

Methexis

3

Methexis

Collana di studi e testi

Dipartimento di Scienze della Politica
Università degli Studi di Pisa

Comitato Scientifico

Roberto Gatti, Roberto Giannetti, Giuliano Marini, Michele Nicoletti, Claudio Palazzolo, Gianluigi Palombella, Maria Chiara Pievatolo, Armando Rigobello, Salvatore Veca, Danilo Zolo

Methexis, nel linguaggio platonico, designa il rapporto di partecipazione fra le idee e gli oggetti cui esse si applicano. Anche lo scopo del progetto *Methexis* è la partecipazione delle idee, non tanto in senso metafisico, quanto in senso politico-culturale. Le idee possono vivere solo se sono lasciate libere, così da poter essere liberamente condivise, discusse e propagate. La vita della scienza, come non può essere soggetta a censura politica, così non deve essere sottoposta a recinzioni derivanti dall'estensione della proprietà privata al mondo dello spirito. Le nuove tecnologie rendono possibile mettere in atto la distinzione fra il libro come oggetto fisico, di proprietà privata, e le idee di cui si fa veicolo, che devono essere liberamente partecipate. In questo spirito, i libri *Methexis* sono commercializzati, nella loro versione cartacea, secondo le restrizioni abituali, ma, nella loro versione digitale, sono distribuiti in rete e possono venir riprodotti per ogni uso personale e non commerciale.

Francesca Di Donato

Nei limiti della ragione

Il problema della famiglia in Kant



EDIZIONI PLUS
Università di Pisa

DI DONATO, Francesca

Nei limiti della ragione : Il problema della famiglia in Kant / Francesca Di Donato

Pisa : Edizioni PLUS, [2004]

213 p.; 25 cm. – (Methexis; 3)

ISBN 88-8492-253-4

I. Di Donato, Francesca

1. filosofia politica 2. Kant

Il presente lavoro si inserisce nell'ambito della ricerca di rilevante interesse nazionale "Democrazia, libertà e comunicazione in una prospettiva sovranazionale" e beneficia, per la pubblicazione, di un contributo a carico dei fondi di ricerca 40% concessi al Dipartimento di Scienze della politica dell'Università di Pisa.

Methexis - collana diretta da Maria Chiara Pievatolo

Questo volume fa parte delle iniziative editoriali del progetto *Methexis* ed è disponibile anche *on-line*, in formato pdf, al seguente indirizzo:
<http://bfp.sp.unipi.it/ebooks/>

© 2004 Francesca Di Donato / Edizioni PLUS

Dipartimento di Scienze della Politica

Università di Pisa

via Serafini, 3 – 56100 PISA

tel. +39 050 2212 412 fax +39 050 2212 400

E-mail: bfp@sp.unipi.it

Progetto grafico e copertina di Angelo Marocco per conto di Methexis

INDICE

Premessa	7
Avvertenza	14
I. Il diritto della società domestica nella Rechtslehre	17
1. Il diritto della società domestica	17
1.1. Il diritto personale di specie reale	18
1.2. Il diritto coniugale (<i>das Eherecht</i>)	24
1.3. Il diritto dei genitori (<i>das Elternrecht</i>)	33
1.4. Il diritto del capo di casa (<i>das Hausherrenrecht</i>)	38
2. L'Appendice di osservazioni esplicative	42
3. Caratteri innovativi e difficoltà del titolo misto	46
II. Verso una famiglia razionale	53
1. Morale e antropologia	53
2. L'assemblea domestica nella <i>Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?</i> (1784)	62
3. I principi a priori della famiglia	69
4. La comunità morale come fondamento	77
III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni	93
1. <i>I diritti della donna</i> (1792) di Mary Wollstonecraft	93
1.1. Educazione dei sessi e giustizia sociale	96
1.2. Contro la teoria di una virtù sessuata	102
1.3. La funzione politica della famiglia	112
2. Le opere di Kant della prima metà degli anni Novanta: chiesa, stato e famiglia a confronto	115
2.1. Universalismo etico e requisiti della chiesa visibile	116
2.2. La critica al governo paterno e il progetto filosofico <i>Per la pace perpetua</i>	131
3. La famiglia prepolitica di Fichte	141
3.1. I sessi sono due	142
3.2. La donna: tra natura e diritto	145

