Matteo Vincenzo d'Alfonso[*]

Ragione, perfettibilità e seconda natura nel pensiero di J.G. Fichte

Abstract
This essay explores the concept of "second nature" in the philosophy of Johann Gottlieb Fichte, tracing its origins to Jean-Jacques Rousseau's notion of perfectibility and its development through Immanuel Kant's transcendental philosophy. The analysis highlights how, for Fichte, second nature concerns both the formation of the individual and the historical development of humanity, intertwining theoretical activity and practical life. Starting from early modern empiricism, especially John Locke and Étienne Bonnot de Condillac, the essay reconstructs the emergence of a historical conception of human nature. Rousseau identifies freedom and perfectibility as the distinctive features of humanity, while Kant interprets reason as the principle guiding the progressive realization of freedom. Fichte radicalizes this perspective by presenting transcendental philosophy as a "system of freedom," in which second nature becomes the dynamic process through which reason shapes human practices, institutions, and forms of knowledge. The essay argues that second nature, in Fichte, is the historical and self-transformative sphere in which freedom progressively realizes itself.

Keywords
Second Nature, Perfectibility, Freedom, Practical Reason, Transcendental Philosophy.

In questo saggio affronto il tema della *seconda natura* in J.G. Fichte, in particolare a partire dal concetto di perfettibilità formulato da J.-J. Rousseau[1]. Tale questione, in Fichte, riguarda contestualmente il piano

[*] Università di Ferrara

[1] Approfondisco qui, soprattutto sul piano della ricostruzione storico-filosofica, il tema presentato nell'articolo: M.V. d'Alfonso, M. Rampazzo-Bazzan, *La matrice rousseauiana della* Bildung *in Fichte*, "Annali online della Didattica e della Formazione Docente", 12, n. 19, 2020, pp. 274-293 (https://annali.unife.it/adfd/article/view/2228, ultimo accesso: 7 maggio 2026). Risale a Koselleck la proposta di trovare nella "perfettibilità" il carattere proprio del pensiero rousseauiano (R. Koselleck, *Progresso e Decadenza*, in Id., *Il vocabolario della modernità*, a cura di L. Scuccimarra, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 49-71: 66).

SIFM
FM/MP *Filosofia morale/Moral Philosophy*, vol. 1, 2026 • ISBN: 9791222334059 • DOI: 10.7413/fmmp0093
© 2026 – MIM EDIZIONI SRL

dello sviluppo dell'individuo e quello del progresso della specie e come questi due si intreccino. Ma, soprattutto, riguarda, a livello di individuo e di specie, l'intreccio di altri due piani: il piano delle nostre rappresentazioni, concettualizzazioni, acquisizioni teoriche, ciò che, tradizionalmente, si fa afferire al teoretico e, insieme, il piano dei nostri affetti, delle nostre pulsioni dei nostri sentimenti, ossia l'ambito del pratico. A partire dall'assunzione, fichtiana, e prima ancora kantiana, che in entrambi questi ambiti si manifesti la natura specifica all'essere umano che va sotto il nome, unitario, di ragione.

Per Fichte, la seconda natura è l'ambito in cui la ragione si dispiega dando forma al mondo e a sé stessa perfezionandosi; ma, insieme, seconda natura è anche il luogo di questo perfezionamento in atto, dove tale dinamica si attua e si deposita. In questo processo, occorre tenere bene a mente che la seconda natura mima e, insieme, supera e innova il farsi della prima; nel realizzare le sue forme essa è interpretata in base a un vivente processo teleologico che deposita, infine, forme morte. Dove sta l'autentica differenza tra le due nature? Che i processi della prima natura sono fissati una volta per tutte da leggi indefettibili, mentre il processo della seconda va soggetto a una legge che, a sua volta, evolve, seguendo la legge del darsi continuamente e sempre di bel nuovo la legge – secondo il modello kantiano del giudizio riflettente. Questo significa perfettibilità e perfezionamento: la natura prima è perfetta, la seconda natura si perfeziona. Non è, in sé, perfetto ogni individuo e ogni fenomeno della prima natura, ognuno di essi può essere difettoso, e in una certa misura lo è; ma è perfetta la regola che va seguita per la sua realizzazione e il suo sviluppo, sicché la sua eventuale perfezione non esita da un processo di perfezionamento, ma solo dalla felice circostanza che nulla ha interferito nell'esecuzione delle immutabili leggi che sovrintendono allo sviluppo degli individui. Si può vivere senza un arto, o senza una parte del cervello, ma non c'è nulla che il processo di sviluppo del mio corpo possa mettere in atto per compensare tale mancanza. Al contrario, tutti nasciamo senza saper parlare e, vivendo accanto ad altri esseri umani che parlano, impariamo a farlo. Il perfezionamento appartiene, dunque, in modo specifico all'essere umano, e la natura umana si specifica come seconda natura, ossia come natura razionale.

Cerchiamo allora di ripercorrere le tappe che hanno portato Fichte a questa conclusione in modo da potere comprendere che cosa significhi, concretamente, per lui seconda natura e perfezionamento e, soprattutto, come questo si attui, a livello di individuo e di specie. Per far ciò, dobbiamo compiere un passo indietro: oltre Kant fino a Locke, all'empirismo, che per Fichte, come già per Leibniz prima e Kant poi, è un laboratorio teorico estremamente fruttuoso, sebbene incapace di giungere – a parere dei tre filosofi tedeschi – a conclusioni soddisfacenti.

