l’io nella sua dimensione plurale, nell’acquisizione della consapevolezza e dello *status* di cittadino.

³³ Ivi, p. 12.

³⁴ *Ibidem*.

Ricapitoliamo le tre epitetazioni dell’“umano”: I. L’io cartesiano. II. Le qualità del mio io: logiche, estetiche e morali. III. Il pluralismo, l’“io/tutti”. Alla domanda “quando io divento noi” si può rispondere attraverso due piani di analisi: quello antropologico e quello sociale. Fino ad ora abbiamo visto che il carattere circa l’umanità dell’uomo è rinvenibile attraverso tre *connotazioni* qualitative dell’essere vivente: chi ha coscienza di sé, chi è egoista e chi è pluralista. In forza di ciò, possiamo dire che queste tre qualità possono costituire gli indicatori di ciò che chiamiamo “umanità”. Da parte loro gli “indicatori” devono concretizzarsi in qualcosa di reale, che Kant chiama “attitudini”.

Fra gli abitatori viventi della terra l’uomo è nettamente distinto dagli altri esseri per la sua attitudine tecnica (meccanica, unita a coscienza) a lavorare le cose, per la sua attitudine pragmatica (a servirsi degli altri uomini per i propri fini), e per l’attitudine morale (ad agire secondo un principio di libertà conforme a leggi nei rapporti con sé e con gli altri). Ciascuno di questi tre gradi può già per sé caratterizzare l’uomo distinguendolo dagli altri abitatori della terra³⁵.

La coscienza di sé, l’egoismo e il pluralismo vengono reificati nelle tre attitudini: quella tecnica, quella pragmatica e quella morale. Con ciò Kant è come se rispondesse alla domanda circa ciò che differenzia l’uomo in quanto essere vivente “umano” da tutti gli altri “abitatori della terra”. Dove si evidenzia lo “specifico” umano? In primo luogo nell’*attitudine tecnica*, che Kant definisce “meccanica, unita a coscienza”. Non c’è migliore definizione di “tecnica”. La tecnica unita alla coscienza è ciò che noi chiamiamo il saper fare (il vichiano *verum ipsum factum* del *De antiquissima italorum sapientia*), ovvero la coscienza/consapevolezza di un preciso impiego della tecnica in vista della realizzazione di un certo fine pratico/meccanico. Con un’aggiunta importante, “umana”: *sappiamo* di saperlo fare e, facendolo, mettiamo in pratica i procedimenti più idonei trasferendoli a tutti i cittadini del mondo.

³⁵ Ivi, p. 217.

In secondo luogo nell’“attitudine pragmatica” (“a servirsi degli altri uomini per i propri fini”), con la quale non si deve intendere una reintroduzione dell’io cartesiano e dell’egoismo. Tutt’altro; con l’*attitudine pragmatica* dobbiamo intendere una legalizzazione del pluralismo. Ovvero, il fatto di metterci a disposizione come “cittadini del mondo”, e in quanto peculiarmente “sapienti” e “capaci”, di “tutti” e *noi per primi in quanto tutti*.

In terzo luogo, quale elemento che ci differenzia da tutti gli “abitatori della terra”, Kant fa riferimento all’attitudine morale (“ad agire secondo un principio di libertà conforme a leggi nei rapporti con sé e con gli altri”). È chiaro che qui siamo ad un livello più alto di definizione dell’umano – e non è un caso che Kant definisca le tre “attitudini” come tre *gradi* che caratterizzano “l’uomo distinguendolo dagli altri abitatori della terra”. In questa attitudine, compaiono, a mio parere, quattro parole-chiave (l’agire, il principio di libertà, la conformità a leggi e i rapporti con gli altri), le quali sintetizzano ed esaltano l’“umanità” contenuta nelle tre “qualità” e nelle restanti due “attitudini”. (Lasciatemi dire che leggendo le “qualità” e le “attitudini” kantiane non si può non pensare alle “dignità” vichiane).

L’agire. È evidente che tutti gli abitatori della terra “agiscono” per la soddisfazione della fame, per garantirsi la propria sopravvivenza e quella della prole e per l’accoppiamento.

Il principio di libertà. Ma quando l’“essere” diventa “umano” alle precedenti azioni se ne aggiunge un’altra, quella che fa riferimento all’*esercizio di libertà*, cosa assolutamente non prevedibile e non osservabile negli altri “esseri viventi”.

Conformità a leggi. Ma non “libertà” intesa in senso tanto generico quanto egoistico. Si tratta di una “libertà” molto più estesa proprio in quanto “condizionata” dal fatto che definisco la “mia” libertà secondo un registro aperto e chiuso dal consenso degli aggregati umani.

Rapporti con gli altri. E ciò proprio in quanto la mia azione non è ad una direzione, come fosse un *boomerang* che parte da e ritorna a me. Nel nostro caso la “mia” azione parte da me, ma esita nel “rapporto con gli altri”. L’immagine che si ricava è veramente anticartesiana: l’“io”, pur restando fisiologicamente e biologicamente

ancorato dentro di me, si espande non solo nel “mio” gruppo, nella “mia” cerchia e così via, ma si amplia a dismisura acquisendo una *dimensione umana*, che non mi appartiene esclusivamente, ma “è” in quanto è di *tutti*.

Se ricapitoliamo il processo fin qui visto diviene evidente la lettura di Kant quale “apripista” della Sociologia, intesa quale sapere post-filosofico di *Homo civilis*, vale a dire democratico, abitatore non più soltanto della terra ma anche della società civile. *La coscienza di sé* è il punto di partenza, che viene arricchito dal fatto di sentirci “misura dell’universo”. *L’egoismo* è il secondo livello, ben ancorato nella e sulla “mia” misura. Ancorché soddisfacenti per la connotazione della “mia” figura, le precedenti due “dimensioni” non mi definiscono in senso proprio. Il mio egoismo si incontra con tutti gli altri egoismi del mio clan, della mia città, del territorio che vivo e così via. Vi è un limite, un punto oltre il quale il mio egoismo si arresta: *Ego* si fa anche *Alter* tanto nella dimensione tecnica e pragmatica (“io” uso l’intelligenza di altri e questi la mia per il *nostro* benessere), quanto nella dimensione morale. E qui il mio “io” mi abbandona, entra in *Alter*. La “mia” azione non è più soltanto “mia”, ma, più precisamente, della comunità degli aggregati umani. È “mia” in quanto conforme a leggi (che non sono “mie”, ma sono “mie”, in quanto di tutti – è chiaro che stiamo arrivando all’*uomo democratico*), assunte dalla comunità come “legittime” nella definizione dei miei rapporti con gli altri.

I sei “gradi” relativi all’acquisizione del carattere umano ci portano in un territorio (non più filosofico) la cui caratteristica è quella di essere “ultrapopolato”. L’“uomo che percepisce e giudica” diviene largamente superato, letteralmente un “soggetto a-storico”. In sostanza, il tragitto che abbiamo fatto da *Homo a sapiens* è così descritto da Kant 61 anni prima de *L’origine delle specie* di Darwin:

Questa osservazione mi conduce più in là, per esempio al pensiero se non dovette seguire alla seconda epoca, in forza di grandi rivoluzioni naturali, anche una terza, nella quale un orango o uno scimpanzé trasformò gli organi che servono

a camminare, a maneggiare gli oggetti, a parlare, nella costituzione di un uomo il cui interno racchiudeva un organo per l'uso dell'intelletto che si sviluppò a poco a poco con la cultura sociale³⁶.

Attenzione! Non è l'intelletto che ha portato *Homo* fino a *sapiens*; ma sono la caccia, la domesticazione degli animali e delle piante – in sostanza, il fatto che la postura eretta e l'opponibilità del pollice *ci hanno obbligato* a costituirci dapprima in gruppo, poi in clan, poi nella comunità, poi nella città, poi nella società e così via – che Kant chiama “cultura sociale”, che ci hanno fatto nel tempo *sapiens* e, quindi, nel tempo, “umani”.

La “cultura” sociale, che corrisponde all’“incivilimento” vichiano, è il “territorio” che raggiungiamo una volta percorsi (“saliti”) i sei gradi dell'umanizzazione di *Homo*. È la “terza ondata” a cui Kant ha fatto darwinianamente riferimento; la prima riguarda i *primati*; la seconda *Homo (habilis ed erectus)*; la terza *sapiens*. Se Kant usa l'aggettivo “sociale” per definire la cultura vuol dire che non fa riferimento a “individuale” – e qui il Kant “filosofo” passa la mano al Kant, da tutti definito fino ad ora “politico” per evitare di associare Kant alla Sociologia, ma ora è giunto il momento in cui è facile avere il coraggio di dire “Kant sociologo”. A mio parere con “cultura sociale” Kant intende *la possibilità che l'individuo superi se stesso, pur rimanendo individuale, per mezzo dell'incivilimento progressivo*. In Sociologia lo stesso concetto esprimerà la considerazione che è l'attore che fa l'azione, la quale non può non essere “interindividuale”; per cui l'individuo è l'attore di un'azione non individuale a causa della sua “estensione”, che ottiene, attraverso la socializzazione, dalla “cultura sociale”. L'essere diviene umano attraverso il concorso di molti attori; e questo lo chiamiamo “incivilimento”, il quale è in quanto è “progressivo”. In termini socio-politici la stessa cosa è definibile attraverso il *sapere aude*. Qui ritorna la grande immagine kantiana: il *sapere aude* fa riferimento tanto all'io cartesiano,

³⁶ Ivi, p. 223, nota 33.

quanto alla *Wille zur Macht* nietzscheiana, ma in una oscillazione dialettica che giunge alla negazione di entrambi. L'“umano” innalza *Homo* al di là della sua singolarità. Il fatto di soddisfare i sei gradi della costruzione dell'umanità fino ad arrivare all'incivilimento apre la strada ad una reificazione dello *zoon politikòn* aristotelico. L'incivilimento “progressivo” chiama in causa il concorso di molti uomini in quanto non è opera di un singolo uomo; è la produzione, la trasmissione e il progredire della cultura *sociale*.

Manca un ultimo tassello per completare la prima parte dell'ipotesi kantiana relativa all'acquisizione dell'umanità da parte di *Homo*.

Si deve osservare che in tutti gli altri animali abbandonati a sé stessi ogni individuo raggiunge la sua piena destinazione, invece l'uomo la raggiunge solo nella specie³⁷.

Il concetto è chiaro. Kant nota una nostra peculiarità. In tutti gli animali, escluso l'essere umano, dove più dove meno, si manifesta un aspetto singolare: anche da solo ce la può fare. Non sempre, bisogna aggiungere; con molti distinguo, d'accordo. Ma non c'è dubbio che rispetto a noi tutti gli esseri viventi “abbandonati a se stessi” possono raggiungere la loro piena destinazione. Per quanto si possa discutere oggi – non al tempo di Kant – la radicalità dell'esposizione kantiana relativamente a “tutti gli altri animali”, non di meno la seconda parte dell'espressione è indiscutibile – e diventerà un caposaldo della Sociologia. Noi, da soli, non ce la facciamo. Anche qui acquista consistenza la definizione aristotelica. Dove si evince che l'essere umano sia un “animale politico”? Dal semplice fatto che è l'unico animale che lasciato a se stesso non ce la fa.

Sono evidenti soprattutto per noi, oggi, i lacci e i legami che tengono uniti l'uno all'altro gli esseri umani. Questa considerazione, ovviamente indubitabile e indiscutibile, non basta. Kant dice qualcosa di più: che *la misura dell'umano sta nella sua cifra interindividuale*.

³⁷ Ivi, p. 219.

Qui dobbiamo compiere un cambio di registro. Fino ad ora Kant ha delineato una definizione ed un contorno del carattere “umano” dell’essere umano. Definito ciò si impone una chiarificazione di fondo relativa al carattere antropologico dell’“umano”. Se la mia “umanità” non sta nel “mio essere”, dove la rinvegno? Nella “specie”; la “specie” costituisce il carattere antropologico della misura umana di Homo.

2. Il concetto di “specie”

Raramente Kant impiega il termine “uomo” conferendogli un significato che valga un po’ più della connotazione generica di “essere umano”. Egli predilige, dipendentemente dal contesto, e significativamente, i termini di “genere umano”, “soggetto”, “persona”, “cittadino”, “suddito”, “legislatore” e così via. Nonostante ciò, la dimensione antropologica degli “abitatori della terra” è costantemente presente in Kant. Hannah Arendt inquadra correttamente la situazione:

Abbiamo così tre differenti concezioni o prospettive, a partire dalle quali possiamo considerare le faccende umane: abbiamo il genere umano e il suo progresso; abbiamo l’uomo come essere morale e fine in sé; e abbiamo gli uomini al plurale, i quali effettivamente stanno al centro delle nostre considerazioni e il cui autentico “fine” è (...) la socievolezza. La distinzione di queste tre prospettive è una precondizione necessaria alla comprensione di Kant. Ogniqualvolta parli dell’uomo, è necessario sapere se si riferisca al genere umano o all’essere morale, la creatura razionale che potrebbe esistere anche in altre parti dell’universo, o ancora agli uomini nella loro qualità di effettivi abitanti della terra³⁸.

Il “genere umano” è l’umanità; l’“uomo” è l’essere ragionevole; gli “uomini” sono la “specie”, cioè i “viventi in comunità”. Nella

³⁸ H. Arendt, *op. cit.*, pp. 44-45.

società politica si ottiene la riconciliazione/sintesi dei tre modi d'essere dell'umano. L'uomo in quanto *uti singuli*, attraverso il “patto”, si considera *sub specie rationis, uti universi*. L'*uti singuli* attraverso il *pactum* si fa legislatore, quindi *uti universi*, divenendo *potere sovrano* e riverberandosi sugli uomini *uti singuli*.

Fin qui, nessun problema. Problemi ne nascono, a mio parere, quando, forti delle considerazioni precedenti, si ritiene di attribuire a Kant un *pessimismo antropologico*, che non ritengo sia minimamente associabile neppure allo stato mentale privato di Kant, ovvero una sorta di conflitto perenne umano dovuto alla sua “doppia natura”. L'equivoco è dato, generalmente, da queste parole di Kant:

La prima cosa che si è obbligati ad ammettere, se non si vuole rinunciare ad ogni concetto di diritto, è la proposizione fondamentale: l'uomo deve uscire dallo stato di natura, nel quale ognuno segue i capricci della propria fantasia, e unirsi con tutti gli altri (coi quali egli non può evitare di trovarsi in relazione reciproca) sottomettendosi a una costrizione esterna pubblicamente legale; bisogna, dunque, entrare in uno stato, in cui ad ognuno è legalmente determinato ciò che deve essere riconosciuto come suo e gli è assegnato come parte da una potenza sufficiente (che non è quella dell'individuo, ma una potenza esterna): vale a dire che ognuno deve, prima di ogni altra cosa, entrare in uno stato civile³⁹.

L'equivoco di fondo, a mio parere, sta nel fatto di intendere le parole di Kant in senso dogmatico, non dialettico, non darwiniano⁴⁰. È evidente che, nella notte dei tempi (da *pre-habilis* a *habilis*, a *erectus*) l'uomo (ma si può dire “uomo”? A mio parere no – ed è questo il punto!) non aveva disponibilità di “associarsi” nel senso “civiltistico”, come noi oggi intendiamo questo termine. Divenuto *sapiens*, quest'uomo (questo sì che è “uomo”!) acquisisce e comprende la necessità di associarsi, mutando tendenzialmente la propria pelle –

³⁹ I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 498.

⁴⁰ Per questo cfr. E.P. Lamanna, *op. cit.*, p. 242.

per dirla darwinianamente da *Homo* si fa *sapiens* e, per dirla come la dico io oggi, da *sapiens* si fa *civilis*. Non esiste, dogmaticamente, una doppia natura umana. A mio parere, la natura umana è disposizionale: vi è stata una natura alla dissociazione tendenzialmente superata dalla natura all'associazione. Certo, nei tempi evolutivi, vale a dire in assenza di *stop and go*. Bedeschi non è lontano da questo modo di vedere le cose:

In tal modo si compiono i primi veri passi dalla barbarie alla civiltà, si sviluppano a poco a poco tutte le capacità umane, si educa il gusto, si pongono le basi di un modo di pensare che, col tempo, trasforma in principi pratici le rozze disposizioni naturali degli individui: in breve, la società, da unione patologica forzata, si trasforma lentamente in un tutto morale (e questa moralizzazione della società è, come vedremo, la preoccupazione più alta del filosofo)⁴¹.

L'uomo, quindi, sostanzialmente non ha dentro di sé una doppia natura fissa come "il cielo delle stelle fisse". È un disposizionale che assume connotazioni fenomeniche differenti dipendentemente dal contesto in cui agisce. Così, abbiamo l'uomo fenomenico (*Homo phaenomenon*) e l'uomo noumenico (*Homo noumenon*). L'uomo come ente fenomenico è

chiuso nella sua soggettività che stringe rapporti con altri e si sottopone per necessità naturale ad una legge di costrizione, senza che da tali rapporti esteriori scaturisca una vita nuova e diversa, l'intima fusione di sentimenti, di idee, di azioni, che solo può derivare dalla considerazione degli elementi comuni ed essenziali dell'uomo⁴².

L'uomo noumenico è colui il quale "attua in sé la legge del dovere (in quanto) moralizzarsi è elevarsi a un piano superiore alla singo-

⁴¹ G. Bedeschi, *op. cit.*, p. 7.

⁴² G. Solari, *op. cit.*, p. 264.

larità; poiché se l'oggetto della legge morale è universale, l'uomo realizzando in sé si universalizza, cioè vive l'umanità nella sua propria persona"⁴³.

Che la Filosofia del diritto di Kant contenga (ed esiti in) una Sociologia è anche dimostrato dal fatto che a Kant non sfugge che il cittadino non può reclamarsi tale se non in quanto anche soggetto sociale, attore, persona – categorie sociologiche oltretutto giuridico-filosofiche. Nel concetto di *persona* si evidenzia l'intreccio kantiano di Sociologia e diritto. Nella *Introduzione alla metafisica dei costumi*⁴⁴ Kant distingue la "personalità morale" dalla "personalità psicologica". La personalità morale consiste nella "libertà di un essere ragionevole sottomesso a leggi morali". Sono due, pertanto, le condizioni per cui si acquisisce la personalità morale: essere ragionevole e essere libero. La ragionevolezza è necessaria per vincere il naturale antagonismo tra gli individui. Ma, e qui inizia la Sociologia kantiana, come si diventa ragionevole? Risposta: attraverso l'Illuminismo; attraverso la volontà e il coraggio di sapere, di conoscere, di contare – come gridavano i Sanculotti correndo da padroni verso la Bastiglia. Non è lo Stato, quindi, a garantire la ragionevolezza degli individui, bensì è l'*organizzazione* dello Stato *in un articolato sistema sociale* che garantisce la ragionevolezza dei cittadini.