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione	153
1. I principi a priori della famiglia	153
2. Affinità e differenze tra società private e repubbliche	168
2.1. Conoscenza informata e discussione pubblica delle condizioni	170
3. Le donne e la cittadinanza politica	177
4. Il bambino <i>Weltbürger</i> nella <i>Rechtslehre</i>	185
V. Progettare la famiglia	195
1. Famiglia privata e famiglia pubblica	196
2. La natura della sessualità	202
3. Il diritto come progetto	207
Indice dei nomi	211

*A mia nonna Assuntina per l'affetto,
la saggezza e l'allegria dei suoi ottant'anni*

Premessa

Questo libro è dedicato all'analisi della teoria kantiana della famiglia formulata nella *Metafisica dei costumi*. Il diritto della società domestica della *Rechtslehre* è costruito attorno ad un argomento fondamentale. La tesi forte di Kant è che i rapporti familiari non sono meramente contrattuali perché o vi si entra senza consenso, o comportano forme di reificazione. E non sono meramente reali, perché non possono neppure essere equiparati ai rapporti che si hanno con le cose. Tralasciare il primo aspetto comporterebbe una contraddizione logica, o, al meglio, una certa confusione. I bambini, in particolare, entrano a far parte di una famiglia senza averlo chiesto; inoltre, il rapporto sessuale coinvolge aspetti intimi della vita, e tali da non poter essere equiparati ad una prestazione d'opera in generale. Tralasciare il secondo aspetto significherebbe affermare che gli esseri umani possono essere oggetto di compravendita, e mezzi per gli scopi altrui. Al contrario, secondo Kant, la materia familiare è tanto delicata da necessitare una nuova forma di acquisto, il *diritto personale di specie reale*.

Avremo modo di osservare che, all'interno di tale innovazione, sono comprese altre novità: in primo luogo, nella struttura della famiglia tradizionalmente articolata in tre momenti (il rapporto tra genitori e figli, quello tra marito e moglie, e le relazioni tra il capofamiglia e gli abitanti della casa) il matrimonio diviene il primo momento logico della società domestica, cui seguono il diritto dei genitori e il diritto del capo di casa; in secondo luogo, Kant separa concettualmente tali momenti, e cerca all'interno di ciascuno di es-

si, l'elemento primo a partire dal quale istituire una società domestica di eguali. Perché due persone decidono di sposarsi? Qual è lo scopo del matrimonio? Quali i fatti irriducibili attorno ai quali si costituisce la famiglia?

Sono domande importanti, che vengono per lo più dimenticate; o meglio, soprattutto in ambiente culturale tedesco, dapprima apertamente criticate, poi respinte. Se attraverso tale innovazione Kant si discosta dal modello giusnaturalistico elevando la famiglia a oggetto di indagine metafisica, la soluzione kantiana resta quasi senza seguito, e non viene recepita dalla critica successiva, ma anzi rigettata immediatamente per la sua immoralità.

L'interesse nei confronti del modello di Kant diviene dunque tanto maggiore in quanto tale teoria si colloca in un punto di rottura, e spinge a cercare di comprendere sia su quali fondamenti lo stesso autore l'abbia ritenuta innovativa, sia la ragione per cui è stata quasi immediatamente rifiutata e abbandonata.

Il femminismo, che negli ultimi decenni ha mostrato profondo interesse verso l'elaborazione teorica e politica dei filosofi classici sulla famiglia, ha espresso la sua distanza dalla teoria kantiana sulla base di due fondamentali argomentazioni.