Locke è comunemente considerato il fondatore dell'empirismo. In realtà, l'empirismo era già stato fondato e praticato dai fisici della rivoluzione scientifica, a partire da Galilei, grande e geniale indagatore della natura secondo il metodo sperimentale, ed era stato, inoltre, teorizzato da Bacone. Quindi quale tipo di empirismo fonderebbe Locke? L'empirismo epistemologico, cioè l'applicazione sistematica del metodo empirico – che egli definisce "storico" – alla natura umana e alla costituzione delle sue facoltà conoscitive. Con Locke l'essere umano diventa storico: cessa di essere concepito come un oggetto dato una volta per tutte e si concepisce invece come un progetto. Per Cartesio, e ancor più per i platonici di Cambridge che erano il vero bersaglio polemico di Locke, l'essere umano era un "oggetto", un ente mondano, una cosa di cui andavano enucleate le qualità caratteristiche rispetto agli altri enti. Tra queste qualità c'era la ragione, ovvero il possedere un'anima razionale: *res cogitans*. E la proprietà dell'anima razionale è riscontrata nel possedere determinate cognizioni, le idee, tra cui alcune potevano essere considerate come una proprietà intrinseca della ragione, ad essa consustanziali: le cosiddette idee innate. Su questo si affigge la critica empiristica di Locke: passando in rassegna tutte le idee che, tradizionalmente, potevano essere considerate innate, egli trova controesempi che ne smentiscono l'innatezza. Diverse tipologie di esseri umani – come i bambini, i dementi, i cosiddetti "selvaggi" –, pur differendo dall'individuo assunto come modello normativo, ossia il maschio adulto bianco, colui che, se libero, avrebbe potuto sedere nella *bulè* ateniese, possono tuttavia essere considerate pienamente umane perché capaci, ad esempio, di usare il linguaggio in una forma, magari elementare, ma comunque idonea a esprimere le proprie idee. E sono inoltre capaci di perseguire fini allocando le risorse adeguate per ottenerli. Tuttavia, nessuna di queste tipologie umane possiede, ovvero è in grado di contemplare nella propria mente, una molteplicità di idee che pure Cartesio e i razionalisti asserivano essere innate, quali quelle di numero, di sostanza, di Dio, e moltissime altre. Locke ne conclude che le idee innate non esistono, che tutte le idee sono acquisite, che tutto quanto viene pensato può esserlo solo a partire da un preciso istante, vale a dire da quando si compie quell'esperienza specifica che dà forma, nella nostra mente, a quella determinata idea. E così nell'essere umano fa ingresso la storia o meglio, la storicità diviene parte costitutiva dell'essere umano. E ciò non solo sul piano collettivo o dei costumi, che sin dai tempi di Erodoto si riconoscono come propri dei diversi popoli, ma sul piano individuale. Ogni individuo ha una storia, ogni individuo è una storia, un progetto, perché è la natura umana ad essere storica. Ciascuno di noi non è solo un esemplare della specie, ma un individuo, unico ed insostituibile, perché specifico prodotto di un plesso di esperienze unico. Locke non parla di "natura" umana, ma

di "intelletto", *Understanding*, ma possiamo estendere questo termine a ricomprendere la natura umana, giacché egli considerava l'intelletto lo specifico della natura umana. Sarà Hume, sviluppando ulteriormente questa linea di ricerca, a parlerà espressamente di "natura umana", includendo nella sua analisi non solo i contenuti concettuali, ma anche – e forse soprattutto – la sfera affettiva. Il che, per quanto possa suonare paradossale, ci avvicina molto a Fichte. Lasciamo però da parte, per il momento, questa linea di sviluppo, per seguire invece un particolare esito del discorso lockiano: mi riferisco alla sua ricezione francese, presso Condillac e, per suo, tramite Rousseau.

Condillac è un autore fondamentale nel far passare l'empirismo di Locke dall'Inghilterra al continente, perché approfondendo la logica della costituzione dei contenuti della conoscenza umana, cioè delle idee, individua alcuni limiti nell'analisi lockiana. Diventa così un critico, ma non dal punto di vista del razionalismo, piuttosto nella necessità di affinare l'empirismo come metodo di analisi delle idee – che Condillac chiama *Idéologie*. Egli può essere considerato alter-ego di Hume, affermando come lui che Locke si è fermato a mezza via. Questi, infatti, non avrebbe avuto l'accortezza di indagare autenticamente la dinamica soggiacente alla nascita delle idee, perché avrebbe dato per scontate le nostre facoltà conoscitive come costituite staticamente. È, infatti, ben vero che Locke parla di *tabula rasa*, ma poi ammette che essa funzioni come un intelletto, senza chiedersi come possa essere divenuta tale prima di avere incamerato idee: come fa un intelletto che ancora non pensa, perché vuoto, ad accogliere proprio delle idee e poi a manipolarle? Sono tutti uguali i sensi nella loro funzione? In un certo senso Condillac lavora sulla falsariga di Leibniz, ma non per ribadire un *apriori*, l'"*intellectus ipse*", quanto piuttosto per mostrare come esso si sia empiricamente costruito. Condillac articola in modo più rigoroso la storicità che Locke aveva intuito, senza però chiarirne la dinamica. Pensiamo all'esempio della statua: il primo senso a entrare in funzione è il tatto, ma il tatto, di per sé, non ci dà ancora oggetti, bensì soltanto sensazioni. Solo attraverso l'articolarsi reciproco di queste con le sensazioni della vista emergono gli oggetti, e, insieme ad essi, l'idea di spazio esterno. E solo a questo punto diventa possibile distinguere un interno e un esterno, un soggetto e un oggetto. Diversamente, si finirebbe per postulare a priori gli enti e loro caratteristiche, cosa che l'empirismo deve respingere, come ogni forma di apriorismo: non solo, cioè, le idee a priori e i contenuti innati, ma anche ogni apparato conoscitivo dato originariamente. Per questo, in Condillac, la natura conoscitiva umana – ed è a essa che la sua riflessione sembra arrestarsi – può essere pensata soltanto come qualcosa che diviene e si determina storicamente. L'unico a-priori è la ricettività che passa attraverso i nostri sensi. Ed è bene tenere presente questo punto, perché sarà precisamente questo presupposto ciò che Fichte tenterà di contestare.