La seconda condizione riguarda la "libertà", la quale – e ciò è talmente ovvio! – non è acquisita dall'individuo per un atto autoritativo dello Stato. Lo Stato – lo sappiamo! – può comprimere la libertà; può negarla; ma è la società che la *realizza* attraverso l'istruzione e la parità intesa in senso generale, non generico, e universale, non universalistico.

La "personalità psicologica" è semplicemente la condizione per cui si realizza l'Illuminismo attraverso il *sapere aude*. In Sociologia si chiama *costruzione dell'identità*, che rinvia alla socializzazione e, di nuovo, all'istruzione. È evidente che io per riconoscermi "per-

⁴³ Ivi, p. 270. Cfr. anche F. Sciacca, *Il concetto di persona in Kant*, Università di Catania, Pubblicazione della Facoltà di Scienze politiche, Giuffrè, Milano 2000, pp. 20-30 e 125. Da qui anche la distinzione tra diritti *innati* (dell'uomo in quanto persona), ovvero *originari*, e diritti *personali* (degli uomini in quanto "in relazione" reciproca), ovvero *acquisiti*.

⁴⁴ Cfr. I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 403.

sonalità” devo compiere una sorta di astrazione da me, centrata sul riconoscimento di me. Il fatto di associare elementi giuridico-morali a elementi di natura psicologica, in assenza di una esplicitazione di un quadro di riferimento sociologico, rende azzardato l’esito del ragionamento kantiano.

La personalità morale non è, dunque, altro che la libertà di un essere ragionevole sottomesso a leggi morali (mentre la personalità psicologica è puramente la facoltà di avere coscienza dell’identità di se stesso nei diversi stati della propria esistenza), e da ciò segue che una persona non può essere soggetta a nessun’altra legge che a quelle che essa stessa (o sola, o almeno nello stesso tempo con altri) si dà⁴⁵.

Una delle più grandi conquiste del genere umano, oltre all’essersi fatto, appunto, “umano”, cioè uomo dotato di “umanità” (ci sono voluti diversi milioni di anni!)⁴⁶ è *l’invenzione della democrazia*, che può essere ricondotta, per buona misura, a Kant. La sua idea che la democrazia è un impulso morale, che lo Stato ne costituisce l’architettura e la società ne è il facilitatore e il custode, non ha eguali nella storia dell’umanità. Tale “idea” ha il suo *topos* nel motto *veritas facit legem*, contrariamente ad *auctoritas facit legem*. La *veritas* discende dalla considerazione che la legge è *produzione di tutti* e, quindi, in quanto ciò, vincolante. È evidente, dunque, che l’ubbidienza alla legge è un “fatto” morale e, nel contempo, un’evidenza che, in sede logica, potremmo definire come l’azione del principio di non-contraddizione. Ma il fatto, qui, è che la *veritas* non “segue” dalla definizione e dal combinato-disposto di personalità morale e personalità psicologica, bensì, come si è affermato, dalla interrelazione di elementi di Filosofia del diritto e di Sociologia.

E veniamo alla definizione di “persona”, quale soggetto giuridico e attore nello stesso tempo.

⁴⁵ Ivi, p. 399.

⁴⁶ Cfr. il mio *Una lunga marcia. La costruzione dell’umanità da Ominide a Sapiens. Da loro a noi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015.

Persona è quel soggetto, le cui azioni sono suscettibili di una imputazione. (...) L'imputazione (*imputatio*) nel significato morale è il giudizio, per mezzo del quale alcuno è considerato come autore (*causa libera*) di un'azione, che è sottomessa a leggi e che allora si chiama fatto (*factum*); quando nello stesso tempo trae con sé le conseguenze giuridiche derivanti da questo fatto, si chiama un'imputazione giudiziaria (*imputatio iudiciaria, sive valida*), altrimenti essa è soltanto critica (*imputatio diiudicatoria*)⁴⁷.

Da ciò si evince che Kant conferisce alla “persona” esclusivamente una personalità giuridica – la qualcosa è ammissibile. Ma ciò rafforza, nel contempo, l'evidenza che ciascun individuo gioca la propria individualità a più livelli e su più piani: politico (“cittadino”), giuridico (“persona”), civile (“soggetto sociale”). Qui, in quest'ultimo senso, Kant apre un capitolo nuovo, anzi “il” capitolo relativo alle scienze sociali.

Ricapitoliamo le linee maestre kantiane: il *sapere aude* mette in gioco l'individualità dei soggetti; esso produce lo slancio alla libertà; la quale non può essere individuale. Si passa, quindi, dal piano individuale (filosofico) ad un piano più esteso, che riguarda (ancorché in senso ideologico, lo abbiamo visto) il piano interindividuale, garantito e governato dalla legge, a cui *tutti* hanno dato il loro contributo. La legislazione, a sua volta, è legittimata, da una parte, *ex lege* e, dall'altra, dalla determinazione morale (“io” mi sottometto alla legge non *per imperium*, né per la sua intrinseca *auctoritas*, bensì per la *veritas* che rinvengo dentro di me). Dal piano filosofico al piano giuridico, al piano sociale. L'attore del piano filosofico, è noto, è l'individuo. L'attore del piano giuridico è il *cittadino*. Ma l'individuo e il cittadino non determinano, né completano lo Stato a legislazione repubblicana. Se lo Stato è definito “una unione di uomini che si propongono di vivere giuridicamente”, consegue che la società è una unione di uomini che si propongono di vivere “civilmente” (Vico, come ricorderete, ha detto meglio:... *che si propongono di*

⁴⁷ I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., pp. 399 e 403-404.

vivere comportevolmente). La differenza è che nell'unione giuridica ciascuno porta la (ed è definito dalla) sua individualità (in fin dei conti sono "io" che sono "di fronte" alla legge); mentre nell'unione civile "io" perdo la mia individualità (sono "io" per il motivo che sono "tutti"). Gioele Solari inquadra correttamente il processo:

Sotto questo aspetto il contratto è un'idea necessaria della ragione e implica nella sua costituzione un atto degli individui. Per cui questi dichiarano *uti singuli* di rinunciare alla loro libertà esterna per riacquistarla *uti universi*, cioè come membri di un corpo comune⁴⁸.

È evidente che la dialettica *uti singuli-uti universi* è al fondamento del diritto pubblico e del diritto privato, ma letta in chiave di una definizione della società non è affatto chiara. *Uti singuli* fa riferimento all'individuo, non si discute; e *uti universi*? Non sembra soddisfacente ancorarlo all'"io comune", come fa Solari. A chi corrisponde, allora, l'individuo *uti universi*? Qui Kant fa riferimento ad un attore radicalmente opposto rispetto ai precedenti, che ha qualità e determinazioni estranee e superiori tanto all'individuo che al cittadino: è il *soggetto sociale che Kant chiama "specie"*.

Prima di addentrarci nel concetto di "specie" ed esplicitare i suoi significati e la sua straordinaria importanza, ritengo che sia indispensabile, anche dal punto di vista del metodo d'analisi, comprendere il percorso che Kant non ha potuto evitare, e il cui esito, ovviamente, porta ad un concetto del tutto nuovo. Ridotto all'essenziale, per quanto si può, lo schema del ragionamento kantiano, relativamente alla determinazione dello Stato a costituzione repubblicana e alla relativa determinazione "civile" della società, consiste in quattro punti, come fosse la *Ballata di Cyrano*:

⁴⁸ G. Solari, *Introduzione a I. Kant, Scritti politici...*, cit, p. 16. Nella stessa *Introduzione* Solari sostiene che la specie viene da Kant "considerata nella sua esistenza storica" e che "è vero che il soggetto operante nella storia ai fini della politica è la specie non l'individuo" (pp. 42 e 44). A mio parere ciò è estremamente riduttivo e non rende giustizia alla straordinaria idea kantiana di dare sostanza ed estensione all'individuo quale soggetto sociale e, nel contempo, di collocare qui l'umanità dell'essere umano.

1. L'*antagonismo* tra gli uomini è imprescindibile.
2. Al fine di garantire, nonostante ciò, “la massima libertà congiunta con un generale antagonismo”⁴⁹ degli e tra gli individui, nonché “la più rigorosa determinazione e sicurezza dei limiti di tale libertà affinché essa possa coesistere con la libertà degli altri”⁵⁰ e
3. al fine di garantire la propria sopravvivenza, l’essere umano *si autoimpone* una coazione, in quanto *essere ragionevole* (per la verità questa è una mia estrapolazione, Kant, qui, sostiene l’opera della natura).

A subire questo stato di coazione l’uomo, a cui pure la libertà senza limiti sarebbe così cara, è costretto dalla necessità, e precisamente dalla maggiore di tutte le necessità, quella di sottrarsi ai mali che gli uomini si recano a vicenda. Le loro tendenze fanno sì che essi non possano durare a lungo assieme in selvaggia libertà. Solo nel chiuso recinto della società civile anche siffatti impulsi danno il migliore effetto, così come gli alberi in un bosco, per ciò che ognuno cerca di togliere aria e sole all’altro, si costringono reciprocamente a cercare l’una e l’altro al disopra di sé e perciò crescono belli e diritti, mentre gli alberi che in libertà e lontani tra loro mettono rami a piacere, crescono storpi, storti e tortuosi. Ogni cultura e arte, ornamento dell’umanità, e il migliore ordinamento sociale sono frutti della insocievolezza, la quale si costringe da se stessa a disciplinarsi e a svolgere interamente i germi della natura con arte forzata⁵¹.

Da ciò consegue che l’essere umano non può trovare di meglio, al fine di non privarsi della propria dimensione individuale, che trasferirla al più alto grado possibile: ovvero “immettersi” nella sommatoria di tutti gli individui passati, presenti e futu-

⁴⁹ I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici...*, cit., p. 128.

⁵⁰ *Ivi*, p. 129.

⁵¹ *Ibidem*.

ri. A questo primo livello di analisi fa riferimento la “specie” kantiana, che spiega facilmente il concetto di “insocievole socievolezza” e il concetto di “legno storto”, intorno al quale sembra che ci si diverta a fraintenderlo. Per “specie umana” egli non intende l’ipostasi d’un’entità astratta, ma la totalità della serie infinita delle generazioni umane, la cui unità è costituita dall’identità del fine ideale cui esse tendono⁵². Proviamo a spiegarlo in due parole. Kant è un evoluzionista rigoroso tanto quanto Darwin; valga per tutte la seguente citazione:

Secondo questo concetto, tutti gli uomini sparsi sull’intera terra appartengono a una medesima specie naturale, perché essi, accoppiandosi, producono figli fecondi, per quanto grandi possano essere le differenze nel loro aspetto. Di questa unità della specie naturale, che equivale all’unità della forza generativa ad essa comune, non si può addurre che un’unica causa naturale: e cioè che tutti gli esemplari della specie appartengono a un unico ceppo da cui, quali che siano le loro differenze, tutti discendono o, quanto meno, possono esser discesi⁵³.

4. Non penseremo, allora, di aspettarci dal più grande degli illuministi, dal più convinto ottimista e da un radicale evoluzionista una immagine sbilenco e in bianco e nero dell’essere umano? Il punto di partenza di Kant (1724-1804) è il punto di arrivo di Darwin (1809-1882).

Peraltro, dobbiamo riconoscere, almeno mi sembra, che l’uomo, con tutte le sue nobili qualità, con la “simpatia” che prova per i più degradati, con la benevolenza estesa non solo a tutti gli uomini ma alle più umili creature viventi, con il suo intelletto quasi divino che è penetrato nei movimenti e nella struttura del sistema solare, con tutti questi enormi poteri,

⁵² Cfr. E.P. Lamanna, *op. cit.*, p. 260. Cfr. anche F. Gonnelli, *op. cit.*, p. 90 e sgg.

⁵³ I. Kant, *Delle diverse razze di uomini*, in *Scritti politici...*, cit., pp. 105-106.

egli ancora porta nella sua struttura fisica l'impronta indelebile della sua infima origine⁵⁴.

Prima di definire i restanti tre livelli di analisi del concetto di "specie", credo che sia opportuno ricostruire tale concetto in sede storica. Come ha fatto notare con acume e precisione Gioele Solari, Kant ipotizza, sul piano politico-sociale, ciò che Newton ha dimostrato sul piano fisico. (Non si può, qui, non notare con meraviglia la simmetria "Keplero-Newton-Kant" e "Lyell-Malthus-Darwin"!).

L'antitesi individuo-specie, estranea alla concezione storica del Rousseau, è invece fondamentale in Kant. Al quale fu suggerita da una duplice esigenza: l'esigenza naturalistica di ispirazione newtoniana; l'esigenza etica di ispirazione rousseauiana. L'ordinamento meccanico, causale dei corpi e degli esseri dell'universo fisico, che in un apparente disordine agiscono e reagiscono tra loro fino a disporsi in un sistema di forze perfettamente determinabile dal calcolo, Kant ricerca nel mondo della storia. Come la specie fisica, così e a maggior ragione la specie umana forma un tutto naturale regolato da leggi fisse, costanti. Gli uomini per la capacità di prevedere e di calcolare gli effetti delle loro azioni possono illudersi di essere autori della storia; nel fatto essi non possono realizzarsi come esseri liberi e razionali finché operano isolati e nei limiti dell'esistenza individuale. Per lo sviluppo delle loro qualità più propriamente umane essi devono convivere e cooperare ad un fine comune che solo può realizzarsi nella serie indefinita di generazioni che

⁵⁴ Ch. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, ed. integrale, Newton Compton, Roma 2006, p. 463. Kant, qualche tempo prima, nel 1798, ha scritto qualcosa di analogo: "La conclusione dell'antropologia pragmatica circa il destino dell'uomo e la caratteristica del suo sviluppo è la seguente. L'uomo è determinato dalla sua ragione a vivere in società con uomini e in essa a coltivarsi con l'arte e con le scienze, a civilizzarsi, a moralizzarsi, e, per quanto grande sia la sua tendenza animalesca ad abbandonarsi passivamente agli stimoli del piacere e della voluttà, che egli chiama felicità, egli è spinto piuttosto a rendersi attivamente degno dell'umanità nella lotta con le difficoltà, che gli sono opposte dalla rozzezza della sua natura", *Antropologia pragmatica*, cit., p. 220.

si succedono e si trasmettono i risultati degli sforzi e delle esperienze individuali⁵⁵.

Kant non nega – nessuno può negarlo! – che il punto di partenza sta nella imprescindibile “animalità” – da cui la nostra “infima origine” e/o “rozzezza”. Ma non possiamo neppure negare la nostra, tendenzialmente sempre più ampia, ragionevolezza. Come si può facilmente notare, da queste semplici considerazioni Kant erige il suo sistema politico-giuridico-sociale: all’animalità corrisponde ciò che egli chiama la “libertà sfrenata” – lo stato di natura –, alla ragionevolezza corrisponde la “libertà secondo legge”. Queste linee di analisi si rinvengono, *mutatis mutandis*, anche in Lamanna, il quale fa notare, non solo un avvicinamento di Kant a Vico (quando l’uno ipotizza la natura o la Provvidenza divina e l’altro la “Divina mente Legislatrice” quale principio esplicativo e coordinatore di fatti umani), ma anche una sintesi tra la “Natura come puro e semplice meccanismo cieco, così esterno come interno all’uomo; un principio razionale immanente alla realtà naturale e determinante l’attuazione in essa d’un fine; un Essere trascendente la realtà naturale”⁵⁶.

È evidente che noi si sia, “per origine” e dal punto di vista dell’essere “umano”, un “legno storto, come quello di cui l’uomo è fatto e

⁵⁵ G. Solari, *op. cit.*, p. 258. S. Landucci ritiene che il riferimento a Keplero e a Newton da parte di Kant, asserito nell’*Idea di una storia...* del 1784 sia superato da *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, del 1798, dove Kant sostiene che “la filosofia della storia, così, rientra nei ranghi: nell’ambito, che sembra il più appropriato per essa, della parte pratica della filosofia. E un siffatto mutamento, nel pensiero di Kant al riguardo, è confermato da un semplice confronto, fra l’*Idea d’una storia universale* e, per l’appunto, lo scritto di quindici anni dopo: nell’84, Kant accarezzava la prospettiva d’un Keplero e d’un Newton della storia umana, mentre nel ’98 n’esclude la possibilità nella maniera più netta. Nell’84, Kant asseriva che, qualsiasi posizione si abbia sulla questione metafisica della libertà del volere, tuttavia è indubitabile che le azioni umane (in quanto fenomeni) ‘sono determinate secondo leggi naturali universali così come ogni altro fatto della natura’, mentre nel ’98 sostiene che, proprio perché il volere degli uomini è libero, non è possibile alcuna previsione delle loro azioni, dal momento che ogni previsione implica l’operare di ‘leggi naturali’, ma queste sono in contraddizione con la libertà del volere”, *cit.*, p. 205.

⁵⁶ E.P. Lamanna, *op. cit.*, p. 229.

da cui, non può uscire nulla di interamente diritto⁵⁷; ma è altrettanto evidente che, in quanto “umani” sempre più affidati non all’istinto ma alla ragionevolezza – il che corrisponde alla storia dell’inciviltà umana (fatta salva la parentesi nazista) –, noi asintoticamente, attraverso il perseguimento della “pace perpetua”, riusciamo a rendere tendenzialmente dritto il nostro legno. Basta la ragionevolezza? Sì, basta la ragionevolezza dell’essere umano perché esso divenga un legno sempre meno storto: si pensi, per esempio, al valore della vita o, se volete, *all’amicizia per essa* maturata nel corso dell’inciviltà. Quindi, la “mia” ragionevolezza mi rende un legno sempre meno storto? No! *Uti singuli* l’essere umano o resta, fondamentalmente, un legno storto, o cade vittima di legni storti. È nell’*uti universi* che l’essere umano migliora la propria natura, allontanandosi sempre di più dalla sua “infima origine”. Kant torna diverse volte su questo concetto. Una prima volta, nel 1784, dichiara:

Il compito dell’uomo è dunque molto complesso. Come ciò avvenga per gli abitanti di altri pianeti in rapporto alla loro natura, noi non sappiamo. Ma, se portiamo felicemente a termine questa missione imposta dalla natura, possiamo vantarci di occupare un posto non trascurabile nell’universo tra i nostri vicini. Forse tra questi ogni individuo può attuare pienamente la sua destinazione nella propria vita. Ma per noi le cose vanno altrimenti: solo la specie può sperare questo⁵⁸.

Una seconda volta, nel 1785, sostiene:

La specie non significa altro che il segno in cui tutti gli individui devono tra loro convenire (...) in altre parole ciò significa che nessun membro di tutte le generazioni umane, ma solo il genere raggiunge pienamente la sua destinazione⁵⁹.