In primo luogo, nell'ambiente accademico nordamericano che ha visto il moltiplicarsi dei *Companion* femministi sui classici, il pensiero di Kant è stato generalmente e comunemente assimilato e ridotto alla tradizione politica liberale *tout court* inaugurata da John Locke e Thomas Hobbes, che nella fondazione razionale dello stato relega la famiglia, per contrapposizione, allo stato di natura, allontanando da essa l'attenzione dei teorici politici. In secondo luogo, il femminismo europeo ha rivolto l'attenzione all'universalismo etico kantiano, criticandone i principî morali rigidi, astratti e con-

trapposti alle necessità particolari e ai sentimenti, in primo luogo femminili, sulla scia delle elaborazioni teoriche sull'etica della differenza sessuale di Luce Irigaray, prima, e sull'etica della cura di Carol Gilligan, poi. La critica, non sempre costruttiva, ha invece lasciato poco spazio ad un'attenta analisi della teoria kantiana della famiglia.

Nel tentativo di arricchire il dibattito e le interpretazioni sul tema, abbiamo seguito tre direzioni.

La prima ci ha portato ad analizzare i paragrafi della *Rechtslehre* sul diritto della società domestica e ad esaminare i puntuali riferimenti alla famiglia in altre opere politiche, per confrontarci, infine, con i passaggi della seconda parte della *Dottrina del diritto* (dove tali riferimenti sono, diversamente dal primo luogo, solo secondari) che chiamano in causa la famiglia.

La seconda si è proposta di delimitare l'ambito della teoria della famiglia esposta nella *Metafisica dei costumi*, ponendo le dovute distinzioni tra questo ambito e le riflessioni storiche o antropologiche dello stesso filosofo sul medesimo tema.

La terza strada, infine, ha tentato di ampliare lo sguardo sulle condizioni e sul contesto in cui il pensiero di Kant si forma, attraverso il confronto con le opere di due filosofi a Kant contemporanei.

I tre percorsi, sono, nel libro, intrecciati. Nella rilettura delle opere kantiane si è scelto infatti di privilegiare, a scapito degli altri criteri sopra dichiarati, l'ordine cronologico di composizione e di pubblicazione. Tale scelta, se ha forse il limite di costringere l'attenzione del lettore a ricostruire un percorso a volte tortuoso, ha il vantaggio di seguire attraverso i testi la ricostruzione del processo del pensiero del filosofo tedesco, che risulta alla fine del percorso, pur sempre in forma parziale, arricchita. La speranza di chi scrive è che tale

sforzo sarà ricompensato se risulterà utile tanto all'analisi della teoria kantiana, quanto al significato di tale modello nel suo contesto storico, e, al limite, nel nostro.

Gli studi femministi su Kant hanno lasciato per lo più incompiuta un'analisi accurata dei fondamenti della famiglia, la prima comunità morale definita nella tarda ed articolata *Metafisica dei costumi*¹.

Ad una tale analisi è dedicato il primo capitolo di questa ricerca. Kant sceglie di trattare le persone in modo spurio e subordina la legittimità del rapporto sessuale alla libertà e all'uguaglianza dei due soggetti coinvolti, fondandola sulla reciprocità. Tuttavia, due punti, ripresi e sviluppati nella seconda parte della *Dottrina del diritto*, devono essere sciolti e chiariti: le condizioni della deroga all'uguaglianza in favore del marito prevista dal paragrafo 26 e la difficile definizione della posizione del bambino come titolare di diritti, e pur privo della personalità.

Nel secondo capitolo sono esposte le principali critiche femministe alla deroga all'uguaglianza nei confronti delle donne proponendo, in parallelo, una lettura di altre opere antropologiche e politiche in cui Kant, pur in forma non sistematica e con cenni fugaci, nomina la società domestica e la sua organizzazione. La lettura delle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764), è accompagnata dal confronto con l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798). Il salto temporale è ridotto da un'analogia descrizione delle qualità femminili che è stata oggetto particolare degli studi e della

¹ Significativamente, Kant è molto citato, ma la sua concezione delle donne e della famiglia viene di rado contestualizzata all'interno del criticismo. Cfr. su questo il recente K. Mosser, "Kant and Feminism", in *Kant Studien* 90, 1999, pp. 322-353.