Qui, tuttavia, Condillac ci interessa soprattutto per la funzione di ponte che svolge nei confronti di Rousseau, che – non bisogna dimenticarlo – è l'autentico motore della rivoluzione trascendentale kantiana. Rousseau, infatti, individua nella libertà l'unico elemento distintivo della specie umana entro la natura: non la razionalità, non la ragione, bensì la libertà e, come suo riflesso sensibile, la perfettibilità. Anche la ragione, per Rousseau, è qualcosa di soltanto acquisito – coerentemente con la critica di stampo condillacchiano all'apriori delle facoltà umane – e si sviluppa come esito della costitutiva progressualità di quell'animale libero che è l'essere umano. Rousseau è empirista, come Condillac e Locke, e, proprio come loro, intende ripercorrere e scrivere la storia dell'acquisizione progressiva delle idee, ma, differentemente da loro, ne fa una questione, non tanto individuale, non tanto legata alla "singola statua sensibile" che ognuno di noi è, bensì di specie. Sicché la storia che Locke intendeva scrivere dell'intelletto umano e che Condillac immaginava di avere ripercorso con la giusta accuratezza, non può più essere pensata, per Rousseau, sul solo piano individuale, ma deve necessariamente prendere in considerazione l'interazione intraspecifica degli esseri umani tra di loro. Inoltre, occorre considerare, entro ciascun individuo, la specifica – nel senso tecnico, di propria della specie – interazione tra libertà e necessità, che articola la dinamica propria alla perfettibilità, il dispositivo che caratterizza la natura umana come intrinsecamente duplice: al tempo stesso, prodotto di natura e producente la sua seconda, progrediente, natura umana[2].

Ma che cosa è la perfettibilità per Rousseau, in che termini si definisce e in quale opera ne tratta? Rousseau presenta la sua antropologia nel *Discorso sulla nascita della diseguaglianza*, articolato in due parti. L'opera è ricordata soprattutto per l'*incipit* della seconda parte, dove Rousseau afferma che il vero fondatore della società civile fu colui che, dopo aver recintato un terreno, ebbe l'idea di proclamare *questo è mio*, e trovò altri così ingenui da credergli. Rousseau aggiunge subito, però, che molto probabilmente le cose erano giunte al punto da non poter più durare com'erano prima. L'idea di proprietà, infatti, non si è formata di colpo nella

[2] Cfr. M. Rampazzo-Bazzan, *Il prisma "Rousseau". Lo sguardo di Fichte sulla politica tra* Staatsrecht *e Rivoluzione francese*, Franco Angeli, Milano 2017. Come evidenzia anche Luca Fonnesu, Rousseau è "grande osservatore delle ambiguità della 'natura' [… ed è] anche colui che comincia a indicare con decisione una nuova strada: per capire la 'natura' dell'uomo bisogna vederlo inserito in un processo – la storia – e in un contesto – la società – che ne costituiscono i tratti fino a diventare una *seconda natura*" (L. Fonnesu, *Per una moralità concreta*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 127-128). Ma già anche Cesa leggeva chiaramente la questione in questa direzione (C. Cesa, *La 'seconda' natura tra Kant e Hegel*, in Id., *Verso l'eticità*, a cura di C. De Pascale et al., Edizioni della Normale, Pisa 2014, pp. 147-164). Sui limiti della concezione di storia rousseauiana rimando a M.V. d'Alfonso, M. Rampazzo-Bazzan, *La matrice rousseauiana della* Bildung *in Fichte*, cit.

mente umana, ma è stato necessario compiere molti progressi, acquistare molte capacità e "molti lumi", trasmetterli e accrescerli di generazione in generazione, prima di giungere a quello che egli definisce come l'ultimo stadio dello stato di natura. È un punto essenziale: l'idea di proprietà, imprescindibile per la stipula del contratto sociale. Per Locke, pur non essendo innata, appartiene tuttavia a quel complesso di concetti che si presentano alla mente dell'essere umano nel corso del suo sviluppo, come esito della sua attitudine al lavoro e del desiderio di conservarne i frutti come propri; proprio per questo può costituire il fondamento di un diritto che Locke definisce "naturale". Per Rousseau, invece, l'idea di proprietà non è spontanea né necessario esito di una potenzialità propria all'individuo, ma emerge al termine di un lungo processo di socializzazione, interamente storico e interno all'allontanamento della natura umana dalla sua condizione originaria. Da tale deviazione nasce una "seconda natura", che avvia la specie verso un processo alimentato dalla vita sociale – e dunque anche da forme associative fondate su contratti –, a loro volta prodotto dell'esercizio di una facoltà specificamente umana, ma né necessaria né ugualmente sviluppata in tutti gli individui: la ragione.