⁵⁷ I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 130.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ I. Kant, *Recensione di J. G. Herder. Idee sulla filosofia della storia dell’umanità*, in *Scritti politici...*, cit., p. 174.

Una terza volta, nel 1798, afferma:

Si deve osservare che in tutti gli altri animali abbandonati a sé stessi ogni individuo raggiunge la sua piena destinazione, invece l'uomo la raggiunge solo nella specie⁶⁰.

È questo il secondo livello della “specie” kantiana, la cui enunciazione socio-politica è la seguente:

È dunque difficile per ogni singolo uomo lavorare per uscire dalla minorità, che è divenuta per lui una seconda natura (...) Al contrario, che un pubblico si illumini da sé è ben possibile e se gli si lascia la libertà, è quasi inevitabile⁶¹.

Saliamo, ora, al terzo livello. Nella “specie” umana sono co-presenti, è ovvio, tanto l'individuo, quanto l'essere “umano”, i quali, nell'insieme, fanno il soggetto sociale (l'“io” in quanto “tutti”). Nella “specie” rinveniamo l'*umanità* dell'uomo⁶² che è definita dalla natura umana in quanto *indipendente da ogni determinazione fisica* (che Kant chiama *Homo noumenon*) e, nel contempo, in quanto soggetto *dipendente da determinazioni fisiche* (e questo è *Homo phenomenon*). Al presente livello il concetto di “specie” è ciò che realizza *l'ottimismo kantiano*. È la specie umana nella sua totalità (*non singulorum, sed universorum*) che spinge “verso il meglio”. Kant ragiona su questo argomento nel saggio *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (del 1798) e adombra uno stupefacente superamento delle tesi evoluzionistiche (ed è ciò che mi ha condotto ad ipotizzare una quarta evoluzione di *Homo: habilis, erectus, sapiens, civilis*⁶³. Leggiamo Kant:

⁶⁰ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 219.

⁶¹ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo*, in *Scritti politici...*, cit., p. 142.

⁶² Anche Lamanna esprime un tale concetto quando fa riferimento all'“unità morale della specie umana, posta, questa, come soggetto nel quale il fine della natura e della storia deve attuarsi”, *op. cit.*, p. 259.

⁶³ Cfr. ancora il mio *Una lunga marcia...*, cit.

D'altra parte quando si pone la questione se la razza umana (in generale) progredisca costantemente verso il meglio, si tratta non della storia naturale dell'uomo (se cioè nell'avvenire sorgeranno nuove razze umane), ma della storia del costume considerata non nel concetto della specie ("singulorum"), ma nel concetto della totalità degli uomini uniti sulla terra in società e distribuiti in popoli diversi⁶⁴.

Al quarto, e ultimo, livello di analisi il concetto di specie, definita l'umanità dell'uomo, realizza il soggetto socio-politico. L'individuo in quanto specie si reifica "comportevolmente", ovvero *civilmente*. Chiariamo il ragionamento. Il "legno storto" acquisendo tendenzialmente la ragionevolezza si fa "specie", e con ciò diviene tendenzialmente "umano". L'umanità non è semplicemente la sommatoria degli "abitatori della terra", ma è la sintesi di questi in assenza di ogni determinazione fisica. È quasi spiritualità, piena di caos, tuttavia, in quanto immersa nella *communitas*. L'umanità è la dimensione dell'individuo non isolato che riscatta la sua "infima origine" con il piacere (o il gioco come dirà Simmel) della *socievolezza*, "è il modo di concepire la conciliazione del benessere con la virtù della vita sociale"⁶⁵. La "specie" al quarto livello è il sentimento di socievolezza che l'individuo ha in quanto "umano". E questa è la definizione socio-politica di "specie". Nella *Critica del giudizio* Kant espone con assoluta chiarezza tale principio:

Umanità significa da un lato il sentimento universale della simpatia e dall'altro la facoltà di poter comunicare intimamente e universalmente; (...) due proprietà che, prese insieme, costituiscono la socievolezza propria dell'umanità, per cui essa si differenzia dalla limitatezza propria della vita animale⁶⁶.

⁶⁴ I. Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti politici...*, cit., p. 213.

⁶⁵ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 169.

⁶⁶ I. Kant, *Critica del giudizio*, Laterza, Bari-Roma 1970, pp. 154 e 220.

Insieme al concetto di “specie”, la *socievolezza* costituisce un punto-cardine della Filosofia politica e della Sociologia kantiane. Nella “disposizione alla socievolezza” l’essere umano realizza la propria dimensione politica – che non può non riverberarsi in una società “aperta”, garantita da uno Stato a costituzione repubblicana –, la propria dimensione “umanitaria” e la propria dimensione logico-filosofica.

Seguiamo il ragionamento kantiano:

1. L’essere umano non può vivere solo in quanto è costretto all’interdipendenza per fini puramente egoistici relativamente alla soddisfazione dei propri bisogni.
2. L’interdipendenza diviene “socievolezza” nel momento (tendenziale) in cui l’essere umano acquisisce e incrementa “le naturali disposizioni dirette all’uso della ragione”.
3. La cosiddetta “interdipendenza ragionevole” produce la socievolezza.
4. La socievolezza, per mantenere e realizzare le sue “disposizioni”, richiede che ci siano comunicazione e pubblicità.
5. L’atto del rendere pubblica la mia comunicazione (vale a dire che “io non parli e mi ascolti da me stesso medesimo”) implica la “libertà di tutti” di, quantomeno, parlare e scrivere, e di “conoscere” ciò che si dice e scrive. (È evidente che la traduzione socio-politica di ciò esiti nei cosiddetti diritti di cittadinanza: libertà di espressione, libertà di riunione e così via).
6. Da esigenza primaria (l’interdipendenza di natura egoistica) la socievolezza diviene una “teoria filosofica”. Ci sono due aspetti della socievolezza: uno fa riferimento al piano politico (la socievolezza come reificazione della democrazia e garante dei diritti di cittadinanza); un altro fa riferimento al piano logico-filosofico. Salendo su quest’ultimo piano arriviamo all’*umanità*.
7. Se riduciamo ai minimi termini quanto espresso in 4. e 5. possiamo sintetizzare il tutto dicendo che la socievolezza è intrinsecamente un’espressione della *facoltà del giudizio* per il semplice ed evidente motivo che il giudizio implica la presenza di altri.
8. Ma il giudizio è un’attività mentale. Al di là della poetica e della filosofia poetica (da Platone a Hegel), il pensiero non

è affatto un’“attività solitaria”. “Io” penso intorno a ciò che mi hanno insegnato a pensare. Ancora una volta la Sociologia della conoscenza chiarisce il tutto: il pensiero o è opera della terra o resta un simpaticissimo esercizio “alla Mercuzio”.

9. Quindi: a) la facoltà di pensare dipende dal suo esercizio pubblico; b) la ragione “ragiona” quando entra in comunità. È questa l’*umanità* dell’uomo.
10. Pertanto, l’umanità dell’uomo, così come la sua ragione, non risiede nell’uomo, bensì nella “comunità” degli uomini, che Kant chiama “specie”.

Abbiamo compiuto, nell’insieme, due percorsi. Il primo è di natura politica: dall’interdipendenza alla socievolezza; dalla socievolezza all’uso pubblico della ragione; da questo ai diritti di cittadinanza. Il secondo è di natura sociologica: dall’interdipendenza alla socievolezza; da questo alla comunità, alla “specie” kantiana. J. Habermas coglie con relativa precisione questo aspetto:

Il mondo sociale – ossia la totalità delle relazioni interpersonali legittimamente regolate – è soltanto accessibile nella prospettiva del partecipante. Esso è intrinsecamente storico, e dunque dotato di una costituzione ontologica (per usare questo termine) diversa da quel mondo oggettivo che è descrivibile nella prospettiva dell’osservatore. Il mondo sociale è intessuto in maniera inestricabile delle intenzioni, concezioni, pratiche e linguaggi dei suoi appartenenti⁶⁷.

Mentre ritengo più vicino e pertinente quanto sostiene, al riguardo, F. Sciacca:

I diritti personali di natura reale riguardano il “rapporto di

⁶⁷ J. Habermas, *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, in *L’inclusione dell’altro*, cit., p. 52. A mio parere la mancanza del riferimento alla “specie” è causa di un restringimento semantico circa la definizione di “mondo sociale”, la *communitas* kantiana costruita sulla socievolezza. Per questo cfr. G. Bedeschi, *op. cit.*, p. 20.

comunità tra esseri liberi che, per la reciproca influenza (della persona dell'uno su quella dell'altro), formano, secondo il principio della libertà esterna (della causalità), una società, un insieme di membri (di persone viventi in comunità) che si chiama la collettività domestica⁶⁸.

La socievolezza, quale *attitudine e inclinazione* della vita sociale, realizza la *naturale tendenza dell'uomo alla società* (in virtù della ragionevolezza, al fine di superare l'insicurezza dell'antagonismo) sussumendo, con ciò, la società civile (democratica) garantita dallo Stato a costituzione repubblicana. Il "legno storto" diventa umano e politico; diventa *homo civilis*. Per il motivo, è ovvio, che la socievolezza (cioè l'umanità dell'uomo) la si legge, fundamentalmente, in chiave ludica ma, ancora più fundamentalmente, in chiave politica e non può che essere l'Autore di *Kant. 16 lezioni berlinesi*⁶⁹, il sociologo delle forme pure, Georg Simmel, a cogliere questo nesso:

Se è vero che l'associazione è in generale interazione, allora la sua forma più pura e stilizzata si ottiene quando essa ha luogo tra eguali. (...) La socievolezza è il gioco in cui "si fa" come se tutti fossero uguali e, al contempo, come se si avesse stima di ognuno in modo particolare⁷⁰.

3. Lineamenti di una Sociologia dell'avvenire

Chiariti i concetti di Stato e società civile, di cittadino e di specie siamo ora in condizione di comprendere *more sociologico* i lineamenti di Sociologia che, ritengo, possono essere estrapolati, e riuniti insieme, dagli scritti non critici e non scientifici di Kant. Al fine di non annoiare il lettore con continue citazioni di passi kantiani, con il rischio – che non mi perdonerei mai – di rendere

⁶⁸ F. Sciacca, *op. cit.*, p. 76.

⁶⁹ G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, Unicopli, Milano 1988.

⁷⁰ G. Simmel, *La socievolezza*, Armando, Roma 1997, p. 49.

ripetitivo il più acuto dei filosofi, mi comporterò in questo modo. Raduno, numerandoli da uno a sette, i passi che ritengo rilevanti ed esplicativi del punto di vista che sto tentando di rendere probabile e credibile. Dopodiché procederò ad esplicitare riprendendo, ma non citando i passi in questione, quanto mi sembra rilevante per il fine che mi sono proposto.

Seguono, ora, i *lineamenti di sociologia* kantiani tratti dalle opere non critiche e non scientifiche⁷¹: *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784); *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (1784); *Sopra il detto comune: "questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica"* (1793); *Per la pace perpetua* (1795); *Congetture sull'origine dalla storia* (1796); *Principi metafisici della dottrina del diritto* (1797); *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798).

Al fine di introdurre nel migliore dei modi le pagine kantiane, ritengo opportuno mettere preliminarmente in luce una sorta di "spirito sociologico" in Kant. Nel suo scritto più sociologico (*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*), in particolare nelle prime righe introduttive⁷², Kant enuncia, a mio parere, tre principi al

⁷¹ Ovverosia: *Critica della ragion pura* (1781, 1787 II ed.); *Critica della ragion pratica* (1788); *Critica del giudizio* (1790); *Pensieri sulla valutazione delle forze vive* (1748); *Se la Terra abbia subito modificazioni nel suo movimento di rotazione* (1754); *Se la Terra invecchi* (1754); *Storia universale della natura e teoria del cielo* (1755); *Teoria dei venti* (1756); *Monadologia physica* (1756); *Nuova concezione del moto e del riposo* (1756); *Saggio sulle malattie della testa* (1764); *Nota ai medici sull'epidemia dell'influenza* (1782); *Sui vulcani della Terra* (1786); *Qualcosa sull'influenza della Luna sul tempo* (1794).

⁷² Non concordo con il giudizio di F. Gonnelli, il quale mette nella giusta luce la peculiarità dell'*Idea* ("il suo problema centrale è (...) di estrema difficoltà: si tratta di definire la forma d'essere nella quale i principi pratici devono configurare la propria efficacia, vale a dire l'essere come intersezione tra libertà e natura, in cui necessariamente si svolge lo sviluppo delle disposizioni del genere umano", F. Gonnelli, *op. cit.*, p. 74. Al riguardo cfr. anche W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1954, e F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Firenze 1954), la "legge", come tutti i filosofi commentatori di Kant, in senso esclusivamente logico-filosofico, e non in senso politico-sociale evitando di chiamare in causa il concetto di specie (ivi, pp. 73-84 e nota pp. 112-113). Ed infatti la sua analisi esita in tal modo: "la *Ideae* non espone dunque una 'filosofia della storia', e non deve essere considerata come il testo di riferimento, come la *summa* delle concezioni storiche di Kant", ivi, p. 83.

fine di arrivare al suo concetto inespresso – ma nondimeno centrale di tutto l’impianto giuridico-politico-sociale della sua Filosofia non critica e non scientifica –, vale a dire il concetto di società e alla sua intrinseca peculiarità. Vediamo i tre principi uno per uno.

In primo luogo, l’assunto iniziale – inconsapevolmente ripreso da Comte e che costituisce il terreno sul quale *deve* poggiare qualunque analisi delle azioni *sociali* individuali e, pertanto, di fatti sociali – fa riferimento ad una riscrittura del vecchio e imprescindibile concetto di “uniformità della natura”. Così come per ciò che riguarda i fatti naturali noi dobbiamo presupporre che rispondono, rispecchiano e sono inseriti in “leggi naturali universali”, cioè che non sono accadimenti *per accidens* intorno ai quali non potremmo e non avremmo nulla da capire e da dire, allo stesso modo ciò vale per le azioni (sociali) prodotte dal singolo individuo all’interno di una unione di e con altri individui: qui il riferimento va alla legge, di cui allo Stato (a costituzione repubblicana), alla relativa società, quindi alla libertà quale dovere morale. In sostanza, tanto nella natura, quanto nella società gli accadimenti accadono in quanto sussumibili da leggi.

Il secondo principio postula la specificità, pur all’interno del primo principio, delle azioni e dei fatti non naturali, e quindi esclusivamente prodotti dall’essere umano in quanto aggregato umano. Mentre ciascun fatto naturale, ciascuna micro-sezione di ciascun fatto naturale, è immediatamente precedente e conseguente all’interno di una legge universale, nei fatti sociali notiamo un’asimmetria: nel “gioco della libertà umana” le azioni individuali *uti singuli* possono apparire “confuse” e “irregolari”, considerate “in grandi proporzioni”, ovvero, considerate quali *azioni sociali*, divengono *uti universi*. E ritorniamo, quindi, al caso precedente: alle leggi universali, come è dimostrato da quanto asserito nel terzo principio. Qui Kant è durkheimiano!

Così i matrimoni, le nascite (...), le morti, che sono in larga misura influenzati dalla libera volontà umana, non sembrano sottoposti a regola alcuna che permetta di calcolarne in

precedenza il numero; eppure le registrazioni annuali compiute (...) dimostrano che tali fatti avvengono secondo leggi naturali costanti⁷³.

È evidente che da Kant in poi la Sociologia qualche passettino in avanti lo ha fatto. L'espressione "secondo leggi naturali costanti", oggi, non è più sostenibile sia in quanto le leggi dentro le quali inseriamo le azioni umane non corrispondono a "leggi naturali", sia in quanto – in forza del precedente assunto – non possiamo parlare di "leggi costanti". Ciò per l'evidente motivo che mentre le leggi naturali sono "leggi universali di natura" e non subiscono i condizionamenti del tempo, le leggi sociali subiscono – è la loro natura in quanto prodotte dagli uomini – i condizionamenti del tempo e dello spazio. Ecco, allora, che distinguiamo, dal punto di vista dello spazio e nello stesso tempo, Nord e Sud, società avanzate e non, società democratiche e non, società giovani e anziane e così via. Ancora più evidente è la distinzione secondo il tempo: società agricole, industriali, post-industriali e così via.

1.

Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico
1784

Qualunque sia il concetto che, anche da un punto di vista metafisico, possiamo farci della libertà del volere, non v'è dubbio che le sue manifestazioni, cioè le azioni umane, sono determinate da leggi naturali universali così come ogni altro fatto della natura. La storia, che si propone di narrare queste manifestazioni, per quanto profondamente occulte possano essere le loro cause, fa tuttavia sperare di essere in grado di scoprire nel gioco della libertà umana, considerato in grandi proporzioni, un ordine per cui ciò che nei singoli individui si rivela confuso e irregolare, nella totalità della specie possa ricono-

⁷³ I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici...*, cit., pp. 123-124.

scersi come sviluppo continuato e costante, anche se lento, delle sue tendenze originarie. Così i matrimoni, le nascite che ne derivano, le morti, che sono fatti in così larga misura influenzati dalla libera volontà umana, non sembrano sottoposti a regola alcuna che permetta di calcolarne in precedenza il numero; eppure le registrazioni annuali compiute nei grandi Paesi dimostrano che tali fatti avvengono secondo leggi naturali costanti al pari delle variabili condizioni atmosferiche, le quali, anche se prese singolarmente, non possono prevedersi e nell'insieme non mancano di mantenere in un corso uniforme e continuo il crescere delle piante, lo scorrere dei fiumi ed altri fatti della natura. Singoli individui ed anche interi popoli non pongono mente al fatto che, pur perseguendo i loro particolari fini, ognuno a suo modo e spesso in contrasto con gli altri, procedono in realtà inavvertitamente secondo il filo conduttore di un disegno della natura e promuovono quell'avanzamento che essi stessi ignorano e al quale, se anche lo conoscessero, non farebbero gran caso.

2.