critica femminista a cui faremo un diretto riferimento. Tale confronto si rivela utile sia a ricollocare le opinioni di Kant relative alle donne e al matrimonio del suo tempo, sia a distinguere il piano della riflessione antropologica dal piano della *Rechtslehre* in cui la teoria della famiglia trova luogo. Il secondo capitolo, inoltre, amplia il confronto prendendo in esame il contesto dello scritto *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo* (1784); la lettura dell'opera, che contiene un esplicito riferimento all'assemblea domestica, contribuisce a delineare in quale misura Kant tenga in considerazione le condizioni storiche dell'istituzione familiare, che viene paragonata in quella sede ad altre istituzioni sia private sia pubbliche.

L'esposizione, nel terzo capitolo, di alcune argomentazioni della *Vindication of the Rights of Woman* di Mary Wollstonecraft, ci permette di spostare l'attenzione su un contesto geograficamente diverso (la Francia e l'Inghilterra) e sulla mutata e mutevole condizione storico politica dei primi anni Novanta. Nonostante le profonde differenze culturali tra l'anziano filosofo prussiano e la giovane intellettuale inglese, una lettura incrociata dei testi giova a mostrare alcuni elementi comuni alla filosofia illuminista e alla riflessione sui diritti delle donne e dei bambini; l'accostamento tra Kant e la Wollstonecraft riconosce nel problema politico dell'educazione dei bambini, i futuri cittadini dello stato e del mondo, un comune argomento di riflessione. Tema che, al contrario, nel pensiero femminista attuale resta marginale.

Altrettanto utile si rivela una breve esposizione del primo compendio del *Diritto naturale* di Fichte, contemporaneo alla pubblicazione della *Metafisica dei costumi*. Fichte, in particolare, prende spunto dalla lettura del progetto filosofico *Per la pace perpetua*, ai cui punti essenziali ai fini del nostro ragionamento faremo riferimento nello stesso capitolo terzo, e, pur con un

linguaggio che indica l'appartenenza ad un comune contesto culturale, presenta una teoria della famiglia assai distante da quella del maestro. La lettura di due importanti opere politiche dei primi anni Novanta che hanno al loro interno ulteriori riferimenti alle donne e alla famiglia (*Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica* (1793), e *La Religione nei limiti della semplice ragione* (1792-4)), viene collocata, in rispetto dell'ordine espositivo prescelto, tra i paragrafi dedicati ai due filosofi coevi.

È possibile dunque tentare, nel quarto capitolo, di rileggere la definizione della società domestica nella *Rechtslehre*, tenendo presenti e distinti i piani compresenti nell'esposizione kantiana; seguiamo, nel prosieguo dell'opera, i riferimenti diretti alla famiglia e ai suoi membri. Tale analisi ci permette di ricostruire ed esaminare, infine, le condizioni poste da Kant a fondamento di una famiglia giusta, e di riflettere sulla posizione della società domestica nell'architettura della *Rechtslehre* anche in vista dello scopo dell'opera, il raggiungimento della pace e della giustizia nel mondo.

In quale misura tale modello possa essere oggi utile a ripensare i fondamenti della famiglia, è una questione che deciderà il lettore. Nel capitolo conclusivo sono presentate alcune risposte del femminismo contemporaneo, e, solo accennate, le nostre.

Ringraziamenti

Questo libro è il frutto della ricerca svolta durante il corso di perfezionamento in Storia della filosofia politica, ed una rielaborazione della tesi di dottorato discussa a Pisa nel settembre 2003. Il primo ringraziamento va al professor Giuliano Marini, che ha seguito, incoraggiato e indirizzato i miei studi sin dal principio di questa ricerca. A lui va il mio pen-

Premessa

siero, e la mia immensa gratitudine. Sono inoltre grata agli altri membri del mio collegio dei docenti presso la Scuola Sant'Anna, i professori Barbara Henry, Luca Fonnesu e Anna Loretoni; al prof. Klaus Düsing per l'ospitalità offertami presso il *Philosophische Seminar* della Università di Köln nell'inverno 2000-2001; e all'Università di Berkeley (California), presso cui ho potuto approfondire, nell'estate dello stesso anno, alcuni aspetti della ricerca.