Da questo punto, del resto, prendeva le mosse la polemica rousseauiana contro Hobbes, cui è dedicata l'intera prima parte del *Discorso*, che tratta dello stato di natura e del lentissimo e lunghissimo processo che ha condotto l'umanità a passare da questo allo stato di "selvaggi". Sebbene, infatti, i selvaggi vivano in condizioni più prossime alla natura – e, si potrebbe dire, in uno stato di squilibrio minimo con quella che oggi definiremmo la loro "nicchia ecologica", dunque più vicina alla condizione di totale equilibrio propria degli animali – essi (per buoni o cattivi che possano essere) non vivono allo stato di natura. Vivono piuttosto in uno stato in cui certamente non vigono proprietà privata della terra e il contratto, ma è già presente una forma di società, fondata su una reciproca interdipendenza tra gli individui. E forse, sostiene Rousseau, lo stato di natura non è mai esistito e noi ci possiamo servire di questa ipotesi solo come artificio concettuale, per congetturare quel grado zero di umanità, utile a disincrostare la statua di Glauco che è l'uomo contemporaneo, sulla cui umanità originaria si sono depositati i detriti prodotti da ere di vita in società. Si tratta di un'ipotesi fondamentale perché consente di dilatare il tempo, che in Hobbes era descritto come quasi istantaneo, e di ricostruire così la storia della lentissima transizione dallo stato di natura a quello della cultura inaugurato dal contratto sociale. In Rousseau, il tempo si dilata enormemente, perché solo attraverso un processo lunghissimo l'essere umano può diventare un animale razionale, ossia capace di perseguire dei fini e di accettare il sacrificio di qualcosa in vista di altro – per esempio, di sacrificare il preteso diritto hobbesiano a tutto in cambio della sicurezza della conservazione della propria vita. Per Hobbes l'uomo allo stato di natura è in grado, in forza della

sua natura imprescindibilmente razionale, di compiere questo calcolo a difesa del suo maggiore interesse. Ma, se per stipulare un contratto bisogna riconoscere e perseguire i propri interessi, e ciò richiede l'esercizio della razionalità, allora questa, per Rousseau, non può appartenere all'equipaggiamento umano originario, bensì rappresenta il risultato di un lunghissimo processo di esercizio della perfettibilità.

A questo punto emerge un'ulteriore caratteristica della peculiare storia dell'arricchimento umano del proprio equipaggiamento di nozioni, idee e facoltà intellettuali così come viene narrata da Rousseau, una caratteristica che lo avvicina sensibilmente al suo dapprima amico e poi quasi nemico Hume: il fatto che questa storia non si gioca sul solo piano intellettuale, teoretico, ma si nutre imprescindibilmente di istanze affettive, ossia affonda le proprie radici nel pratico. La storia dell'uomo è tanto quella di acquisizione di "idee", quanto storia di arricchimento e specificazione delle "passioni"; e l'una è inscindibile dall'altra. Allo stato di natura o di selvaggio l'essere umano non solo non conosce l'idea di proprietà, o di numero, o di Dio, ma forse non ha mai provato la gelosia o l'amore paterno – dato che entrambi questi sentimenti non sono dettati dall'istinto naturale, ma solamente dalla consuetudine che, nel corso della storia, gli esseri umani hanno acquisito di dare vita a famiglie conviventi in forma molto prossima – e quindi non ne ha coscienza e non ne possiede l'idea.

Pertanto, se la prima parte del *Discorso* è dedicata alla narrazione della vita umana allo stato di natura e poi alla vita dei selvaggi – allorché i secoli passavano, la specie era già vecchia e l'uomo restava sempre un fanciullo – il secondo tratta dei progressi sempre più rapidi che la perfettibilità umana ha implicato e dei passi che fu necessario compiere affinché l'essere umano entrasse in possesso della ragione, stipulasse il contratto sociale e, infine, a partire dalla società così sancita, desse vita a tutta quella serie di istituti che fondano e poi consolidano le disuguaglianze (non le differenze, che sono naturali, ma le disuguaglianze, che sono "morali") tra gli esseri umani. La progressiva concretizzazione della seconda natura, per Rousseau, ha progressivamente, e paradossalmente, disumanizzato l'essere umano, erodendo gradualmente l'unico tratto autenticamente distintivo della sua specie: la libertà. Rousseau interpreta la storia umana come un processo attraverso il quale gli esseri umani si incatenano liberamente alla loro seconda natura di animali razionali e sociali, ciò che, "usciti dalle mani del signore", non erano affatto. Essa è dunque la storia del destino della libertà umana e della sua progressiva alienazione; la storia di una natura umana capace di snaturarsi, di alienarsi, di perdersi, la storia dell'ominazione come disumanizzazione[3].