Sopra il detto comune: "questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"

1793

Io potrò pertanto assumere come principio che, come la specie umana è in continuo progresso nel campo della cultura, che è il fine naturale dell'umanità, così essa deve anche progredire in meglio rispetto al fine morale della sua esistenza, e che questo progresso può essere a volte interrotto, ma non mai arrestato. Io non ho bisogno di dimostrare questo presupposto: chi lo nega deve darne la prova. Infatti io mi fido di un dovere che è innato in me come in ogni membro della serie delle generazioni — alla quale io (come uomo in generale) appartengo, senza tuttavia essere, per ciò che riguarda le qualità morali da esigersi da me, così buono come dovrei e quindi potrei essere —: cioè sul dovere di agire sulla discendenza, così da renderla sempre migliore (e ciò implica anche la possibilità di farlo), e di fare in modo che questo dovere possa trasmettersi nor-

malmente dall'uno all'altro membro delle generazioni. Si traggano pure dalla storia dubbi fin che si vuole contro le mie speranze, dubbi che, se fossero dimostrati, potrebbero indurmi a desistere da sforzi apparentemente vani, ma, fino a che questo non sia con tutta certezza provato, io non posso convertire il dovere (come qualcosa di *liquidum*) nella regola di prudenza di non lavorare intorno a ciò che non è fattibile (cioè in qualcosa di *illiquidum*, perché pura ipotesi); e per quanto incerto io possa sempre essere e rimanere sulla questione di sapere se vi è un meglio da sperare per la specie umana, ciò comunque non può nuocere alla massima (e quindi neppure a ciò che ne è il necessario presupposto sotto l'aspetto pratico) che questo meglio è fattibile (...). Per parte mia ho invece fiducia nella teoria risultante dal principio giuridico che indica quale "deve essere" il rapporto tra gli uomini e gli Stati e che raccomanda agli dèi della terra questa massima: di condursi sempre nei loro conflitti in modo che una siffatta repubblica universale dei popoli venga preparata e sia considerata possibile (*in praxi*) e tale da poter esistere. Al tempo stesso e inoltre (*in subsidium*) io ho fiducia nella natura delle cose, la quale costringe anche quelli che spontaneamente non vogliono (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*). In questo è anche compresa la natura umana e, per il rispetto che in essa è sempre vivo per il diritto e il dovere, non posso né voglio credere che essa sia così immersa nel male, che la ragione pratica, morale, dopo molti vani tentativi, non possa da ultimo trionfare e non debba renderla anche degna di essere amata. Pertanto rimane vera anche dal punto di vista cosmopolitico l'affermazione: ciò che vale in teoria in virtù di certi principi della ragione, vale anche nella pratica.

3.

Congetture sull'origine della storia

1796

Per non perderci in vane congetture, noi muoveremo da un fatto che la ragione non può derivare da cause naturali anteriori, cioè dal fatto dell'esistenza dell'uomo, e lo supporremo adulto, già tutto for-

mato, non più bisognoso delle cure materne; ammetteremo poi una coppia, perché egli possa perpetuare la sua specie, e solo una coppia, perché non sorga subito guerra tra uomini che, sebbene vicini, sono però tra loro estranei, o anche per non incolpare la natura di essere venuta meno, mediante questa diversità di origine, a ciò che meglio conviene per *stabilire la socialità, che è lo scopo supremo della destinazione umana*, poiché non vi è dubbio che l'unità della famiglia, da cui tutti gli uomini dovettero derivare, fu il mezzo più adatto per raggiungere quel fine. Io pongo questa coppia in un luogo al sicuro dagli animali feroci e largamente provvisto dalla natura di quanto necessita al sostentamento, cioè in un giardino dal clima dolce e uniforme. E inoltre io considero quest'uomo in un momento in cui esso ha già compiuto un notevole passo nella capacità di valersi delle sue forze e quindi non prendo le mosse da uno stato naturale di totale rozzezza; infatti lascerei al lettore troppe congetture e troppo poca verosimiglianza, se volessi cercare di colmare questa lacuna, che abbraccia presumibilmente un grande intervallo di tempo. Il primo uomo poteva così stare e camminare; egli poteva parlare (...) o meglio discorrere, cioè esprimersi in concetti connessi (...), e quindi pensare. Tutte queste qualità egli dovette acquistarsele da solo; se le avesse innate, dovrebbe pure essere in grado di ereditarle, ma ciò è contrario all'esperienza. Ora io qui suppongo che egli le avesse già avute, per considerare solo lo sviluppo della moralità nella sua condotta, moralità che non può esistere senza questo presupposto.

Soltanto l'istinto (...), cui tutti gli animali obbediscono, dovette originariamente guidare sulle prime l'uomo primitivo. Questo istinto gli permetteva alcune cose per nutrirsi, altre gliel vietava (...). Non è necessario a questo scopo ammettere un particolare istinto ora perduto; bastava semplicemente il senso dell'odorato, alleato a quello del gusto, e la simpatia ben nota di quest'ultimo con gli organi della digestione, per originare la capacità di distinguere in fatto di vivande ciò che è utile da ciò che è nocivo (...). Finché l'uomo incolto obbediva a questa voce della natura, egli se ne trovava bene; ma la ragione venne presto a destarlo e cercò di estendere le sue conoscenze degli alimenti oltre i limiti segnati dall'istinto (...).

La prima occasione che rese l'uomo infedele all'istinto poté essere per sé di scarso valore, ma l'effetto di questa prima prova fu molto importante e decisivo per il tenore di vita, poiché dava all'uomo la coscienza della ragione, cioè di una facoltà capace di andare oltre i limiti nei quali sono contenuti tutti gli animali (...). Egli scopriva in sé una facoltà di scegliersi il sistema di vita e di non essere legato, come gli altri animali, ad un sistema di vita unico. Al piacere momentaneo che a lui poteva destare la constatazione di questo privilegio doveva tosto seguire l'ansietà, la preoccupazione. Come egli poteva servirsi di questa facoltà da poco scoperta, mentre ignorava ogni cosa delle sue più intime qualità e nei suoi effetti lontani? Egli veniva come a trovarsi sull'orlo di un abisso, poiché, in luogo di alcuni oggetti che fino allora l'istinto presentava ai suoi desideri, a lui ora se ne presentava una infinità, di fronte alla quale si trovava nell'imbarazzo della scelta; e così, dopo aver gustato la condizione di libertà, gli era impossibile ritornare nello stato di servitù, cioè sotto l'impero dell'istinto.

Dopo l'istinto della nutrizione, col quale la natura conserva ogni individuo, l'istinto della generazione è il più importante, poiché per esso la natura cura la conservazione di ogni singola specie. La ragione, una volta destata, non tardò a esercitare anche su di esso la sua influenza. L'uomo riconobbe ben presto che l'attrattiva del sesso, che negli animali si fonda su di un istinto passeggero e per lo più periodico, in lui può prolungarsi e aumentarsi con l'aiuto dell'immaginazione, che opera, sì, con maggior moderazione, ma anche più durevolmente e uniformemente quanto più l'oggetto è sottratto ai sensi. Ed ebbe pure modo di riconoscere che con ciò è impedita quella sazietà, che il soddisfacimento di un piacere puramente animale porta con sé. (...). Infatti, rendere una inclinazione più intima e durevole, sottraendone l'oggetto ai sensi, rivela già la coscienza d'un dominio della ragione sugli impulsi, e non solo, come nel primo stadio, un potere di soddisfarli in una sfera più o meno grande. La rinuncia fu l'artificio che dapprima solo nell'uomo, poi anche nella natura, condusse da stimoli solo sensibili a stimoli ideali, da desideri solo animali gradatamente all'amore e, insieme con l'amo-

re, dal sentimento del piacevole al gusto della bellezza. La costumatezza, questa tendenza a meritare la considerazione mediante la decenza (nascondendo ciò che potrebbe eccitare il disprezzo), può essere considerata come la base della vera socialità: fu essa che per prima preannunziò che l'uomo era una creatura capace di essere moralmente educata. Questo tenue inizio fece epoca: diede una nuova direzione a tutte le idee ed ebbe in ciò importanza maggiore di tutta l'interminabile successione dei progressi posteriori della civiltà.

Il terzo passo della ragione, dopo essersi in tal modo occupata dei nostri bisogni immediati, fu la consapevole attesa dell'avvenire. Questa facoltà, che non si limita a godere del presente, ma che abbraccia un avvenire spesso lontano, è il segno più caratteristico della natura privilegiata dell'uomo. Essa serve a preparare l'uomo per scopi lontani conformi alla sua destinazione, ma è nel tempo stesso una fonte inesauribile di inquietudini e di preoccupazioni a causa dell'incertezza di questo avvenire, da cui gli animali vanno esenti. L'uomo, che doveva nutrire se stesso, la propria compagna e i figli che ne dovevano nascere, prevede le fatiche sempre crescenti del suo lavoro. La donna prevede le pene riservate dalla natura al suo sesso e quelle di cui l'uomo, più forte di lei, l'avrebbe gravata. Entrambi, dopo una vita di disagi, scorsero con terrore, sullo sfondo, la morte, che tutti gli animali subiscono, ma senza esserne angustati. Allora essi si rimproverarono e si ascrissero a grave colpa l'aver fatto della ragione un uso che attirava su di loro tanti mali. L'unica consolazione che li sosteneva fu semmai la speranza di vivere nella loro posterità, che sarebbe stata forse più felice e che nell'unione della famiglia avrebbe potuto alleggerire il peso imposto a ciascuno.

Il quarto e ultimo passo col quale la ragione finì di elevare l'uomo completamente al di sopra degli animali fu il fargli comprendere, sia pure oscuramente, che egli era veramente lo scopo della natura e che nulla di ciò che vive sulla terra poteva in ciò competere con lui. Quando egli disse per la prima volta alla pecora: "La lana che tu porti la natura non te l'ha data per te, ma per me", quando egli la spogliò e se ne vestì (...), riconobbe di avere per natura al di sopra di tutti gli animali il privilegio di non più considerare gli animali come

suoi compagni nella creazione, ma come dei mezzi e degli strumenti abbandonati dalla natura al suo arbitrio per servirsene secondo i suoi scopi. Questa idea implicava, sia pure ancora confusamente, anche la proposizione opposta: che egli non poteva tenere questo linguaggio ad un altro uomo, ma doveva considerarlo come un eguale partecipante ai doni della natura. Così egli era da lungi preparato ai limiti che la ragione doveva porre un giorno all'esercizio della sua volontà in confronto dei suoi simili: preparazione molto più necessaria allo stabilimento della società che non l'amore e la benevolenza.

4.

Principi metafisici della dottrina del diritto

1797

Sezione prima – Il diritto dello Stato

L'insieme delle leggi, che abbisognano di una promulgazione universale per acquistare una condizione giuridica, è il diritto pubblico. Il diritto pubblico è, dunque, un sistema di leggi per un popolo, vale a dire per una pluralità di uomini o di popoli, che, stando tra di loro in un rapporto d'influenza reciproca, abbisognano di uno stato giuridico sotto una volontà che li riunisca, abbisognano cioè di una costituzione (*constitutio*), per essere partecipi di ciò che è di diritto.

Questo stato di rapporto reciproco degli individui riuniti in un popolo si chiama lo stato civile (*status civilis*), e il tutto, in rapporto con ogni suo proprio membro, si chiama lo Stato (*civitas*), il quale, avendo per legame comune l'interesse che tutti hanno di vivere nello stato giuridico, riceve per la sua forma stessa il nome di cosa pubblica (*res publica latius sic dicta*). In rapporto poi con altri popoli si chiama semplicemente una potenza (*potentia*) (onde la parola potentati), e in causa dell'unione (che si pretende) ereditaria, si chiama ancora nazione (*gens*); e così sotto al concetto generale del diritto pubblico bisogna comprendere non soltanto il diritto dello Stato, ma anche il diritto dei popoli (*ius gentium*); e poiché il suolo della terra non è una superficie sconfinata, ma una superficie che si circoscrive da sé, queste due specie di diritto insieme conducono inevitabilmen-

te all'idea di un diritto politico dei popoli (*ius gentium*) o di un diritto cosmopolitico (*ius cosmopoliticum*). Così che, se soltanto una di queste tre forme possibili della condizione giuridica mancasse del principio capace di limitare per mezzo di leggi la libertà esterna, l'edilizio delle altre due dovrebbe inevitabilmente essere scosso e finirebbe col precipitare (...).

In conseguenza, la prima cosa che si è obbligati ad ammettere, se non si vuole rinunciare ad ogni concetto di diritto, è la proposizione fondamentale: l'uomo deve uscire dallo stato di natura, nel quale ognuno segue i capricci della propria fantasia, e unirsi con tutti gli altri (coi quali egli non può evitare di trovarsi in relazione reciproca) sottomettendosi a una costrizione esterna pubblicamente legale; bisogna, dunque, entrare in uno stato, in cui ad ognuno è legalmente determinato ciò che deve essere riconosciuto come suo e gli è assegnato come parte da una potenza sufficiente (che non è quella dell'individuo, ma una potenza esterna): vale a dire che ognuno deve, prima di ogni altra cosa, entrare in uno stato civile (...).

Uno Stato (*civitas*) è la riunione di un certo numero di uomini sotto leggi giuridiche. In quanto queste, come leggi a priori, sono necessarie, cioè derivate naturalmente (non statutariamente) dai concetti del diritto esterno in generale, la forma dello Stato è quella di uno Stato in generale, vale a dire di uno Stato ideale, tale come si concepisce che esso debba essere secondo puri principi di diritto; ed è quest'idea che (interiormente) serve come filo conduttore (norma) a ogni associazione reale che voglia formare uno Stato.

Ogni Stato contiene in sé tre poteri, vale a dire l'unità della volontà generale si decompone in tre persone (*trias politica*): il potere sovrano (la sovranità), che risiede nella persona del legislatore; il potere esecutivo nella persona che governa (conformemente alla legge); e il potere giudiziario (che assegna a ciascuno il suo secondo la legge) nella persona del giudice (*potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria*). Somigliano alle tre proposizioni di un sillogismo pratico: alla proposizione maggiore corrisponde il potere che contiene la legge della volontà, alla minore quello che contiene il comando di comportarsi secondo la legge, vale a dire il principio della sussun-

zione delle azioni sotto di essa legge; infine alla conclusione corrisponde la sentenza, che decide che cosa è di diritto nel caso di cui si tratta.

Il potere legislativo può spettare soltanto alla volontà collettiva del popolo. Infatti, siccome è da questo potere che debbono provenire tutti i diritti, esso non deve assolutamente poter recare ingiustizia a qualcuno colle sue leggi. Ora è sempre possibile, quando alcuno decide qualche cosa contro un altro, che egli commetta contro di lui un'ingiustizia; non la commette mai però in ciò che egli decide riguardo a se stesso (perché *volenti non fit iniuria*). Soltanto dunque la volontà concorde e collettiva di tutti, in quanto ognuno decide la stessa cosa per tutti, e tutti la decidono per ognuno, epperò soltanto la volontà collettiva del popolo può essere legislatrice.

I membri di una tale società (*societas civilis*), vale a dire di uno Stato, riuniti per la legislazione, si chiamano cittadini dello Stato (*cives*), e i loro attributi giuridici inseparabili dalla loro natura di cittadini (come tali) sono: la libertà legale, cioè *la facoltà di non obbedire ad altra legge, che non sia quella a cui essi hanno dato il loro consenso*; l'uguaglianza civile, che consiste in ciò, che il popolo non riconosce altro superiore fuori che quello, a cui esso ha il potere morale d'imporre un'obbligazione tanto giuridicamente valida quanto quella che egli può imporre al popolo; in terzo luogo l'attributo dell'indipendenza civile, che consiste nel non dovere la propria esistenza e conservazione che al proprio diritto e alla propria forza come membro dello Stato, e non all'arbitrio di un altro, onde deriva la personalità civile, che nelle cose di diritto non permette ad altri di prendere il nostro posto.

Soltanto la capacità di votare costituisce la qualificazione del cittadino; questa capacità però presuppone l'indipendenza di questi nel popolo, poiché egli non soltanto vuole essere parte del corpo comune, ma anche un membro di esso, vale a dire una parte che agisce secondo il proprio arbitrio in comunione con gli altri. Quest'ultima qualità costituisce necessariamente la differenza tra cittadino attivo e cittadino passivo, quantunque il concetto di cittadino passivo sembri essere in contraddizione colla definizione del concetto di un

cittadino in generale. I seguenti esempi possono servire a togliere questa difficoltà: il garzone occupato presso un negoziante o presso un fabbricante; il servo (non quello che sta al servizio dello Stato); il pupillo (*naturaliter vel civiliter*); tutte le donne e in generale tutti coloro che nella conservazione della loro esistenza (nel mantenimento e nella protezione) non dipendono dal proprio impulso ma dai comandi degli altri (all'infuori del comando dello Stato), mancano di personalità civile, e la loro esistenza è in certo qual modo soltanto inerente. Lo spaccalegna che io colloco nel mio cortile, il fabbro che nell'India con martello, incudine e mantice va nelle case per lavorarvi il ferro, in confronto del falegname o fabbro europeo che possono offrire in vendita pubblicamente i prodotti del proprio lavoro come merce, il precettore privato in confronto del maestro di scuola, il contadino che lavora a giornata in confronto del fittabile, e simili, sono semplici dipendenti nello Stato, perché essi debbono essere comandati o protetti da altri individui, e in conseguenza non possiedono nessuna indipendenza civile.

Questa dipendenza dalla volontà degli altri e questa disuguaglianza non sono tuttavia in nessun modo contrarie alla libertà e all'uguaglianza dei medesimi come uomini, i quali uniti formano un popolo; anzi è soltanto in base alle condizioni di essi che questo popolo può diventare uno Stato e entrare in una costituzione civile. In questa costituzione però non tutti possono rivendicare al medesimo titolo il diritto di voto, vale a dire il diritto di essere cittadini e non soltanto compagni. Perché dal fatto che essi possono esigere di essere trattati da tutti gli altri, secondo le leggi della libertà ed uguaglianza naturali, come parti passive dello Stato, non deriva per loro il diritto di agire come membri attivi dello Stato stesso, di organizzarlo o di cooperare a introdurre certe leggi, ma soltanto il diritto che, di qualsiasi natura possano essere le leggi positive votate da quelli che hanno il diritto di voto, esse non debbono essere contrarie alle leggi.

La divisione del diritto naturale non risiede (come si ammette talvolta) nella distinzione di diritto naturale e di diritto sociale, ma in quella di diritto naturale e di diritto civile, di cui il primo è chiamato diritto privato, il secondo diritto pubblico. E infatti allo stato di na-

tura non è opposto lo stato sociale, ma lo stato civile, perché vi può benissimo essere società nello stato di natura, ma non una società civile (che garantisce il mio ed il tuo per mezzo di leggi pubbliche), ed è per questo che il diritto in questo caso si chiama diritto privato.

5.

Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio
1798

L'idea di una costituzione in armonia coi diritti naturali degli uomini, tale cioè che *quelli che obbediscono alla legge devano anche, riuniti, legiferare*, sta a fondamento di tutte le forme di Stato; e la comunità che, concepita conformemente ad essa secondo concetti razionali puri, si chiama un ideale platonico (*res publica noumenon*), non è una chimera priva di senso, ma è la norma eterna di ogni civile costituzione in generale e tiene lontana ogni guerra. Una società civile organizzata conforme ad essa ne è la rappresentazione secondo le leggi della libertà mediante un esempio dato in esperienza (*res publica phaenomenon*) e può solo essere realizzata laboriosamente attraverso numerose guerre e contrasti; ma la sua costituzione, una volta conquistata nelle sue linee essenziali, si qualifica per la migliore di tutte ai fini di tenere lontana la guerra, distruggitrice di ogni bene.