Desidero inoltre ringraziare Nadia Tozzi, per il tempo dedicato ai testi di Kant, e a me; Brunella Casalini, per le sue attente e accurate letture, gli intelligenti suggerimenti e l'amicizia; la redazione del Bollettino Telematico di Filosofia Politica, e in particolare Angelo Marocco, per aver sempre risposto agli appelli di aiuto; infine, sono grata a Maria Chiara Pievatolo, per il dialogo costante di questi anni, e per avermi trasmesso, giorno dopo giorno, la passione per questo lavoro; senza la sua guida questa ricerca non sarebbe nata, cresciuta e, in fine, non sarebbe stata compiuta.

Per finire, grazie ai miei genitori, a Paolo e a Monica, a Giulia, Michele e Martina e a tutte le persone care che hanno, in varia forma, condiviso questo progetto e la sua realizzazione; di tutte le mancanze, in conclusione, resto la sola responsabile.

Pisa, maggio 2004

Avvertenza

Una bibliografia completa della letteratura citata nel libro è disponibile all'indirizzo:

<<http://bfp.sp.unipi.it/dida/kant/bibliografia.pdf>>

Le opere di Kant sono citate sulla base dell'edizione dell'Accademia di Berlino *Kant's Gesammelte Schriften*, Berlino 1902 ss.

Sono state usate le seguenti abbreviazioni e si è fatto riferimento alle traduzioni italiane indicate:

Beobachtungen

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764) (tr. it. di L. Novati, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Bur, Milano 1989).

Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr von 1765 bis 1766: tr. it. *Notizia dell'indirizzo delle sue lezioni nel semestre invernale 1765-66*, in A. Guzzo, *Concetto e saggi di storia della filosofia*, Vallecchi, Firenze 1940.

Krankheiten

Versuch über di Krankheiten des Kopfes (1766): tr. it. a cura di L. Dottarelli, *Saggio sulle malattie della mente*, Massari editore, Viterbo 2001.

KrV

Kritik der reinen Vernunft, (1781-1787): tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice 1909-10 riv. V. Mathieu *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959.

Avvertenza

Aufklärung

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784): tr. it. a cura di F. Gonnelli, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995.

Idee

Idee zu einer allgemeiner Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784): tr. it. a cura di F. Gonnelli, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995.

WH

Was heißt: sich im Denken orientieren? (1785): tr. it. di P. Dal Santo, a cura di F. Volpi, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano 1996.

GMS

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785): tr. it. di P. Chiodi a cura di R. Assunto, *Fondazione per la metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1980.

KpV

Kritik der praktischen Vernunft, (1788): tr. it. di F. Capra, a cura di V. Mathieu *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1971.

KU

Kritik der Urteilskraft (1790): tr. it. di A. Gargiulo 1908, riv. da V. Verra *Critica del giudizio* Laterza, Roma-Bari 1989.

Religion

die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793): tr. it. a cura di G. Riconda, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Mursia, Milano 1994.

Gemeinspruch

Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis (1793): tr. it. a cura di F. Gonnelli, *Sul detto comune: questo può esser vero in teoria ma non vale per la pratica*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995.

DEaD

Das Ende aller Dinge (1794): tr. it. a cura di G. Riconda, *La fine di tutte le cose*, Mursia, Milano 1994.

ZeF

Zum ewigen Frieden (1795): tr. it. V. Cicero, *Per la pace perpetua*, Rusconi, Milano 1987.

Lügen

Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797): tr. it. a cura di F. Gonnelli, *Sopra un preteso diritto di mentire per amore degli uomini*, Laterza, Roma-Bari 1995.

MdS

die Metaphysik der Sitten (1797-98): tr. it. di G. Vidari 1910, 1916 riv. da N. Merker, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1970.

Anthropologie

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst (1798): tr. it. a cura di P. Chiodi, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, TEA, Torino 1995.