[3] Ha messo l'accento su questo aspetto, in particolare come via d'accesso al pensiero di J.G. Fichte, Francesco Moiso, che individua l'origine del "pessimismo rousseauiano" nei

Ma qui non vorrei tanto sottolineare la piega pessimistica e tragica che la ricostruzione rousseauiana comporta, piuttosto vorrei tornare sulla forma, sopra accennata, di questa evoluzione della perfettibilità umana fino all'acquisizione e al dispiegamento della ragione. È, infatti, importante rimettere l'accento sul fatto che questo percorso si articola su entrambi i piani in cui l'essere umano esercita la propria ragione: quello teorico e quello pratico, quello dei bisogni, dei sentimenti e della volontà, come parallelo e intrecciato a quello delle cognizioni, delle tecniche e della formulazione dei fini. Il secondo non si dà senza il primo e il primo si innova a partire dal secondo. Non ci sono idee senza bisogni, ma non ci sono azioni senza idee. Per dirla con Kant, potremmo affermare che i bisogni senza idee sono ciechi, mentre le idee senza bisogni sono vuote. Tuttavia Kant non ha formulato la questione in questi termini, poiché si è arrestato al piano teoretico, ossia al rapporto di concetti e intuizioni. Sarà invece Fichte a impostare il problema entro questa prospettiva: ogni rappresentazione è frutto dell'immaginazione, ma l'immaginazione si mette in modo a partire da un "urto", la cui origine è irrappresentabile, perché alberga in un sentimento[4], la cieca passività che si avverte in grazia della nostra originaria radice pulsionale. Si tratta di un tema che Fichte trova nella *Critica del giudizio*, vero e primigenio punto di accesso alla filosofia kantiana. In altre parole, la sfera pratica e quella teoretica sono, nel loro sviluppo, strettamente implicate. Senonché Fichte, inoltre, constata che dal punto di vista genetico della logica – intesa in senso trascendentale, come logica del reale, non come teoria della relazione tra concetti, sebbene come ciò che rende possibile l'insorgere di rappresentazioni, ovvero del mondo degli oggetti per un soggetto – il pratico è primario rispetto al teoretico, è ad esso antecedente e preminente, come sosteneva già Kant, pur senza disporre pienamente ancora dei termini necessari per articolare pienamente la cosa. Con ciò abbiamo tutti gli ingredienti per comprendere l'operazione kantiana, l'origine e il senso della svolta trascendentale, ben al di là della questione del sonno dogmatico o della sintesi tra empirismo e razionalismo o del bisogno di innovare il paradigma leibnizio-wollffiano. La questione in gioco è come restare fedeli all'assunto rousseauiano secondo cui la differenza specifica dell'umano è la libertà, e insieme come evitare l'esito delineato da Rousseau, per il

confronti della cultura nella "contraddizione tra il carattere necessariamente statico della soddisfazione" – che verrebbe garantito al massimo grado "dallo stato di natura come 'minimo di azione'", e "il carattere eminentemente dinamico di ciò che rappresenta l'elemento decisivo dell'essere umano, tra l'aspetto naturale e l'aspetto spirituale dell'uomo, tra necessità e spiritualità" (F. Moiso, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano 1978, p. 17).

[4] Cfr. P. Lohmann, *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Rodopi, Leiden-New York 2004.

quale l'umanità, nel corso del proprio sviluppo, ha finito per pervertire la propria natura, dando vita a una seconda natura in cui quasi ogni spazio per l'esercizio della libertà – e quindi il manifestarsi della libertà stessa – è andato irrimediabilmente perduto. E questo non per ragioni irrazionali, ma in forza del dispiegarsi e dell'affermarsi della ragione stessa, che si esercita precisamente nell'istituire prima e nel giustificare poi quel patto sociale che forgia le catene umane.

Se confrontiamo la filosofia della storia rousseauiana con quella kantiana, per come per esempio viene esposta nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, balza subito all'occhio una differenza capitale, che però parte da una convergenza. La differenza è che, per Kant, la ragione è presente nella specie umana fino dai suoi albori, tuttavia non è presente in forma consapevole e attuale, bensì inconsapevolmente e in potenza. Ma, essendo presente in potenza, essa è anche destinata a realizzarsi in atto, secondo una prospettiva teleologica che, proveniente dal neo-stoicismo e che dalla neoscolastica, passa alla *Schulphilosophie* leibnizio-wolffiana, per confluire infine nella filosofia della storia kantiana. Questo aspetto si accompagna, in Kant, all'assunto "metafisico" di sapore rousseauiano, secondo cui il tratto costitutivo della natura umana sia non la ragione, quanto piuttosto la libertà, giacché la razionalità può dirsi autenticamente tale solo in quanto strumento di potenziamento della libertà. Ne consegue che, diversamente da Rousseau, in Kant la ragione appartiene essa stessa alla natura umana insieme alla libertà, come riflesso teoretico originario di un fondamentale carattere pratico, e svolge in qualche modo il ruolo della perfettibilità. La ragione, insomma, potrebbe dirsi l'istinto della natura umana, il che coincide con la tendenza dell'essere umano ad allontanarsi dalla natura per realizzare, paradossalmente, la *propria* natura di ente libero e dotato di ragione. Questo fa sì che in Kant la ragione possa assumere una forma ancipite, risultando, allo stesso tempo, teoretica e pratica, e dando luogo a forme tanto confliggenti quanto cooperanti. Cooperanti allorché la ragione pratica si subordina alla teoretica, come avviene in tutte quelle espressioni della ragione pratica che danno vita a quanto Kant denomina imperativi ipotetici: che vanno dagli imperativi tecnico-pratici – quelli che guidano l'azione di artigiani, ingegneri, commercianti, coloro che a partire dalla scelta di determinati fini sono in grado di allocare i mezzi adeguati per realizzarli – a quelli che sono invece orientati alla massimizzazione del piacere o della felicità individuale, le cosiddette massime della prudenza. Ma la ragione si esprime anche in forme che producono un conflitto tra la sua dimensione teoretica e quella pratica. Ciò avviene quando entra in gioco l'imperativo categorico, che non si lascia soddisfare da alcun esercizio della ragione calcolante, giacché esso impone di inibire recisamente ogni nostra inclinazione a perseguire il nostro interesse personale. In questi casi,