6.

Sopra il detto comune: "questo può essere giusto in teoria, ma non vale nella pratica"
1793

Lo stato civile, considerato solo come stato giuridico, è fondato sui seguenti principi a priori:

- 1) La libertà di ogni membro della società, *in quanto uomo*.
- 2) L'uguaglianza di esso con ogni altro, *in quanto suddito*.
- 3) L'indipendenza di ogni membro di un corpo comune, *in quanto cittadino*.

Questi principi non sono leggi che lo Stato già costituito emani,

bensi leggi secondo le quali solo è possibile in generale una costituzione dello Stato secondo i principi della pura ragione che riguardano il diritto esterno dell'uomo.

1) *La libertà dell'individuo in quanto uomo.* Io esprimo il suo principio per la costituzione di un corpo comune nella formula seguente: "Nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (come cioè egli si immagina il benessere degli altri uomini), ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo, in guisa che la sua libertà possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale (cioè non leda questo diritto degli altri)" (...).

2) *L'uguaglianza degli individui* (...), la cui formula può così esprimersi: "Ogni membro dello Stato ha verso gli altri diritti coattivi" (...). Questa generale uguaglianza degli uomini come sudditi di uno Stato può perfettamente coesistere con la massima disuguaglianza nella quantità e nel grado del loro possesso, sia che si tratti di superiorità fisica o spirituale degli uni rispetto agli altri, sia che si tratti di disuguaglianza esteriore di beni di fortuna e in generale dei diritti (e possono essere molti) degli uni in rapporto agli altri; in guisa che il benessere dell'uno molto dipende dalla volontà dell'altro (il benessere del povero dalla volontà del ricco) e uno deve obbedire (come il figlio ai genitori, la moglie al marito) e l'altro a lui comandare, uno serve (come giornaliero), l'altro paga la mercede, ecc. Ma in ordine al diritto (che, come espressione della volontà generale, può essere solo unico e riguarda la forma del giusto, non la materia o l'oggetto su cui si ha diritto) essi sono, come sudditi, tutti uguali fra loro, poiché nessuno può esercitare coazione se non in virtù della pubblica legge (...); ma in forza di questa stessa legge pubblica anche ogni altro può resistere a lui in egual maniera. Nessuno può perdere questo potere di far coazione (e quindi di avere un diritto rispetto ad altri), se non per un reato da lui stesso compiuto, e neppure può a tal potere e diritto rinunciare per volontà propria, ad esempio mediante un patto, e quindi fare in modo, con un atto giuridico, di non avere diritti, ma solo doveri: ciò lo priverebbe del diritto di fare un contratto e questo annullerebbe se stesso.

Da questa idea dell'uguaglianza degli uomini nello Stato, in quanto sudditi, procede anche la formula seguente: "Ogni membro dello Stato deve poter pervenire in esso a quel grado di posizione sociale (...) al quale possono elevarlo il suo talento, la sua operosità e la sua fortuna, senza trovar ostacolo negli altri sudditi che invocano prerogative ereditarie (quasi avessero il privilegio di una determinata classe sociale) per tenere perpetuamente soggetti a sé lui e i suoi discendenti".

Poiché dunque ogni diritto consiste nella limitazione della libertà di ogni altro, alla condizione che essa possa coesistere con la mia secondo una legge universale, e poiché il diritto pubblico (in una comunità civile) è lo stato di una legislazione positiva conforme a questo principio e sostenuta colla forza, ragion per cui tutti gli appartenenti ad un popolo in qualità di sudditi si trovano posti in una condizione di diritto in generale (*status iuridicus*), cioè nella condizione di uguaglianza di azione e reazione da parte di un arbitrio che si limita rispetto a ogni altro secondo una legge universale di libertà (ciò che si chiama stato civile), ne deriva che il diritto innato di ognuno in questo stato civile (cioè prima di ogni suo atto giuridico) di poter costringere ogni altro a mantenersi sempre nei limiti dell'accordo della sua libertà con la mia, è un diritto universalmente uguale. Ora, la nascita non è un fatto che dipenda da chi è nato, e quindi non può da essa sorgere disuguaglianza di stato giuridico e neppure sottomissione a leggi coattive, che non siano quelle che l'individuo, come suddito dell'unico supremo potere legislativo, ha in comune con ogni altro. Perciò non può sussistere nessun privilegio innato di un membro della comunità civile, in quanto suddito, rispetto ad altri, e nessuno può trasmettere per via di successione ai suoi discendenti il privilegio della posizione sociale, che egli occupa nello Stato, quasi che fosse qualificato per nascita a comandare, e quindi non può neppure con la forza impedire agli altri di elevarsi coi propri meriti ai più alti gradi della gerarchia sociale (cioè alla condizione di *superior* e di *inferior*, in cui però nessuno è *imperans* rispetto all'altro *subiectus*). Per contro costui può trasmettere in eredità tutto ciò che è cosa (cioè che non riguarda la personalità), tutto ciò che si acquista

in proprietà ed è alienabile, ragion per cui in una serie di discendenti si viene a formare una considerevole disuguaglianza nelle condizioni economiche dei membri di una comunità (del salariato e dell'affittuario, del proprietario di fondi e del servo della gleba, ecc.), purché a nessuno di essi sia impedito, se il suo talento, la sua attività, la sua fortuna glielo consentono, di elevarsi a condizione uguale a quella degli altri. Se così non fosse, egli potrebbe costringere senza a sua volta essere costretto dalla reazione di altri, e verrebbe a porsi in una condizione superiore a quella di un suddito. Inoltre nessun uomo che vive nella condizione giuridica di una comunità civile può decadere da siffatta uguaglianza, se non per un reato da lui compiuto, non mai in virtù di un patto o per forza bellica (*occupatio* bellica); e ciò perché egli non può per nessun atto giuridico (né suo, né di altri) cessare di essere padrone di se stesso e porsi al piano degli animali domestici, che si fanno servire a tutti gli usi, senza il loro consenso e come si vuole, salvo stroppiarli o ucciderli (come è sancito presso gli Indiani dalla religione). L'uomo può considerarsi felice in qualsiasi condizione sociale, purché egli sia conscio che deve solamente a sé (alla sua attività, al suo volere) o a circostanze non imputabili ad alcuno e non a un altrui volere irresistibile, se egli non si trova al medesimo grado sociale di altri, i quali, sudditi come lui, non hanno privilegi di sorta per ciò che riguarda il diritto. (...).

3) *L'indipendenza* (sibi sufficientia) *di un membro della comunità in quanto cittadino*, cioè come partecipe del potere legislativo. In fatto di legislazione, tutti quelli che sono liberi ed uguali sotto leggi pubbliche già esistenti non sono tuttavia da considerarsi uguali per ciò che riguarda il diritto di dare queste leggi. Quelli che non posseggono questo diritto sono però, come membri della comunità, tenuti all'osservanza di tali leggi e partecipano quindi alla protezione offerta dalle medesime, non però come cittadini, bensì come consociati sotto la protezione dello Stato. In altre parole, ogni diritto dipende da leggi. Senonché una legge pubblica, che determina per tutti ciò che a loro dev'essere giuridicamente lecito o illecito, è l'atto di una volontà pubblica da cui deriva tutto il diritto, e che quindi, non deve poter fare torto a nessuno. Ma ciò non è possibile ad altra volontà

che non sia quella del popolo intero (in cui tutti deliberano su tutti e quindi ognuno sopra se stesso), poiché solo a sé non si può far torto. Ma se si tratta non di sé, ma di un altro, la semplice volontà di persona da lui diversa non può nulla deliberare a suo riguardo che non possa essere ingiusto: quindi la legge stabilita da tale persona avrebbe ancora bisogno di un'altra legge, che limitasse la sua legislazione, e perciò nessuna volontà particolare può dare legge allo Stato. (Propriamente, a costituire questo concetto concorrono i concetti della libertà esterna, dell'uguaglianza e della unità del volere di tutti: di quest'ultima, essendo necessaria la votazione, quando concorrano le due prime, è condizione l'indipendenza). Questa legge fondamentale, che solo può emanare dalla volontà generale (riunita) del popolo, si chiama il contratto originario.

Ora, colui che ha il diritto di voto in questa legislazione si chiama cittadino (*citoyen*, cioè cittadino dello Stato, non cittadino di una città, *bourgeois*). La qualità che a ciò si esige, oltre quella naturale (che non sia un bambino, né una donna), è questa unica: che egli sia padrone di sé (*sui iuris*) e quindi abbia una qualche proprietà (e in questa può essere compresa ogni attività, manuale, professionale, artistica, scientifica), che gli procuri i mezzi di vivere; e ciò nel senso che, nei casi in cui per vivere deve acquistare beni da altri, egli li acquisti solo mediante alienazione di ciò che è suo e non per concessione che egli faccia ad altri dell'uso delle sue forze; quindi, che egli non serva nel senso proprio della parola a nessun altro che alla comunità. Qui artigiani e grandi (o piccoli) proprietari di terre sono tutti uguali tra loro, ossia ognuno ha diritto a un solo voto. Per ciò che riguarda questi ultimi senza porre qui in discussione la questione come possa essere accaduto legittimamente che uno sia arrivato a possedere più terreno di quanto egli potesse da sé lavorare (poiché l'acquisto per conquista di guerra non è un acquisto primario); e come avvenne che molti uomini, i quali avrebbero potuto altrimenti acquistare tutti insieme uno stato di possesso stabile, si siano ridotti a dover servire semplicemente il primo per poter vivere; a prescindere, dico, da queste questioni, sarebbe già contrario nell'anzidetto principio dell'uguaglianza se una legge privilegiasse una classe di

persone, vuoi facendo sì che i loro discendenti dovessero sempre rimanere grandi proprietari di terre (feudatari), senza che tali proprietà potessero essere vendute o divise per eredità, così da essere utilizzate da molte persone, vuoi stabilendo che in queste divisioni potessero acquistare qualche cosa solo gli appartenenti a una classe d'uomini determinata arbitrariamente a tale scopo. Il grande proprietario annulla, cioè, i voti di tanti piccoli proprietari, quanti sono quelli che potrebbero prendere il suo posto e non vota in loro nome; egli ha quindi un solo voto. Siccome, dunque, si deve lasciare che solo dal potere, dall'attività e dalla fortuna d'ogni membro della comunità dipenda la possibilità che ognuno acquisti di tali proprietà una parte e tutti ne acquistino la totalità, e siccome questa differenza non può essere tenuta in conto in una legislazione generale, così il numero degli aventi la capacità di fare le leggi dev'essere valutato per capi dei possessori e non per l'estensione dei possessi.

Inoltre, tutti quelli che hanno questo diritto di voto devono dare il loro assenso a questa legge della giustizia pubblica, poiché, in caso diverso, tra i dissenzienti e gli altri sorgerebbe un contrasto giuridico, che richiederebbe a sua volta un più alto principio giuridico per essere deciso. Se pertanto il consenso di tutti non può aspettarsi da un intero popolo ed è solo possibile una maggioranza di voti, e neppure una maggioranza diretta degli aventi diritto al voto (cosa che in un popolo numeroso non è possibile), ma solo dei delegati a rappresentare il popolo, allora il principio che questa maggioranza basti, accolto per generale consenso, cioè in forza di un contratto, dev'essere il principio supremo dell'istituzione di una costituzione civile.

COROLLARIO

Vi è dunque un contratto originario, che è l'unico sul quale si può fondare una costituzione civile universalmente giuridica tra gli uomini e si può istituire una comunità. Ma questo contratto (chiamato *contractus originarius* o *pactum sociale*), come unione di tutte le volontà particolari e private di un popolo in una volontà comune e pubblica (ai fini di una legislazione semplicemente giuridica), non è punto necessario presupporlo come un fatto (come tale non sarebbe

neppure possibile), quasi che, perché noi ci considerassimo legati a una costituzione civile già stabilita, dovesse prima essere dimostrato dalla storia che un popolo (i cui diritti e le cui obbligazioni noi come discendenti avremmo ereditato) dovesse una volta aver compiuto realmente un tale atto e dovesse averne lasciato a noi testimonianza scritta o orale. Questo contratto è invece una semplice idea della ragione, ma che ha indubbiamente la sua realtà (pratica): cioè la sua realtà consiste nell'obbligare ogni legislatore a fare leggi come se esse dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo e nel considerare ogni suddito, in quanto vuol essere cittadino, come se egli avesse dato il suo consenso a una tale volontà. Questa infatti è la pietra di paragone della legittimità di una qualsiasi legge pubblica. In altre parole, se questa legge è fatta in modo che sarebbe impossibile che tutto un popolo desse ad essa il suo consenso, tale legge non è giusta (come, ad esempio, sarebbe di una legge secondo cui una certa classe di sudditi dovesse godere per diritto ereditario il privilegio nobiliare). Ma se è solo possibile che un popolo acconsenta a tale legge, allora si ha anche il dovere di tenerla per giusta, anche se al momento il popolo si trovasse in una tale situazione o in un tale stato d'animo che, se fosse su ciò interpellato, con ogni probabilità negherebbe il suo assenso.

7.

Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico
1784

TESI SECONDA – Nell'uomo, che è l'unica creatura razionale della terra, le naturali disposizioni, dirette all'uso della sua ragione, hanno il loro completo svolgimento solo nella specie, non nell'individuo.

La ragione in una creatura è un potere di estendere oltre i naturali istinti le regole e i fini dell'uso di tutte le sue attività; essa non conosce limiti ai suoi disegni. Però la ragione non agisce istintivamente, ma procede per tentativi, coll'esercizio e imparando, per elevarsi a poco a poco e passare da un grado di conoscenza ad un altro. Perciò ogni singolo uomo dovrebbe avere una vita smisuratamente lunga

per apprendere l'uso completo di tutte le sue disposizioni naturali; ovvero, se la natura (come di fatto avviene) ha stabilito che la vita abbia durata breve, occorre una serie indefinita di generazioni che si trasmettano l'una all'altra i loro lumi per portare i germi insiti nella nostra specie a quel grado di sviluppo che corrisponda perfettamente al suo scopo (...).

TESI TERZA – La natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre la costituzione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse ad altra felicità o perfezione se non a quella che egli stesso, libero da istinti, si crea con la propria ragione.

In altre parole, la natura non fa nulla di superfluo e non è prodiga nell'uso dei mezzi ai suoi fini. Essa diede all'uomo la ragione e, su di questa fondata, la libertà del volere, e con ciò ha dato un chiaro indizio della sua intenzione circa il modo di dotarlo. Egli cioè doveva esser guidato non dall'istinto e neppure essere fornito di conoscenza innata, ma doveva piuttosto tutto ricavare da se stesso. Le provvidenze relative al cibo, alle vesti, ai mezzi di difesa e sicurezza esterna (per i quali la natura non gli diede né le corna del toro, né gli artigli del leone, né i denti del cane, ma solo le mani), ogni divertimento che potesse rendere piacevole la vita, la stessa sua perspicacia e avvedutezza e perfino la buona disposizione del volere dovevano essere interamente opera sua. Pare che qui la natura si sia compiaciuta della sua massima economia e di aver commisurato le qualità animali dell'uomo strettamente, rigorosamente al bisogno supremo d'una esistenza iniziale, quasi volesse che l'uomo dall'estremo della barbarie si conquistasse col proprio lavoro la più grande abilità, l'interiore perfezione del pensiero e quindi, per quanto è possibile sulla terra, la felicità, in modo che egli ne avesse tutto il merito e non dovesse rendere grazie che a se stesso: e con ciò mirasse a destare in lui la stima razionale di sé più che non a procurargli un benessere.

TESI QUARTA – Il mezzo di cui la natura si serve per attuare lo sviluppo di tutte le sue disposizioni è il loro antagonismo nella società, in quanto però tale antagonismo sia da ultimo la causa di un ordinamento civile della società stessa.

Io intendo qui col nome di antagonismo la insocievole socievoltezza degli uomini, cioè la loro tendenza a unirsi in società, congiunta con una generale avversione, che minaccia continuamente di disunire questa società. È questa evidentemente una tendenza insita nella natura umana. L'uomo ha un'inclinazione ad associarsi, poiché egli nello stato di società si sente maggiormente uomo, cioè sente di poter meglio sviluppare le sue naturali disposizioni. Ma egli ha anche una forte tendenza a dissociarsi, poiché egli ha del pari in sé la qualità antisociale di voler tutto rivolgere solo al proprio interesse, per cui si aspetta resistenza da ogni parte e sa ch'egli deve da parte sua tendere a resistere contro altri. Questa resistenza eccita tutte le energie dell'uomo, lo induce a vincere la sua tendenza alla pigrizia e, spinto dal desiderio di onori, di potenza, di ricchezza, a conquistarsi un posto tra i suoi consoci, che egli certo non può sopportare, ma di cui non può neppure fare a meno. Per tal modo si compiono i primi veri passi dalla barbarie alla *cultura, che consiste propriamente nel valore sociale dell'uomo*; così a poco a poco tutte le capacità si sviluppano, si educa il gusto, si pongono mediante una continuata illuminazione le basi di un modo di pensare, che col tempo trasforma in principi pratici le rozze disposizioni naturali verso una distinzione morale, e la società, da unione patologica forzata, può trasformarsi in un tutto morale. (...). Gli impulsi naturali che lo spingono a ciò, le fonti della insocievolezza e della generale rivalità sono causa di molti mali, ma questi però spingono a nuova tensione di sforzi, a un maggiore sviluppo delle disposizioni naturali (...).

TESI QUINTA – Il più grande problema alla cui soluzione la natura costringe la specie umana è di pervenire ad attuare una società civile che faccia valere universalmente il diritto.

Poiché solo nella società, e precisamente in quella società in cui si attui, da un lato, la massima libertà, e quindi un generale antagonismo dei suoi membri e, dall'altro lato, la più rigorosa determinazione e sicurezza dei limiti di tale libertà affinché essa possa coesistere con la libertà degli altri: poiché, ripeto, solo in una società siffatta il supremo fine della natura, cioè lo sviluppo di tutte le facoltà, può essere nell'umanità raggiunto, la natura vuole ancora che l'umanità debba attuare da se stessa così questi

come tutti gli altri fini della sua destinazione. Perciò una società, in cui la libertà sotto leggi esterne vada congiunta nel più alto grado possibile con un potere irresistibile, cioè una costituzione civile perfettamente giusta, è il compito supremo della natura nei riguardi della specie umana; poiché solo assolvendo e attuando tale compito la natura può raggiungere tutti gli altri suoi fini nei riguardi della nostra specie.