Streit

der Streit der Fakultäten (1798): tr. it. a cura di G. Riconda, *Il conflitto delle facoltà*, Mursia, Milano 1994.

Briefwechsel

Briefwechsel: tr. it. a cura di O. Meo, *Epistolario filosofico. 1761-1800*, Il melangolo, Genova 1990.

I. Il diritto della società domestica nella *Rechtslehre*

1. Il diritto della società domestica

La conclusiva *Metafisica dei costumi* ospita l'unica teoria sistemática della famiglia formulata da Kant nelle opere pubblicate durante il corso della sua vita. La legittimazione dei rapporti familiari è affrontata come problema morale che, in quanto tale, Kant tratta nella prima parte della *Metafisica dei costumi* dal punto di vista del diritto.

Compiti della *Rechtslehre* sono tanto delineare l'ampiezza possibile di quella che Kant definisce libertà esterna degli individui, quanto provvedere a definire una serie di istituzioni che forniscono una struttura giuridica necessaria alla vita morale. La trattazione del diritto della società domestica in particolare ha luogo nella prima parte della *Rechtslehre*, sul diritto privato ovvero il diritto naturale, che ha ad oggetto la fondazione dei principî a priori del diritto. La principale suddivisione del diritto naturale¹, chiarisce la "suddivisione della metafisica dei costumi", è quella tra diritto privato e diritto pubblico, ove il secondo dà, a differenza del primo, le condizioni alle quali è possibile un sistema di giustizia pubblica come garanzia del rispetto del diritto. Nel paragrafo 41, a proposito del passaggio dalla condizione naturale alla con-

¹ MdS AB 52. Cfr. anche più oltre (MdS AB 155), dove la contrapposizione tra condizione sociale e condizione giuridica è riferita in maniera esplicita alla suddivisione di Achenwall (cfr. G. Achenwall, *Iuris naturalis pars posterior complectens ius familiae ius publicum et ius gentium in usum auditorum*, Göttingen 1763, in AA XIX, pp. 325-442).

dizione giuridica in generale, Kant definisce la seconda come “quella che contiene le condizioni grazie a cui soltanto ciascuno può diventare partecipe del proprio diritto”. Con un esplicito riferimento alla società domestica in generale, Kant afferma inoltre che le società di diritto naturale sono legittime in quanto entrare in esse non è un dovere incondizionato della ragione, bensì è necessario farlo solo in vista di uno scopo determinato, ad esse precipuo². Di tale scopo dà ragione la parte della *Rechtslehre* che prenderemo in esame.

Nel diritto privato, Kant dedica le prime due sezioni del capitolo sull'acquisto alla suddivisione giuridica che tradizionalmente³ contrappone diritti reali, cioè diritti sopra un oggetto materiale, e diritti personali, obbligazioni che conferiscono il titolo ad una prestazione. A queste, Kant fa seguire una terza e conclusiva sezione, in cui il filosofo affianca al diritto reale e al diritto personale un terzo titolo, il diritto personale di specie reale, luogo della trattazione della materia familiare.

1.1. Il diritto personale di specie reale

Questo diritto è quello del possesso [*Besitz*] di un oggetto esterno *come una cosa* e dell'uso [*Gebrauch*] della stessa *come di una persona*. Il *mio* e il *tuo* secondo questo diritto costituiscono il domestico [*das häusliche*], e il rapporto in

² Cfr. MdS AB 154-6.

³ Tale distinzione si mantiene nello *Allgemeines Landsrecht für die Königlich-Preussischen Staaten*, che entra in vigore nel 1794; nel codice, il diritto di famiglia trova luogo nella seconda parte, sul diritto pubblico (come nella tradizione della scuola di Christian Wolff), assieme alla parte sulle successioni, e ai diritti soggettivi. Si confrontino R. Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione. (1791-1848)*, Bologna, Il Mulino 1988; G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, Il Mulino, Bologna 1976, in particolare alle pp. 486-506.