si manifesta la tendenza alla dialettica in ambito pratico. Com'è noto, per Kant, la ragione pratica non è naturalmente dialettica, a differenza della ragione teoretica, che ci conduce quasi in maniera meccanica a dar forma a contenuti conoscitivi illusori, ossia le idee. In ambito pratico, viceversa, la ragione presenta a ciascuno di noi in maniera certa e indefettibile quale sia l'azione comandata dal dovere. Poiché, tuttavia, la nostra volontà trova sempre pronti dei motivi sensibili dai quali può lasciarsi condizionare, e le nostre inclinazioni sensibili non accettano di essere sacrificate senza far valere le loro "ragioni", esse finiscono per sollecitare la ragione teoretica a elaborare argomentazioni capziose per sottrarre la volontà al comando del dovere, onde soddisfare la nostra sensibilità. Si tratta di argomenti del tipo: "In questa caso specifico si può fare un'eccezione", oppure: "questo varrebbe in teoria, ma non in pratica" ecc. E così abbiamo un conflitto interno alla ragione stessa, che fa concludere a Kant, anche qui, a suo modo in linea con Rousseau, che noi siamo massimamente civilizzati, ma non ancora compiutamente moralizzati. Ciò significa, per Kant, che non abbiamo ancora compiutamente sviluppato la nostra ragione e, dunque, non abbiamo ancora realizzato la nostra autentica natura; siamo ancora schiavi della *prima natura* e non abbiamo pienamente conseguito la nostra liberazione nella *seconda natura*, pur essendo già in possesso di questo organo in forma sufficientemente sviluppata da saper formulare e, all'occorrenza, seguire l'imperativo categorico (si veda, in tal senso, il saggio *Risposta alla domanda che cos'è l'Illuminismo*). Questo è infatti il piano che Kant prescrive per il genere umano: realizzare progressivamente la libertà grazie al contestuale sviluppo della ragione che rimane fondamentalmente pratica e, accessoriamente, teoretica. E quali sono i prodotti che caratterizzano per eccellenza la seconda natura? Nella *Storia universale da punto di vista cosmopolitico* Kant parla del diritto, delle leggi che progressivamente danno vita a istituti giuridici che vincolano, certo, la libertà individuale a soddisfare in maniera incontrollata le proprie pulsioni egoistiche, ma, in compenso, permettono a ognuno di accrescere, pacificamente, l'esercizio della propria ragione sviluppando i propri personali, talenti – ancorché per ragioni soggettive legate al perseguimento delle nostre più basse inclinazioni. Si vede bene che, in questo modo, la pessimistica diagnosi rousseauiana della storia umana si capovolge in una narrazione positiva. Per il primo le istituzioni sociali e giuridiche non erano altro che il segno della degenerazione umana per la perdita della propria costitutiva libertà; esse sancivano la dipendenza dell'uomo cominciata nell'istante in cui, in una pausa dall'operosità dischiusa dalla cooperazione, il primo essere umano ha danzato davanti agli altri attirando il loro sguardo e diventandone dipendente. Per Kant, al contrario, la ragione cerca la ragione e il libero cerca il libero, poiché soltanto così possono promuoversi reciprocamente. Perciò, nonostante

il processo di socializzazione sia dolorosamente segnato dal conflitto tra gli individui, dall'antagonismo o dall'insocievole socievolezza, il suo esito comporta un arricchimento delle disposizioni originarie della ragione e, quindi, un incremento della libertà, grazie all'accresciuta consapevolezza umana della capacità di autodeterminarsi.

Ma, lasciando da parte le considerazioni legate alla perfettibilità umana di ambito squisitamente morale, ovvero alla valutazione dei suoi decorsi di maggiore o minore fortuna – di "magnifiche sorti e progressive" o di progressiva alienazione e consegna alla servitù volontaria – vorrei ora considerare l'ambito della seconda natura e delle sue leggi. Ho fatto riferimento, infatti, alle leggi positive, al diritto, come a quell'area in cui si manifesta la legislazione della seconda natura. Vi è però anche un altro piano nel quale possono essere colte non le leggi che fondano il diritto – leggi che, nella seconda natura, vengono istituite artificiosamente, sebbene in modo originario, e che costituiscono, come dirà Hegel commentando gli sforzi dei rivoluzionari francesi nel processo della Costituente, l'unica vera *creatio ex nihilo* – bensì quelle leggi che appartengono autenticamente alla natura umana e sulle quali si fonda il suo carattere ancipite, cioè il suo essere dotata di una prima e di una seconda natura, storicamente diveniente. Si tratta delle leggi incorporate in ciò che Kant chiama il *trascendentale*, e che egli rintraccia tanto nelle condizioni della nostra conoscenza del mondo come governato da leggi necessarie – spazio, tempo, categorie – quanto nella condizione stessa della nostra capacità di vincolarci al dovere, cioè al comando della legge morale rappresentato dall'imperativo categorico. Il trascendentale è dunque il complesso delle leggi proprie della natura umana che governano l'intera sfera mondana, riguardata tanto dal lato naturale quanto da quello morale e quindi sociale.