4. Analitica dei lineamenti kantiani di una Sociologia dell'avvenire

Due discorsi di premessa. Inquadriamo la “visione del mondo” di Kant. Non bisogna aggiungere nulla all’immagine consolidata del “sottile ragionatore” e del “sincero illuminista”: Kant prima di tutto è questo. La chiusa del saggio *Sopra il detto comune: “questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica”* (1793), tuttavia, aggiunge una nota, per noi (sociologi) importante: si tratta di un *Illuminismo “morale”*. Che cosa sia l’Illuminismo è chiaro (e ci torneremo un po’ sopra, più in là), anche che cosa sia “morale” è chiaro. Presi per sé tanto l’un termine che l’altro sono noti; nell’insieme, però, assumono un significato non scontato. Se l’Illuminismo, per dirla in soldoni, è il trionfo della ragione finalizzato al *sapere aude* e, quindi, alla rottura dell’autorità interpretativa; se “morale” è il primato della ragion pratica, ovvero di tutto ciò che è possibile attraverso la libertà, ne consegue che l’“Illuminismo morale” amplia la prospettiva individuale. Il “soggetto” non è più l’individuo che percepisce e giudica, bensì qualcosa d’altro e molto di più. Guido de Ruggiero afferma:

Per Kant la libertà non è, come nella tesi libertaria, negatrice di ogni libertà o di ogni legge, ma si afferma nel riconoscimento della legge morale. Libero non è chi può ciò che vuole, ma chi vuole ciò che deve: all’idea del diritto subentra dunque quella del dovere⁷⁴.

⁷⁴ G. de Ruggiero, *op. cit.*, p. 315.

L'idea del "dovere", a sua volta, è definita in senso, oggi diremmo, "democratico"; *libero* è colui che deve ubbidire alla legge, in quanto "quelli che ubbidiscono alla legge devono anche, riuniti, legiferare"⁷⁵. Il termine *a quo* dei lineamenti della Sociologia kantiana sta, quindi, nella trasmutazione della dimensione individuale nella dimensione interindividuale. L'ottimismo, da un irresponsabile sogno di un visionario e della sua "Filosofia del nonostante tutto", passa ad un "costume", ovvero ad una maniera e ad un modo di vivere, in cui l'individuo trae la propria forza, sicurezza e dimensione – realizzando la propria umanità – nella certezza del legame sociale.

Qualunque illuminista-ottimista può esprimere un affascinante convincimento circa la *speranza di tempi migliori*, ma se tale convincimento è radicato in un "fine morale", in un "dovere di agire nella discendenza così da renderla sempre migliore", in un "dovere innato", le cose cambiano radicalmente. Vediamo come. Per quanto concerne il "fine morale" s'è già detto: "morale" implica l'allargamento del discorso. Qui l'individuo è in penombra: sono lo Stato (a costituzione repubblicana) e la società (ad esso sottostante) che rendono possibile, garantiscono e legittimano l'uniformità/necessità dell'azione morale (tutto ciò è possibile attraverso la libertà di ciascuno in quanto *uti universi*).

Il combinato-disposto di Stato (a costituzione repubblicana), società e legge (quale produzione di "tutti" i cittadini – come ho già chiarito, tuttavia, per Kant, *cives* non ha valenza universale) esita nella tendenziale evidenza della magnifica sorte e progressiva del genere umano. È così "fattibile" questa idea (di fatto è veramente accaduta) da far ritenere, al previggente Kant, d'essere *innata*. Qui dobbiamo fermarci un attimo e chiarire.

Non vi è dubbio che la Filosofia complessiva kantiana e, oserei dire, il suo stato mentale privato non rendono ammissibile parlare,

⁷⁵ I. Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, cit., p. 225. Nei *Principi metafisici della dottrina del diritto* Kant aggiunge: "libertà (indipendenza da ogni costrizione imposta dalla volontà di un altro), in quanto può sussistere con la libertà di ogni altro secondo una legge generale: è questo il diritto originario spettante ad ogni uomo *in forza della sua umanità*", cit., p. 416.

da qualunque punto di vista, di innatismo. Questo punto è talmente evidente in sé che è sufficiente limitarsi alla seguente affermazione. Nel saggio *Congetture sull'origine dalla storia* Kant descrive i primi passi che hanno condotto l'uomo ad essere umano e aggiunge:

Tutte queste qualità egli (l'uomo) dovette acquistarsele da solo; se le avesse avute innate, dovrebbe pur essere in grado di ereditarle⁷⁶.

Eppure Kant usa spesso il termine “innato”, in particolare nell'ambito della metafisica dei costumi, ovvero nell'ambito di un *sistema di cognizioni a priori derivato da puri concetti* inerenti le maniere e i modi di vivere (di cui i *Principi metafisici della dottrina del diritto* ne costituiscono la parte giuridico-legale e l'*Antropologia pragmatica* la parte filosofico-sociale, o sociologica). L'apparente incoerenza si scioglie in tal modo. È necessario distinguere il riferimento all'innatismo in senso mendeliano-darwiniano, celebrato nella cosiddetta *Sintesi moderna* dell'evoluzionismo, su cui non c'è nulla da dire (e Kant da sapere). Tale “innatismo”, direbbe Kant – se lo avesse conosciuto – fa riferimento allo ed inerisce nello “stato di natura”, caratterizzato dalla “libertà sfrenata”. Certo, riguarda anche noi – e così sarà per l'avvenire delle specie, umana e non umana. Ma questo, ancorché incompatibile, non è applicabile al “mondo kantiano”.

Il suo pensiero è il seguente. Nel momento in cui l'uomo è diventato essere umano ed è passato dalla “libertà sfrenata” alla “libertà razionale”, creando la categoria del dovere, è entrato in un “mondo nuovo”, il cui tragitto può “essere a volte interrotto, ma non arrestato” (pensate al nazismo). In quanto soggetto politico-sociale, l'essere umano, quindi, interiorizza a tal punto “il dovere morale dentro di sé” che lo si può ritenere innato; come di fatto ciascuno di noi sente, perfino il deviante che sta interrompendo qualcosa di “innato in lui”. In sostanza Kant impiega il termine “innato” in modo corretto; siamo noi che dobbiamo intenderlo per

⁷⁶ I. Kant, *Congetture sull'origine della storia*, in *Scritti politici...*, cit., p. 197.

assonanza come tendenzialmente definitiva acquisizione dell'umano (qui c'è l'ottimismo kantiano, ma chi può, ragionevolmente, pensare diversamente?).

Esauriti i due discorsi di premessa, entriamo nel vivo dei cosiddetti lineamenti kantiani. Come ricorderete, ho chiuso la prima parte del presente saggio con la necessità di comprendere la misura e il carattere antropologici della cosiddetta Sociologia kantiana. Tale passaggio è esprimibile in diversi modi, per esempio dalla *Critica della ragion pura* alla *Metafisica dei costumi*; dalla Filosofia alla Sociologia; dall'individuo al *civis*; dalla persona (il soggetto giuridico-legale) al soggetto (sociale), ovvero, finalmente, dall'individuo alla "specie" (nel senso kantiano).

La domanda di partenza, qui, è affascinante: nella considerazione che il soggetto sociale è una derivazione del *civis*, che questo è l'attore del "gioco della libertà umana", che quest'ultima è in quanto superamento della "libertà sfrenata": come riusciamo (o siamo riusciti) a conseguire tale superamento? Come siamo riusciti a pervenire alla "libertà razionale"? A farci ragionevoli, cioè umani, cioè sociali? La risposta di Kant è trascritta nel punto 3 dei suoi, per così dire, *lineamenti* (pp. 110-114). Cerchiamo di tradurla e comprenderla.

"Per non perdersi in varie congetture" Kant fissa, legittimamente, il suo punto di partenza descrivendo, con circa 200 anni di anticipo, la "passeggiata di Laetoli", così riportata da Giorgio Manzi:

Ad *australopithecus afarensis* vengono riferite le impronte di Laetoli, in Tanzania. Si tratta di una pista di almeno 20 m, composta da due file di orme lasciate da primati bipedi verso i 3,6 milioni di anni. (...). Proviamo ad immaginare. Si sentono in lontananza cupi brontolii del vulcano Sadiman in eruzione, mentre due individui bipedi di taglia diversa camminano senza fretta. Il grosso maschio e la femmina, decisamente più minuta, sono costantemente uno a fianco dell'altro. Le loro impronte, infatti, sembrano indicare che siano passati di lì nello stesso momento: addirittura rimanendo a contatto fisico, come tenendosi sotto braccio. Poi c'è un terzo

individuo, anch'esso piccolo, probabilmente un immaturo, un cucciolo. E il cucciolo fa una cosa buffa: cammina quasi saltellando per metter i piedini nelle impronte lasciate dal più grande dei due personaggi principali⁷⁷.

G. Bedeschi ritiene di associare il percorso kantiano relativo alle *Congetture sulle origini della storia* ad una sorta di pessimismo antropologico che ritengo non pertinente con la Filosofia politica di Kant nel suo insieme, né con quanto espressamente Kant vuole intendere nel saggio sopra richiamato.

Quando Kant parla della coppia, egli intende una coppia soltanto. Il filosofo, cioè, non estende la propria osservazione a più coppie, e quindi a molti individui, bensì la limita a due soli individui. E ciò per evitare, egli dice, che “sorga subito guerra tra uomini che, sebbene vicini, sono però tra loro estranei”. Che è notazione, come si vede, di grande importanza, perché presuppone la convinzione, che del resto abbiamo visto espressa più volte da Kant, secondo cui l'uomo non è un essere immediatamente socievole, e la natura umana è malvagia, in quanto ogni individuo prova impulsi aggressivi per i propri simili, sicché l'esistenza di più individui comporterebbe subito una situazione di conflitto, di lacerazione e di guerra. Troviamo qui un pessimismo antropologico che ha notevoli affinità con il pessimismo di Hobbes, e che affonda le proprie radici nella formazione luterana di Kant⁷⁸.

Troviamo quest'uomo non mentre percorre i 20 mt di Laetoli, bensì nel tragitto (sinteticamente) percorso per arrivare a *sapiens* (all'incirca si tratta di oltre 4 milioni di anni), vale a dire ad un uomo che ha imparato a “stare e camminare”, a “parlare o meglio discorrere, cioè esprimersi in concetti connessi, e quindi pensare”.

⁷⁷ G. Manzi, *Il grande racconto dell'evoluzione umana*, il Mulino, Bologna 2013, p. 247.

⁷⁸ G. Bedeschi, *op. cit.*, p. 76.

Il discorso kantiano continua così: “tutte queste qualità egli dovette acquistarsele da solo; se le avesse avute innate, dovrebbe pure essere in grado di ereditarle”⁷⁹. Interrompiamo la passeggiata e apriamo una parentesi sul “discorrere”. Al testo citato Kant aggiunge in nota:

L’impulso a comunicare con altri dovette portare l’uomo ancora solo a manifestarsi agli esseri viventi intorno a lui, (... a) manifestare la sua esistenza in lungo e largo intorno a sé⁸⁰.

E nel saggio *Sopra il detto comune*: “questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica” aggiunge: “è infatti vocazione naturale degli uomini comunicare gli uni con gli altri nelle materie che riguardano l’umanità in generale”⁸¹. E che cosa sono tali materie? Risponde Max Weber: “la vita che ci circonda”, cioè la “socialità” kantiana.

Come è noto, l’idea della democrazia nella geniale immaginazione degli illuministi è centrata, oltre che ovviamente sulla parità tra gli individui, sul *principio di pubblicità*, ovvero sull’*uso pubblico della ragione*⁸². Tanto l’uno che l’altro fanno riferimento al parlare-discorrere-ragionare. Se ipotizziamo l’atto di nascita di *sapiens*, così tanto per definirlo, a 35.000 anni a.C., consegue che dopo 36.700 anni l’essere umano, avendo scoperto il “parlare-discorrere-ragionare”, è rimasto talmente affascinato da tale bellezza che fa dire a Kant:

Se si pone mente all’andamento della conversazione in compagnie miste, delle quali fanno parte non solo dotti e sottili ragionatori, ma anche uomini d’affari e signore, si vedrà

⁷⁹ I. Kant, *Congettura sull’origine della storia*, cit., p. 197.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ I. Kant, *Sopra il detto comune...*, cit., p. 272.

⁸² Cfr. J. Habermas, *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Laterza, Bari 1971 e il mio *Illuminismo e democrazia*, in *Critica della ragione filosofica*, cit., pp. 55-144. E.P. Lamanna, come tutti i commentatori filosofi del “Kant politico” riduce il concetto di pubblicità all’io noumenico ovvero, anche, “a ogni disposizione del diritto privato” (*op. cit.*, p. 281). In realtà il principio di pubblicità è l’a priori della socievolezza e questa, in forza di quello, è la reificazione della parità.

che, oltre il raccontare e lo scherzare, esiste ancora un altro trattenimento, cioè il ragionare⁸³.

Il “discorrere”, quindi, implicando di necessità il “pensare”, la conoscenza delle cose (e ciò costituisce la sua traduzione politica), e l’interlocutore inteso “in lungo e largo”, vale a dire da uno a una moltitudine (da qui il concetto di “grande *pubblico*”), è l’elemento umano per eccellenza. È l’elemento del passaggio che cercavamo, per semplificare, dalla *Critica della ragion pura* alla *Metafisica dei costumi*; è sì l’*individuo* che parla, discorre e pensa, ma come soggetto sociale in quanto “si rivolge a...”, è “istruito da...”, è compreso da...”.

Continuiamo: per arrivare a *sapiens* e uscire dallo “stato di natura”, l’uomo ha toccato quattro tappe: l’*istinto della nutrizione*; l’*istinto della generazione*; l’*attesa dell’avvenire* e il *privilegio d’essere umano* (il marxiano “ente naturale umano”). L’*istinto della nutrizione*, fondato sul senso dell’odorato, è stato “destato” dalla ragione ampliando le conoscenze degli alimenti oltre l’odorato. In tal modo l’uomo “scopriva in sé una facoltà di scegliersi un sistema di vita e di non essere legato, come gli altri animali, ad un sistema di vita unico”⁸⁴.

Anche sull’*istinto della generazione* si è avuta l’azione della ragione tramutando il sesso da “istinto passeggero e perlopiù periodico” in amore, sentimento del piacevole e gusto della bellezza. L’istinto sessuale diviene rinuncia e costumatezza: “rinuncia” in quanto l’istinto diviene una *inclinazione più intima e durevole*; “costumatezza” in quanto l’istinto si associa alla *decenza*. Con l’azione della ragione l’istinto della generazione giunge ad essere “la base della socialità” umana. Attraverso il tendenziale aumento della scatola cranica e della relativa formazione della neocorteccia, l’uomo diviene *sapiens*. La formazione della ragione lo eleva dall’immediatezza dei “bisogni immediati” e gli consente il privilegio di alzare lo sguardo.

⁸³ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, cit., p. 187.

⁸⁴ I. Kant, *Congetture sull’origine della storia*, cit., p. 198.

Alla vista immediata la ragione gli fornisce anche la pre-figurazione, all'oggi/qui/ora il domani, al presente il futuro.

“Il quarto e ultimo passo col quale la ragione finì di elevare l'uomo completamente al di sopra degli animali”⁸⁵ consiste nell'evidenza/convinzione che egli è l'ente naturale perfettissimo a cui tutto è ricondotto e riconducibile. Qui notiamo una esaltazione meccanica dell'aforisma “vizi privati, pubbliche virtù”: Kant, come al solito, è logicamente geniale. Se l'uomo in quanto “unica creatura razionale della terra”, si eleva al di sopra di tutto e lo governa, ne consegue che egli non possa essere al di sopra dei suoi simili, che vanno ne considerati “come uguali partecipanti ai doni della natura”.

Ricapitoliamo: è la ragione che cambia il destino dell'uomo nella direzione della socialità, realizzando la sua umanità. Anzi, riterrei di poter dire che la ragione riveste di umanità, attraverso la socialità, l'individualità/animalità dell'uomo. La sua mutazione da quadrupede a ex-quadrupede, da animale a “uomo”, da “essere” a “essere umano”, da essere umano a “ente generico” (Marx) è fondamentale sollecitata e realizzata dal fatto di divenire tendenzialmente sempre più ente *razionale*, le cui azioni sono tendenzialmente sempre più oggetto di scelta razionale, in luogo dell'antagonismo. E ciò vale per tutti i suoi *precedenti* istinti. Anche attraverso la caccia, la domesticazione degli animali e delle piante, la necessità di provviste e, infine, della sicurezza personale e della famiglia/gruppo/clan, l'essere umano è ragionevolmente convenuto nella considerazione che per uscire dalla “conveniente” *libertà sfrenata* all'interno dello stato di natura doveva convenire all'assoggettamento a convenienze che, nel mentre negavano la *soddisfazione dei suoi capricci*, di fatto gli consentivano la sicurezza personale e di gruppo, la certezza della soddisfazione della fame, il privilegio di guardarsi nel futuro.

Nasce la *civitas* e, concomitantemente, la *communitas*. La *civitas* è “la riunione di un certo numero di uomini sotto leggi giuridiche”, in sostanza è lo Stato. Mentre la *communitas*, in quanto società, è *comunione di uomini*; lo Stato è unione di individui elevati, in forza delle

⁸⁵ Ivi, p. 200.

leggi, a cittadini. Mentre i “cittadini dello Stato” conformano la loro esistenza alle leggi, i “membri della società”, in forza della qualità di essere “cittadini dello Stato”, conformano la loro esistenza alle azioni che caratterizzano non i loro rapporti con lo Stato, bensì i loro rapporti *reciproci* in quanto cittadini, tutti *egualmente* sottomessi alle leggi.

Dall’antagonismo allo Stato e da quest’ultimo alla società – è questo il tragitto che, in virtù della ragione, compie l’uomo divenuto, in quanto cittadino, “umano”. I cittadini di uno Stato sono *eo ipso* membri di una società civile e quindi, in senso più pregnante, “cittadini”, così definiti in forza di *attributi giuridici inseparabili*, quali: la *libertà*, non più “sfrenata” ma “legale” (che corrisponde alla “facoltà di non obbedire ad altra legge, che non sia quella a cui hanno dato il loro consenso”)⁸⁶, l’*eguaglianza* e l’*indipendenza civile*. Lo Stato, quindi, è *civitas* in quanto manifestazione dell’interesse comune di tutti a vivere secondo un *legame comune* definito in senso giuridico. La società sussunta da tale Stato (esclusivamente quello a costituzione repubblicana) è *communitas*, più esattamente società civile in quanto espressione dei rapporti reciproci tra cittadini fondati sulla garanzia del “mio e del tuo per mezzo di leggi pubbliche”.