E così siamo giunti a Fichte, perché questa interpretazione del trascendentale e della filosofia come filosofia trascendentale è alla base del concetto di dottrina della scienza. Non semplicemente del testo che porta storicamente questo nome, ma di ciò che Fichte intende propriamente con *Dottrina della Scienza*: la presentazione sistematica delle condizioni che rendono possibile per noi un mondo d'esperienza ordinato e conoscibile – grazie alla sua organizzazione categoriale, predisposta dal modo in cui le rappresentazioni prendono forma nell'immaginazione e vengono poi composte e ripercorse dalle altre facoltà, ovvero ragione, intelletto e giudizio – nonché, contestualmente, delle strutture attraverso cui si organizza la nostra complessione pratica, pulsionale, affettiva e poi etico-morale. In sintesi, la *Dottrina della scienza* è la ricostruzione genetica ed esposizione sistematica del trascendentale, considerato come l'ambito di manifestazione dello specifico della "natura umana": quel fenomeno naturale che non si iscrive nella natura in modo univoco, ma duplice; che è soggetto a un perfezionamento autodeterminato e guidato della ragione;

e che, proprio per questo, dev'essere indagato razionalmente, e non solo psicologicamente, come invece aveva preteso di fare Hume. Sicché va spiegato come prima e seconda natura, non solo convivano, ma si possano ingranare l'una nell'altra; oppure, detto più semplicemente, come sia possibile che la libertà propria alla seconda natura si manifesti all'interno della necessità che caratterizza la prima e, attraverso questo costante intervento, istituisca una natura seconda.

Questo significa, per Fichte, interpretare Kant secondo lo spirito e non secondo la lettera. Ma come mai Fichte riuscì in questa impresa, mentre tanti altri – che pure nel 1794/95 rappresentavano le ragioni del kantismo e della svolta trascendentale apparentemente con maggiore autorevolezza di lui, Reinhold in testa – non riuscirono a imboccare questa strada? Vorrei porre l'attenzione su di un aspetto biografico che, per quanto possa suonare paradossale, è stato decisivo: Fichte era uno *Spätling*, un "ritardatario" che, nelle sue peregrinazioni universitarie, in cui si era a lungo attardato, non aveva mai ritenuto necessario dedicarsi allo studio della filosofia kantiana. Finché, nel 1791, anno decisivo, si ritrova a Lipsia senza un tallero in tasca, e un ricco studente di scarso talento gli chiede di impartirgli lezioni sulla filosofia kantiana, della quale Fichte ancora non sapeva assolutamente nulla. Può sembrare un dettaglio, mentre è una circostanza decisiva. Nel 1791, infatti, l'opera di Kant è ormai disponibile nella sua interezza essenziale: *Critica della ragione pura* (1781-1787[2]), *Metafisica dei Costumi* (1785), *Critica della ragione pratica* (1788), ma, soprattutto, la *Critica del Giudizio* (1790). A essere obiettivi, mancava ancora una cosa: una posizione sulla religione dal punto di vista trascendentale. La compone, in brevissimo tempo, l'ex studente di teologia Fichte, che, nel 1792, la porta personalmente a Kant a Königsberg. Questi la raccomanda al suo editore, che la pubblica anonima, nel 1793, con il titolo di *Saggio di una critica di ogni rivelazione*. Da quel momento la biografia di Fichte prende una piega del tutto nuova. L'opera viene attribuita a Kant stesso, che smentisce e indica Fichte come autore, il quale, da oscuro scavezzacollo inconcludente, diventa il più importante rappresentante dell'avanguardia filosofica tedesca, la filosofia trascendentale; viene chiamato da Goethe a sostituire Reinhold a Jena e, nel semestre invernale 1794-1795, pubblica in forma di "dispensa per gli uditori" il *Fondamento di ogni dottrina della scienza*, la prima fondazione di un possibile sistema di filosofia trascendentale. Com'è stato possibile? Molto semplicemente, a Fichte non è toccata la sorte degli altri kantiani, che, appassionatisi alle innovazioni introdotte da Kant fin dai primi anni Ottanta, hanno dovuto dapprima arrovellarsi sul significato della *Critica della ragion pura*: si trattava di razionalismo alla Leibniz? Di empirismo alla Locke? Di scetticismo alla Hume, o addirittura di idealismo alla Berkeley? Quattro anni dopo, hanno poi dovuto fare i

conti con la *Metafisica dei costumi* e con l'irruzione nel mondo sensibile del mondo intelligibile, già presagita nella *Dialettica trascendentale*, nella forma dell'imperativo categorico quale fondamento della morale, ribadito poi nella *Critica della ragion pratica*. Infine, nel 1790, si sono trovati di fronte a quell'ircocervo rappresentato dalla *Critica del giudizio*, nella quale Kant amplia la sfera dei giudizi: da quelli determinanti, presentati nella tavola da cui aveva tratto la tavola delle categorie, a una nuova e inaudita specie, il *giudizio riflettente*. È quest'ultimo a rendere possibile l'accostamento tra contemplazione estetica, euristica e scienze della vita, permettendo di spiegare, da un lato il sentimento del bello e del sublime, ma anche quel sentimento di piacere che alberga al fondo della nostra capacità conoscitiva; e, dall'altro, la meraviglia per il fatto che i nostri sensi, i nostri concetti e le nostre categorie funzionino così efficacemente – meraviglia cui normalmente non facciamo più caso, tanto siamo abituati all'operare del nostro "senso comune". Ancora più sorprendente è, per Kant, che il vivente, nella sua infinita complessità, risulti almeno localmente comprensibile quando venga considerato teleologicamente. Fichte, insomma, invece di trovarsi continuamente sorpreso e scioccato da Kant – che, come diceva Goethe, toglie con una mano ciò che dà con l'altra – può immaginare di mettere tutte le cose in fila, a partire dal fondo, ossia dai contenuti della *Critica del giudizio*, assunta come chiave per comprendere il modo in cui i contenuti della prima critica possono essere resi compatibili con quelli della seconda: da un lato la necessità che il trascendentale teoretico impone al mondo fenomenico; dall'altro la libertà che, grazie all'imperativo categorico – principio trascendentale del fenomeno della morale – possiamo attingere quando ci consideriamo dal punto di vista noumenico e ideale. Fichte è il primo post-kantiano che ha la possibilità di immergersi nell'intera produzione kantiana, restandone, al contempo, folgorato e deluso. È il primo a comprendere che il *punctum saliens* della filosofia trascendentale kantiana è l'attività, ossia la libertà; il primo a trovarsi in possesso in un sol colpo di tutti gli strumenti per pensare la filosofia trascendentale come un "sistema della libertà", restituendo così senso compiuto al "cosiddetto" primato della ragion pratica sulla ragione teoretica. Tale primato coincide con il manifestarsi della natura umana come ragione che è, contestualmente e imprescindibilmente, anzitutto pratica e solo conseguentemente teoretica: teoretica cioè, in quanto chiamata a rispondere alle esigenze della pratica e, insieme, progressivamente capace di manifestazioni sempre più articolate e ricche della propria natura pratica, grazie alle produzioni immaginative messe in forma dalla ragione teoretica.