Kant, come è ovvio, si ferma qui; ma è evidente che accanto alla definizione/formazione delle leggi (pubbliche) consegue la necessità di definire la natura dei “rapporti reciproci”, le loro “leggi” e così via, al cui centro non vi è il popolo o una qualche forma di potere, bensì l’individuo rivestito e sorretto dalle leggi, cioè l’individuo arricchito dalla sua dimensione sociale e interindividuale.

Tra lo Stato e la società civile c’è bisogno di un punto di snodo, tale che definisca la funzione dello Stato e, nel contempo, sorregga la società civile. Tale punto di snodo è composto da tre elementi. Il primo è legato al conferimento da parte di Kant del *potere sovrano* al popolo, il quale non ha diritto di ribellarsi in nessuna circostanza per il motivo che “quelli che ubbidiscono alla legge devono anche, riuniti, legiferare”. Il secondo consiste nel compito morale dello Stato di “insegnare” ai cittadini la vita di cittadinanza tanto rispetto allo

⁸⁶ I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 500.

Stato, quanto rispetto ai rapporti reciproci tra individui (auto)sottomessi alle leggi. Il terzo fa riferimento al *principio di pubblicità*. Con il *principio di pubblicità* lo Stato si reifica nella società civile e questa si fa garante dello Stato. In sostanza, attraverso questo principio *civitas et comunitas convertuntur*. Con il principio di pubblicità si intende la necessità che nulla di pubblicamente rilevante possa accadere all'interno di uno Stato e di una società civile se non attraverso il concorso della pubblica argomentazione razionale. Espresso in termini socio-politici tale principio sta a significare che:

- a) Tutti hanno il diritto di parola.
- b) Tutti hanno il diritto di conoscere.
- c) Tutti hanno il diritto di giudicare.
- d) Tutti hanno il diritto di essere determinanti nelle decisioni circa la cosa pubblica.

Siamo, così, giunti al concetto di *società civile*. In precedenza, s'è accennato agli attributi giuridici che, nell'insieme, connotano la cittadinanza e, quindi, per estensione, la società civile. La premessa è che la società civile, oggi diremmo la società democratica, essendo una produzione umana, rispecchia la bipolarità dell'essere umano (scimpanzé e bonobo; animale e umano; egoista e altruista, e così via). Essa oscilla tra la libertà dell'azione e la necessità della coazione (dei cittadini). L'azione è volontaria, la coazione è necessitante. La *coazione* è definita come “ogni limitazione della libertà mediante l'arbitrio di un altro”. Quindi, nella considerazione che la legge limita la libertà del singolo per garantire la libertà di tutti, e di tutti i singoli in quanto tutti, la società civile è “un rapporto di uomini liberi che vivono sotto l'impero di leggi coattive”.

Nel quadro di azioni in quanto coazioni, la società civile deve garantire, attraverso lo Stato:

1. la *libertà* dei cittadini in quanto uomini, a prescindere, quindi, da qualunque attribuzione;
2. l'*eguaglianza* dei cittadini in quanto sottomessi esclusivamente alla legge;
3. l'*indipendenza* rispetto agli altri membri della società.

La *libertà dei cittadini in quanto uomini* sta a significare che

all'interno di un quadro giuridico *universale*, l'azione umana è scervta da vincoli. Pertanto, essa non può che essere interdipendente; in secondo luogo che non può essere limitata, semmai sussunta, da vincoli, in quanto ubbidisce a dinamiche peculiarmente sociologiche, ovvero storico-politico-economico-sociali.

L'*eguaglianza dei cittadini* è "limitata" al conferimento e all'esercizio dei diritti e dei doveri di cittadinanza, non è certo estendibile alle qualità fisiche e spirituali, al possesso di beni di fortuna e così via. Come per la libertà, anche questo secondo assunto kantiano apre la strada a chiarificazioni di natura sociologica. La domanda, qui, è la seguente: quanta disuguaglianza è ammissibile nell'ambito della "vita che ci circonda" per non intaccare l'eguaglianza tra cittadini e quindi lo stesso impianto della costituzione repubblicana? Anche l'*indipendenza civile* esita nella domanda appena segnata. Se usciamo dal piano giuridico-legale, qual è il terreno in cui i cittadini "giocano" la loro indipendenza? Innanzitutto non possiamo parlare di "cittadini". Per definizione i "cittadini" non possono essere *indipendenti*, bensì *interdipendenti* nella società civile e *sottoposti* allo Stato. Anche qui Kant arriva ad un punto nel quale egli stesso apre uno scenario che non può e non sa decifrare in quanto estraneo alle categorie della Filosofia politica e del diritto.

Sul limite di questo scenario, nell'atto in cui Kant ci sta consegnando a Feuerbach, a Marx e a Comte, egli compie, a mio parere, il suo capolavoro teoretico-sociale: il *concetto di specie*, quale struttura portante delle analisi sociali, di là da venire. Come già detto, qui il testo di riferimento è l'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), particolarmente la *Tesi seconda*, la cui chiarezza ed esemplarità sono tali da rendere incomprensibile come sia potuto passare inosservato alle scienze sociali, costituendone il *topos*:

Nell'uomo, che è l'unica creatura razionale della terra, le naturali disposizioni, dirette all'uso della sua ragione, hanno il loro completo svolgimento solo nella specie, non nell'individuo⁸⁷.

⁸⁷ I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 125.

Sono due i concetti da chiarire: “disposizione” e “specie”. Vediamo prima la “disposizione”.

In via generale per “disposizione” possiamo intendere la proprietà/disponibilità di un organismo a “risentire” gli effetti di una qualunque azione esterna e/o interna a tale organismo. La “disposizione” è una “condizione”, una “inclinazione”, un’“attitudine”, che può anche avere un senso dispositivo – da cui “disposizionale”, vale a dire suscettibile ad assumere una determinata modalità, per esempio “irascibile”, “mangiabile”, “risibile” e così via⁸⁸.

F. Gonnelli definisce in modo corretto il concetto di disposizione:

Le disposizioni sono ora non più germi predeterminati, ma modi di accoglimento delle masse, possibilità di assumere certi fondamenti soggettivi dell’azione, e dunque presupposti antropologici delle forme reali dell’azione⁸⁹.

Kant torna più volte sul concetto di “disposizione”: nell’*Antropologia pragmatica*, nella *Religione nei limiti della semplice ragione*, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, nella *Critica della ragion pratica* e nell’*Idea della storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, nonché, in senso biologico, in *Sulle diverse razze degli uomini*. E.P. Lamanna, F. Gonnelli e S. Landucci inquadrano correttamente il senso di “disposizione” ma, mancando del concetto di specie e, quindi, dell’ottica politico-sociale dentro la quale va collocato tale concetto, ne danno un’analisi solo parzialmente esaustiva⁹⁰.

In sintesi, Kant rileva che l’essere umano ha alcuni caratteri distintivi, che hanno valore disposizionale⁹¹, ovvero:

⁸⁸ Cfr. il mio *Logica della conoscenza scientifica*, Liguori, Napoli 1980, p. 135 e sgg.

⁸⁹ F. Gonnelli, *op. cit.*, p. 241.

⁹⁰ Cfr. E.P. Lamanna, *op. cit.*, pp. 224-225; F. Gonnelli, *op. cit.*, pp. 241-242; S. Landucci, *Sull’Etica di Kant*, Guerini e Associati, Milano 2001, pp. 192-195.

⁹¹ S. Landucci ritiene, invece, che le disposizioni “secondo Kant (sono) da considerare (...) come necessarie, e cioè come originarie e inalienabili, quali condizioni stesse di possibilità della natura umana”, *op. cit.*, p. 192. La stessa cosa è sostenuta da F. Gonnelli, *op. cit.*, p. 241.

1. La *disposizione alla felicità*, ovvero anche “all’animalità” – si tratta semplicemente della soddisfazione dei propri bisogni.
2. La *disposizione all’umanità*, in quanto “ente naturale umano” (Marx).

La prima “disposizione” è quella, meccanica, all’amore di sé, nelle tre forme dell’autoconservazione, dell’impulso alla procreazione e dell’impulso alla socialità, alla “comunione con altri uomini”. La seconda è quella tipica dell’“insocievole socievolezza”, un amore di sé ragionato, secondo cui l’uomo attribuisce la massima importanza “ad acquistarsi un valore nell’opinione altrui”; (...). La terza disposizione, infine, è il Faktum der Vernunft in senso antropologico, la capacità di avere volontà buona della Grundlegund⁹².

3. La *disposizione alla personalità*, in quanto “persona” ascrivibile al piano del diritto e, quindi, della moralità.

A ciò bisogna aggiungere una sorta di quarta disposizione, quella relativa a determinarsi per l’una o l’altra disposizione (la libertà).

Bisogna liberare il campo, parlando di “specie”, dal prevalente concetto di “specie biologica”. Sì, Kant è un evoluzionista, certo, ma il suo concetto di “specie” non ha nulla che possa essere associato al concetto biologico. Definiamo, in via generale, la “specie biologica” come l’insieme, un gruppo, una popolazione, di organismi di aspetto relativamente simile e *interfecondi*, ovvero capaci di accoppiarsi con generazione di progenie fertile⁹³. Da tale definizione si evince, limitatamente a ciò che qui interessa, che le “specie” sono pressoché infinite – per esempio il numero delle specie animali *descritte* si aggira intorno a 1 milione e 400 mila – con

⁹² F. Gonnelli, *op. cit.*, p. 242.

⁹³ Cfr. Th. Dobzhansky, *Genetics and the origin of species* (New York 1937), terza ed., Columbia University Press, New York 1958; E. Mayr, *Animal species and evolution*, Harvard University Press, Cambridge (Ma), 1963 – tr. it., Einaudi, Torino 1970; St.J. Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, Harvard College, Cambridge (Ma) 2002 – tr. it., Codice Edizioni, Torino 2003, pp. 741-926.

differenziazioni morfogenetiche radicali. Nel concetto kantiano si perdono le specificità biologiche. La “specie” è intesa come una sorta di “a priori”, come la sommatoria, presente e attuale, di tutti gli uomini, nella loro individualità, e di tutti gli esseri umani riuniti nei tempi sempre presenti in aggregati umani e questi nell’umanità attraverso l’incivilimento. La specie, piuttosto che l’individuo, è l’essere umano nella sintesi data dal suo percorso che dallo stato di natura lo ha condotto, attraverso l’acquisizione dell’uso della ragione, all’umanità. La “specie”, quindi, è la produzione dell’individuo in quanto storicamente definito; è l’individuo nella sua sintesi storica data dall’incivilimento; è il soggetto sociale. Marx, che ha compreso quest’idea kantiana, dirà, senza mai citare Kant, che l’individuo è l’“ente generico”, è l’“io in quanto tutti” (anche queste categorie o sono totalmente sociologiche o, altrimenti, sono inspiegabili).

La *Tesi seconda* afferma, per semplificare, che l’uomo è “intelligente” soltanto nella misura in cui è “speciale”. Sappiamo già che l’intelligenza degli esseri umani è data dal *progressivo dispiegamento* delle “naturali disposizioni dirette all’uso della sua ragione” (non è il caso qui di discorrere sull’uso del termine “naturale”, ci porterebbe lontano e fuoristrada). Nel concetto di “specie” dobbiamo, quindi, inserire il concetto di “progressivo dispiegamento” (lo vedremo tra poco). Sappiamo pure che la “specie” è una sommatoria sempre attuale di tutti gli uomini esistiti dalla notte dei tempi ad oggi. E che cos’è che rende “sempre presenti” gli uomini nei tempi pressoché infiniti della specie umana? La *cultura* (scritta, orale, tramandata – come volete): la specie è, quindi, la cultura intesa come il “gran padre Oceano” che abbraccia tutti gli uomini e li fa galleggiare (li preserva) nello scorrere dei tempi e per questo li rende una specie più che biologica.

Come è ovvio, l’argomentazione kantiana è sottile. (Ricordiamoci che siamo sempre nell’ambito della domanda di fondo del Kant filosofo politico e del diritto: come è possibile superare il naturale antagonismo dell’(animale-)uomo e avviarlo nel viale senza fine della pace perpetua?). La ragione umana non è

sempre una semplice produzione biologica (per esempio mentre i nostri geni sanno benissimo quando fermarsi nella produzione/formazione del naso, delle gambe, delle braccia e così via), in quanto essa “non agisce istintivamente ma procede per tentativi con l’esercizio e imparando”. Non vi sono problemi, quindi, al di là della pur importante evidenza che, contrariamente al nostro naso, alla ragione non basta essere prodotta ma deve anche “formarsi”. Per esempio, se poniamo un fiore accanto al nostro naso e alla nostra ragione – limitiamoci alla terminologia kantiana –, il nostro naso in assenza di impedimenti, può fare solo una cosa: percepire l’eventuale odore e inviarlo per quanto di competenza alla neocorteccia e alla mente. Quest’ultima, invece, non può fare nulla di istintivo, bensì può fare tutto ciò – e non sono poche cose – che, la cultura del tempo e dell’individuo in questione, unitamente alla sfera emozionale e a quella dei ricordi, consentono nella infinita variabilità umana. Il problema nasce quando consideriamo che, non essendo immortali, anche noi dovremmo arrestare la produzione del patrimonio mentale e come le api, i castori e i delfini ricominciare sempre da capo, ma questo non accade. Dobbiamo presupporre, quindi, in considerazione del fatto che la ragione deve sempre più “imparare a ragionare” e che essa nell’individuo ha vita breve, un *tertium*, una sorta di “entità” che ha tutto il tempo che alla ragione serve per svolgere *le sue naturali disposizioni*. Tale entità, appunto, è *la specie*.

Quanto espresso nel capoverso precedente ha un nome, e non può averne un altro: si chiama “socializzazione”. Seguiamo il ragionamento kantiano: poiché l’essere umano non è sempre e comunque guidato dall’istinto, anzi in quanto “umano” è tendenzialmente guidato dalla ragione e in misura sempre maggiore, poiché, inoltre, non è fornito di conoscenze innate, egli deve “piuttosto tutto ricavare da se stesso”, non da se stesso in quanto *uti singuli*, la sua mortalità non lo consente, bensì in quanto *uti universi*, cioè nell’*individuo in quanto specie*.

Come accade questo processo? Con l’Illuminismo. È questo che rende possibile lo sviluppo delle “naturali disposizioni dirette

all'uso della ragione", e, quindi, di rivestire l'individualità di "specialità" per mezzo della socializzazione. È noto: "l'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso"⁹⁴. Sono quattro le condizioni per "far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro": decisione, coraggio e – per l'opposto – assenza di pigrizia e viltà. Sono quattro condizioni che appartengono alla sfera della psicologia dell'esistente e che, pertanto, non sono facilmente rimovibili, neppure con una ferrea determinazione mentale; ed infatti: "È difficile per ogni singolo uomo lavorare per uscire dalla minorità che è divenuta per lui una seconda natura: al contrario, che un pubblico s'illumini da sé è ben possibile e, se gli si lascia la libertà, è quasi inevitabile"⁹⁵. (Non lasciamoci ingannare, il concetto di "pubblico" e il concetto di "specie" sono sinonimi. Il primo ha valenza nell'ambito della Filosofia politica e del diritto. Il secondo ha valenza nell'ambito della Sociologia).

Riprendiamo il discorso: come accade questo "miracolo" (il processo per cui la ragione *pretende* di arricchirsi)? In quattro tempi, di cui i primi tre noti:

1. Coraggio e decisione contrapposti a pigrizia e viltà.
2. Ammissione della debolezza del singolo individuo.
3. Proiezione dell'individuo nella specie.
4. Attribuzione della funzionalità della specie. Vale a dire: contrariamente a tutti gli "abitatori della terra" e perfino agli "abitanti di altri pianeti" (in ipotesi) l'uomo ha la possibilità di "attuare pienamente la sua destinazione nella propria vita" ancorché breve – cioè realizzare "le naturali disposizioni dirette all'uso della ragione" nella tendenziale direzione della "pace perpetua" – attraverso la specie, che riverbera culturalmente i tempi remotissimi, remoti e presenti nell'individuo rendendolo più che individuo, "umano". *Mutatis mutandis* è questa la *Terza tesi di Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*:

⁹⁴ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 141.

⁹⁵ Ivi, p. 142.

La natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre la costituzione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse ad altra felicità o perfezione se non a quella che egli stesso, libero da istinti, si crea con la propria ragione⁹⁶.

È evidente che la condizione per cui l'uomo si liberi dagli istinti e, affidandosi alla ragione, partecipi alla propria felicità sta nel far riconoscere all'individuo la sua "specialità". Su questa ultima prospettiva di analisi entriamo nel territorio politico-sociale e, peculiarmente, sociologico. Eravamo arrivati all'attribuzione della funzionalità della specie. Essa è duplice. In primo luogo attraverso la specie *l'individuo diviene "immortale" tramutandosi in soggetto culturale*. In secondo luogo, dal combinato-disposto "antagonismo/ragione", in forza della specie, l'individuo si consegna ad un ordinamento civile, tramutandosi in persona e soggetto sociale nello stesso tempo. Il processo, ancorché kantiano, è semplice. Il fatto di considerarsi "specie" obbliga l'individuo ad *associarsi* perché, è noto, soltanto in tal modo riesce a "sviluppare le sue naturali disposizioni".

Per tal modo si compiono i primi veri passi dalla barbarie alla cultura, che consiste propriamente nel valore sociale dell'uomo⁹⁷.

Dall'individuo, segnato dal suo proprio carattere antagonistico, quale "qualità" naturale-animale, si passa all'individuo-specie, al soggetto culturale, al soggetto sociale, all'umano; vale a dire all'uomo dotato, per definizione, di "valore".

In senso stretto e nell'essenziale, la Filosofia politica di Kant finisce qui. E da qui si aprono due territori immensi in cui si colloca la "specie" umana. Il primo fa riferimento alla prefigurazione-costituzione di una "società civile che faccia valere universalmente

⁹⁶ I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 125.

⁹⁷ Ivi, p. 127.

il diritto”. Il secondo fa riferimento alla chiarificazione dei rapporti sociali (nella loro più ampia declatoria) che i cittadini, “liberamente” sussunti dalla legge, intraprendono “nel chiuso recinto della società civile”.

Come è noto, il primo territorio farà riferimento a quella sezione delle “scienze borghesi” (il “diritto”) finalizzata alla comprensione/regolazione delle “libere” azioni degli individui in quanto cittadini e/o attori. Il secondo territorio farà riferimento ad un’altra sezione, le cui radici – a parte Kant – sono l’Hegel dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, il Feuerbach dei *Principi della filosofia dell’avvenire*, il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del ’44* e, finalmente, Auguste Comte. Con ciò, è evidente, non si intende evidenziare una qualche sorta di limiti kantiani. Ricorderete l’a priori della Sociologia della conoscenza: nessun essere umano può elevarsi oltre “la cintola” dalla “terra che lo ricetta”, neppure il genio. In secondo luogo, a ben guardare, Kant comprende benissimo che la costruzione (il soggetto *sociale*) che ha *precisamente* prefigurato richiede tempi lunghi:

Noi siamo in alto grado “colti” sotto l’aspetto dell’arte e della scienza; noi siamo “civili” fino alla noia in tutto ciò che riguarda le forme e le convenzioni sociali. Ma per considerarci “moralmente progrediti” ancora molto fa difetto⁹⁸.