Questo impasto nel 1794/95 è presentato nell'articolazione delle lezioni sul *Fondamento della dottrina della scienza* in tre parti: la dottrina dei principi, la presentazione della ragione teoretica, la presentazione della

ragione pratica. Non mi soffermo sulle prime due parti: non sulla prima, perché nota a tutti e presente in ogni manuale di storia della filosofia; non sulla seconda, perché vi ho accennato sopra e perché, in ogni caso, la sua funzione più importante consiste, forse, più in ciò che non riesce a fare che in ciò che essa effettivamente fa. Fichte è, infatti, il primo a dimostrare – e non semplicemente a postulare o congetturare come avevano fatto Hume e Kant – che, restando all'interno del loro stesso impianto analitico, le strutture proprie alla ragione teoretica non possono trovare un autentico fondamento. Egli conferma così la conclusione empirica di Hume, secondo cui le categorie, come quella di causalità e la nostra stessa cieca fiducia in essa, non possono essere giustificate se si resta esclusivamente sul piano dell'analisi delle capacità conoscitive[5]. Fichte mostra però, al contempo, che l'affidabilità della causalità, così come la nostra stessa credenza nel mondo esteriore e nella coerenza delle nostre interazioni con esso, trovano il loro fondamento precisamente nel fatto di costituire l'esito teoretico di una complessa articolazione di strutture pratiche che trasformano la natura umana in una natura seconda. Tale articolazione muove dal sentimento dell'esistenza – riflesso dell'autoposizione dell'Io, percezione affettiva della nostra attività e libertà – e si sviluppa poi nella pulsione, per specificarsi ulteriormente in sentimenti, che testimoniano l'anelito a superare quella passività che essi stessi presentano alla nostra coscienza embrionale in modo tanto evidente quanto rappresentativamente inafferrabile. Da qui si sale progressivamente fino alle strutture che trovano configurazione nell'etica, la quale assume forma rappresentativa, ossia proposizionale, nelle massime della morale e nelle proposizioni del diritto. In tal modo i due piani di prima e seconda natura si saldano e si stratificano l'uno sull'altro, mostrando di essere al tempo stesso dotati di un motore affettivo e caratterizzati da una forma conoscitiva. Ne consegue che l'intero nostro sapere si configura come un

[5] E infatti Hume affermava, da un lato, che la pretesa necessità della connessione causale si fonda sulla credenza, dunque su un elemento irrazionale e razionalmente ininvestigabile, e che essa non possiede alcun fondamento metafisico certo. Ma aggiungeva anche che noi, nella nostra vita quotidiana, e forse neppure in sogno, mettiamo in dubbio il valore vitale di questa credenza; sicché essa non è come tutte le altre, non è un mero pregiudizio di cui possiamo fare a meno nella vita pratica, come della fede nel miracolo della transustanziazione. Se continuiamo ostinatamente a giocare a biliardo e a scommettere su chi sia più bravo, se continuiamo a non saltare dalla finestra, pur non essendo metafisicamente certo che ci spaccheremmo la testa, è perché insistiamo – giustamente, sebbene inspiegabilmente – nel credere che la causalità con cui connettiamo alcune nostre percezioni operi necessariamente; e ce lo confermiamo quotidianamente l'un l'altro attraverso le nostre azioni, molto più efficacemente che mediante qualsiasi teoria. Per questa ragione Kant ne presenterà, molto coerentemente, una deduzione in senso "giuridico" e non metafisico: ossia una giustificazione della legittimità delle categorie grazie all'assunzione di un punto di vista idealistico, e non una dimostrazione metafisica del loro operare reale.

plesso costantemente intrecciato di teoria e prassi: è insieme vita e sapere, e trova la propria riproduzione riflessiva nella filosofia come sapere del sapere, ovvero dottrina della scienza. Solo quest'ultima rende pienamente ragione della nostra seconda natura e del suo rapporto con la prima; e soltanto a partire da essa può orientarsi il progetto di indirizzare il divenire della natura umana verso una realizzazione della libertà consapevole, ma, nelle sue forme concrete, del tutto imprevedibile.