In terzo luogo, quale corollario dell’a priori della Sociologia della conoscenza, per il motivo che ancora per diversi e diversi decenni dopo la morte di Kant (1804) *l’aria di Könisberg non rende liberi*.

⁹⁸ Ivi, pp.133-134.

Conclusione

Con Vico e Kant ho tentato di delineare, per dirla con Bourdieu, il campo e l'*habitus* della Sociologia. Ovvero, essi definiscono un nuovo modo d'essere dell'esistenza umana dentro il vasto campo dell'azione interindividuale che, poi, chiameremo società. Inoltre, a partire da loro, abbiamo preso conoscenza che all'interno di tale "campo" non c'è spazio per l'individuo (*uti singuli*; in carne ed ossa; che percepisce e giudica... o come altro vogliamo chiamarlo), bensì per una sua estensione *uti universi*, che corrisponde a ciò che, poi, chiameremo *soggetto sociale* secondo questo passaggio (kantiano): l'individuo, che entra con la sua singolarità nelle determinazioni dello Stato, si fa "persona"; questa, quando entra nei rapporti (tra pari) stabiliti dalla legge (che deve avere due caratteri: essere universale e decisa con il suo concorso) si fa *civilis* e, quindi, soggetto sociale – le cui azioni, sempre e comunque, sono interindividuali in quanto collocate non più all'interno dello Stato ma dentro il vasto e indeterminato "campo sociale", nel "chiuso recinto della società civile".

La strada è tracciata e il processo si compirà nel tempo dovuto. Verrà Hegel e la Filosofia esploderà, avvicinandosi tendenzialmente alla Sociologia. Si chiamerà, dapprima, "Filosofia dell'avvenire" con il geniale Ludwig Feuerbach, poi "Filosofia dei rapporti economici interindividuali" con il possente Karl Marx e, finalmente, "Filosofia positiva", con il sociologo Auguste Comte. Cento anni esatti: dalla *Scienza nuova* di Vico al *Corso di filosofia positiva* di Comte, con una tappa, per riprendere slancio, nel 1784 (*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* di Kant).

Il più è fatto, e a noi sociologi non resta che cominciare.

Bibliografia

1. Vico

Per una bibliografia completa di e su Vico rimando al “Portale Vico” (info@giambattistavico.it) curato dall’*Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico* del CNR, che cura anche il «Bollettino del Centro di Studi Vichiani».

Agrimi M., *Ontologia storica del linguaggio in Vico*, in L. Formigari (a cura di), *Teorie e pratiche linguistiche nell’Italia del Settecento*, il Mulino, Bologna 1984.

Apel K.O., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn 1963; tr. it., il Mulino, Bologna 1975.

Amerio F., *Introduzione allo studio di Vico*, SEI, Torino 1946.

Auerbach E., *Contributi linguistici all’interpretazione della “Scienza Nuova” di G.B. Vico*, in *San Francesco, Dante, Vico e altri saggi di filologia romanza*, De Donato, Bari 1970, pp. 66-77.

Battistini A., *La degnità della retorica. Studi su Giambattista Vico*, Pacini, Pisa 1975.

Battistini A., *La sapienza retorica in Giambattista Vico*, Guerini e Ass., Milano 1995.

Battistini A., *Vico tra antichi e moderni*, il Mulino, Bologna 2004.

Bellafiore L., *La dottrina della Provvidenza in G. B. Vico*, Cedam, Bologna 1962.

Bottini F., *La sapienza nella storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano 1991.

- Cacciatore G. *et al.* (a cura di), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Guida, Napoli 2004.
- Cantelli G., *Mente corpo linguaggio: saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Sansoni, Firenze 1986.
- Chiocchietti E., *La filosofia di G. B. Vico*, Vita e Pensiero, Milano 1935.
- Corsano A., *Il pensiero politico di G. B. Vico*, Il solco, Città di Castello 1923.
- Corsano A., *Umanesimo e religione in G. B. Vico*, Laterza, Bari 1935.
- Corsano A., *Giambattista Vico*, Laterza, Bari 1956.
- Croce B., *La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, Bari 1933.
- Di Cesare D., *Parola, logos, dabar: linguaggio e verità nella filosofia di Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXII-XXIII, 1992, pp. 251-87.
- Donati B., *Nuovi studi sulla filosofia civile di G. B. Vico*, Le Monnier, Firenze 1947.
- Fabiani P., *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze University Press, Firenze 2002.
- Ferrari G., *Il genio di Vico*, 1837, rist. Carabba, Lanciano 1916.
- Finetti G.F., *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro Giambattista Vico. Dissertazione del 1768* (a cura di B. Croce), Laterza, Bari 1936.
- Gensini S., *G.B. Vico e la tradizione della retorica civile e dell'ingegno: tra Napoli e l'Europa*, in M. Valente (a cura di) *Legge poesia e mito: Giannone, Metastasio e Vico fra 'tradizione' e 'trasgressione' nella Napoli degli anni Venti del Settecento* [Atti del Convegno di Napoli, 3-5 marzo 1998], saggio introduttivo di G. Galasso, Aracne, Roma 2001, pp. 79-98.
- Gentile G., *Studi vichiani*, Messina 1915, rist. Sansoni, Firenze 1969.

- Giannantonio V., *Oltre Vico – L'identità del passato a Napoli e Milano tra '700 e '800*, Carabba, Lanciano, 2009.
- Leone G. [rec. al vol. di], V. Giannantonio, *Oltre Vico – L'identità del passato a Napoli e Milano tra '700 e '800*, Carabba, Lanciano 2009, in «Misure Critiche», 2, La Fenice, Salerno 2010, pp. 138-140; e in «Forum Italicum», 2, 2010, pp. 581-582.
- Lomonaco F., *Vita di Giambattista Vico*, in *Vite degli eccellenti italiani*, Ruggia, Lugano 1836, 2 voll., vol. 2°, pp. 266-299.
- Mano A., *Lo storicismo di G. B. Vico*, Napoli 1965.
- Mooney M., *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton University Press, Princeton 1985; tr. it., *Vico e la tradizione della retorica*, il Mulino, Bologna 1991.
- Nicolini F., *La giovinezza di Vico*, Laterza, Bari 1932.
- Nicolini F., *La religiosità di Vico*, Laterza, Bari 1949.
- Nicolini F., *Commento storico alla seconda "Scienza Nuova"*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1949-50.
- Nicolini F., *Saggi vichiani*, Giannini, Napoli 1955.
- Nicolini F., *Giambattista Vico nella vita domestica. La moglie, i figli, la casa*, Osanna, Venosa 1991.
- Pasini D., *Diritto, società e stato in Vico*, Jovene, Napoli 1970.
- Prestipino G., *La teoria del mito e la modernità di G. B. Vico*, Annali della facoltà di Palermo, Palermo 1972.
- Rossi P., *I segni del tempo: storia della terra e storia delle nazioni da Hook a Vico*, Feltrinelli, Milano 1979.
- Trabant J., *La scienza nuova dei segni antichi: la sematologia di Vico*, presentazione di Tullio De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Trabant J., *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana*, Arte Tipografica Editrice, Napoli 2007.

2. Kant

1. Opere di Kant considerate:

Critica del giudizio, Laterza, Bari 1963, V ed.

Epistolario filosofico, Il Melangolo, Genova 1990.

Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto, UTET, Torino 1965; contiene: *Delle diverse razze degli uomini; Idea di una storia naturale dal punto di vista cosmopolitico; Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo; Recensione di J. G. Herder. Idee sulla filosofia della storia dell'umanità; Determinazione del concetto di razza umana; Congetture sull'origine della storia; Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio; Sopra il detto comune: "questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"; Per la pace perpetua; Recensione di J. H. Schulz: Saggio di un'introduzione alla dottrina dei costumi valevole per tutti gli uomini senza differenza di religione, con un'appendice sulla pena di morte; Principi metafisici della dottrina del diritto.*

Lezioni di psicologia, Laterza, Bari 1986.

Lezioni di filosofia della religione, Bibliopolis, Napoli 1988.

La metafisica dei costumi, Laterza, Bari 1970.

Prolegomeni ad ogni futura metafisica, Laterza, Bari 1982.

Critica della ragion pura, UTET, Torino 1967.

Scritti sul criticismo, Laterza, Bari 1991.

Scritti morali, UTET, Torino 1970; contiene: *La fondazione della metafisica dei costumi; La critica della ragion pratica; La religione nei limiti della semplice ragione; L'Antropologia dal punto di vista pragmatico.*

Scritti precritici, Laterza, Bari 1982.

Per la pace perpetua, Editori Riuniti, Roma 2003, IV ed.

2. Su Kant

- Agazzi E., Colombo E., *La filosofia della storia e della politica nel pensiero di Emanuele Kant*, Mimesis, Milano 2012.
- Antoni C., *La lotta contro la ragione*, Sansoni, Firenze 1942.
- Aportone A., Aronadio F., Spinicci P., *Il problema dell'intuizione. Tre studi su Platone, Kant e Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2002.
- Arendt H., *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, Piper, München 1985; tr. it., *Teoria del giudizio politico*, Il Melangolo, Genova 1990.
- Azzoni G.M., *Filosofia dell'atto giuridico in Immanuel Kant*, Cedam, Padova 1998.
- Barbieri D., *Vico e Kant: due visioni politiche, due accezioni di "senso comune"*, in «Studi italo-tedeschi», XVII, 1996, pp. 24-52.
- Batscha Z., *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976.
- Bedeschi G., *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- Bedeschi G., *Kant*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- Bencivenga E., *La rivoluzione copernicana di Kant*, Boringhieri, Torino 2000.
- Bianco M., *Etica e storia in Kant*, FrancoAngeli, Milano 2010.
- Bobbio N., *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Torino 1957.
- Bobbio N., *Kant e le due libertà*, in Id., *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965.
- Bobbio N., *Elementi di politica. Antologia*, Torino, Einaudi 1998.
- Burgio A., *Strutture e catastrofi. Kant Hegel Marx*, Editori Riuniti, Roma 2000.

- Caranti L., *La pace fraintesa. Kant e la teoria della pace democratica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.
- Castillo M., *Kant. Histoire et politique*, Vrin, Paris 1999.
- Cattaneo M.A., *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, Cedam, Padova 2002.
- Centi B., *Coscienza, etica e architettonica in Kant. Uno studio attraverso le critiche*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 2002.
- Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, Verifiche, Trento 1991.
- Chiodi P., *La filosofia kantiana della storia*, in «Rivista di filosofia», 58, 1967, pp. 263-287.
- Chiodi G.M., Gatti R., Marini G. (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, FrancoAngeli, Milano 2001.
- Cunico G., *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992.
- Cunico G., *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, ETS, Pisa 2001.
- D'Alessandro G., *Kant e l'ermeneutica. La religione kantiana e gli inizi della sua recezione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000.
- D'Anna V., *Kant in Italia. Letture della Critica alla ragion pura, 1860-1940*, CLUEB, Bologna 1990.
- De Franco T., *Critica della scienza nella geo-astrofisica di Immanuel Kant*, Lacaíta, Manduria 2001.
- Deleuze G., *La passione dell'immaginazione. L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, Mimesis, Milano 2000.
- De Monticelli R., *Il problema dell'individuazione. Leibniz, Kant e la logica modale*, Unicopli, Milano 1984.
- De Pascale C., *Kant: la natura umana fra antropologia e criticismo*, in «Filosofia politica», IV, 1990, pp. 283-304.

- De Pascale C., *La civetta di Minerva. Studi di filosofia politica tra Kant e Hegel*, ETS, Pisa 2007.
- De Quincey T., *Gli ultimi giorni della vita di Immanuel Kant*, Adelphi, Milano 1983.
- de Ruggiero G., *Da Vico a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1968.
- De Simone A., *Tra Gadamer e Kant. Verità ermeneutica e cultura estetica*, Quattroventi, Urbino 1996.
- Duso G., *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*, Polimettrica, Monza 2012.
- Failla M., *Verità e saggezza in Kant. Un contributo all'analisi della logica e dell'antropologia*, FrancoAngeli, Milano 2000.
- Failla M., *Poter agire. Letture kantiane*, ETS, Pisa 2012.
- Ferraris M., *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.
- Fiore F., *L'idea di contratto originario nella filosofia del diritto kantiana*, in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1993, pp. 237-272.
- Fiorillo V., *Autolimitazione razionale e desiderio. Il dovere nei progetti di riorganizzazione politica dell'illuminismo tedesco*, Giappichelli, Torino 2000.
- Firpo L., *La Ragion di Stato*, Giappichelli, Torino 1976.
- Gonnelli F., *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Guidotti M., *La concezione morale del mondo. Hegel critico dell'etica kantiana*, CUSL, Milano 2002.
- Heidegger M., *Kant e il problema della metafisica* [1929], Laterza, Bari 1981.
- Horkheimer M., *Kant: la critica del giudizio*, Liguori, Napoli 1981.
- Humboldt von W., *Antologia degli scritti politici*, il Mulino, Bologna 1961.

- Illuminati A., *Kant politico*, La Nuova Italia, Firenze 1971.
- Ivaldi M., *La libertà e il problema del male in Kant*, Mursia, Milano 1990.
- Kersting W., *Libertà e obbligazione in Kant*, in *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel* (a cura di G. Duso e G. Rametta), FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 41-57.
- Kuehn M., *Kant. Una biografia*, il Mulino, Bologna 2011.
- Lamacchia A., *Percorsi kantiani*, Levante, Bari 1990.
- Lamacchia A., *La formazione del criticismo nei primi scritti kantiani (1746-1770)*, Levante, Bari 1995.
- Landucci S., *Sull'etica di Kant*, Guerini e Associati, Milano 2001.
- Losurdo D., *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1985.
- Manganaro P., *L'Antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983.
- Marcucci S., *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Le Monnier, Firenze 1972.
- Marcucci S., *Kant e la morale. A duecento anni da "La metafisica dei costumi"*, Istituti Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1999.
- Marini G., *Tra Kant e Hegel. Per una riaffermazione dell'antico concetto di società civile*, in «Teoria», X, 1990, pp. 17-28.
- Marini G., *Kant e il diritto cosmopolitico*, in «Iride», IX, 1996, pp. 126-140 .
- Marini G., *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1998.
- Marini G., *Problema politico e giudizio teleologico in Kant*, in A. Quarta, P. Pellegrino (a cura di), *Humanitas. Studi in memoria di Antonio Verri*, M. Congedo Editore, Lucca 1999, pp. 13-24.
- Marini G., *Figure di uomo politico tra sapienza e prudenza. Considerazioni sulla prima appendice al progetto kantiano per la pace*

- perpetua*, in D. Venturelli (a cura di) *Prospettive della morale kantiana*, Impressioni Grafiche, Acqui Terme 2001, pp. 217-233.
- Martinelli R., *Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*, Quodlibet, Macerata 1999.
- Merker N. (a cura di), *Kant-Humboldt*, Samonà e Savelli, Roma 1964.
- Mertens Th., *Moralische Politik in Kants Friedensschrift*, in «Synthesis Philosophica», XXV (1998), pp. 209-218.
- Moneti Codignola M., Pinzani A., *Diritto, politica e moralità in Kant*, Mondadori, Milano 2004.
- Mori M., *Il problema della guerra nella filosofia della storia di Kant*, in «Filosofia», 30, 1979, pp. 209-230.
- Mori M., *Pace perpetua e pluralità degli stati*, in *Kant politico. A duecento anni dalla pace perpetua*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1996, pp. 31-55.
- Mori M., *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica, storia*, il Mulino, Bologna 2008.
- Nelli S., *Determinismo e libero arbitrio da Cartesio a Kant*, Loescher, Torino 1982.
- Oncina Coves F., *Critica della ragione giuridica nella aetas kantiana e crisi del giusnaturalismo*, in *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, a cura di L. Fonnesu e B. Henry (a cura di), Pacini, Pisa 2000, pp. 55-77.
- Paltrinieri G.L., *L'uomo nel mondo. Libertà e cosa in sé nel pensiero di Immanuel Kant*, Carocci, Roma 2001.
- Pera M., *Hume, Kant e l'induzione*, il Mulino, Bologna 1982.
- Perni R., *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, ETS, Pisa 2012.
- Pievatolo M.C., *La giustizia degli invisibili. L'identificazione del soggetto morale*, Carocci, Roma 1999.
- Pirni A., *Il regno dei fini in Kant: morale, religione, politica in collegamento sistematico*, Il Melangolo, Genova 2000.

- Portinaro P.P., *Foedus pacificum e sovranità degli stati: un problema oltre Kant*, in «Iride», IX, 1996, pp. 94-103.
- Raio G., *Simbolismo tedesco: Kant Cassirer Szondi*, Bibliopolis, Napoli 1995.
- Rawls J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993; tr. it., Edizioni di Comunità, Milano 1994.
- Riedel M., *Menschuniversalismus und Patriotismus. Kants politisches Vermächtnis an unsere Zeit*, in «Allgemeine Zeitschrift fuer Philosophie», 1. 1993, pp. 1-22.
- Rizzo A., *Leggere Kant*, Marco Valerio, 2009.
- Salvucci P., *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino 1975.
- Sciaccia F., *Il concetto di persona in Kant. Normatività e politica*, Giuffrè, Milano 2000.
- Solari G., *Scienza e metafisica del diritto in Kant*, in *Studi storici di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1949, pp. 207-229.
- Solari G., *La filosofia politica – Da Kant a Comte*, Laterza, Roma-Bari 1974.
- Tognini G., *Azione e fenomeno: la dottrina kantiana della libertà nelle interpretazioni anglosassoni*, Pantograf, Genova 1997.
- Tomasi G., *L'idea della formazione dello Stato tra felicità e libertà. Note sul rapporto tra politica e filosofia pratica in Kant*, in «Verifiche», XIX, 1990, pp. 435-488.
- Tosel A., *Kant rivoluzionario. Diritto e politica*, Manifestolibri, Roma 1999.
- Valentini F., *Il pensiero politico contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 1985.

Ulteriori riferimenti bibliografici si rinvengono in Sciaccia F., *op. cit.*, pp. 135-146; Bedeschi G., *op. cit.*, pp. 84-88; Kant I., *Scritti politici...*, *cit.*, pp. 61-78.