I. Il diritto della società domestica nella Rechtslehre

questa condizione [*Zustand*] è quello della comunità di esseri liberi [*Gemeinschaft freier Wesen*], che per la reciproca influenza (della persona dell'uno su quella dell'altro) formano, secondo il principio della libertà esterna (della causalità), una società di membri di un tutto [*Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen*] (di persone che si trovano in comunità [*in Gemeinschaft stehender Personen*]) che si chiama casa [*Hauswesen*]. Il modo in cui si acquisisce questa condizione e all'interno della stessa non avviene né per atto autoritario (*facto*), né per semplice contratto (*pacto*), ma soltanto attraverso la legge (*lege*), la quale, poichè non è un diritto su una cosa e neanche un puro e semplice diritto verso una persona, ma è contemporaneamente anche un possesso della stessa, dev'essere un diritto al disopra del diritto reale e del diritto personale, cioè il diritto dell'umanità che risiede nella nostra persona, il quale ha per conseguenza una legge naturale permissiva [*Erlaubnisgesetz*], attraverso il cui favore è possibile un tale acquisto⁴.

La prima parte e la conclusione della densa definizione del §22 mettono in luce le principali condizioni della terza e nuova forma giuridica, che consiste nel “possesso di un oggetto esterno *come una cosa* e dell'uso della stessa *come di una persona*”; nella parte centrale vengono definiti la materia e il motivo giuridico di tale acquisto⁵.

⁴ MdS, AB 105-106.

⁵ La suddivisione dell'acquisto del mio e del tuo esterno distingue tre elementi: “1) secondo la materia (oggetto), io acquisto o una cosa corporea (sostanza), o una prestazione (causalità) di un altro, o quest'altra persona stessa, cioè la condizione di questa, così da ottenere un diritto di disporne (per il commercium con la stessa). 2) secondo la forma (specie dell'acquisto), questa è o un diritto reale (*ius reale*) o un diritto personale (*ius personale*) o un diritto reale-personale (*ius realiter personale*) al possesso (quantunque non all'uso) di un'altra persona come di una cosa. 3) secondo il fondamento giuridico [*Rechtsgrund*] (*titulus*) dell'acquisto; il quale non è propriamente parte

Kant affronta la questione della legittimazione del potere nella famiglia ritenendo che la dicotomia tra la forma reale e la forma personale non sia in grado di esprimere la dualità di persona e di cosa insita nelle relazioni familiari. La distinzione tra possesso ed uso nella definizione è correlata, rispettivamente, alle definizioni di cosa e di persona. Per il titolare di un diritto reale è possibile possedere legalmente un oggetto e così usarne; nei confronti dell'oggetto non esistono restrizioni all'uso: niente nega a chi possiede legalmente una cosa di disporne liberamente fino a distruggerla. Tuttavia, diversamente deve accadere con le persone; l'uso di una persona pone una questione morale nella misura in cui, in accordo con l'imperativo categorico della *Grundlegung*, è un dovere trattare l'umanità, tanto nella propria persona quanto in quella di chiunque altro, sempre come scopo (*Zweck*) e mai soltanto come mezzo⁶. Tale condizione, in quanto scopo oggettivo, funge da condizione limitatrice suprema di tutti gli scopi soggettivi⁷ ed esprime tanto un dovere interno, quanto un dovere esterno.

Nella suddivisione dei doveri giuridici Kant riprende e reinterpreta la suddivisione romanistica: il primo dei doveri giuridici, l'onestà giuridica (*honestas iuridica*) consiste nel sostenere, nella relazioni con gli altri, il proprio valore: Kant anticipa che tale dovere verrà poi definito un'obbligazione risultante dal diritto dell'umanità nella nostra propria persona; il secondo dovere impone di non commettere ingiustizia

della suddivisione, ma comunque è un momento della specie del loro esercizio: qualcosa di esterno viene acquistato secondo l'atto di un arbitrio unilateralmente, bilateralmente o universalmente (*facto, pacto, lege*)" (MdS A 79-80 B 80).

⁶ GMS AB 67.

⁷ GMS AB 70.

contro nessuno, anche se questo dovesse comportare, al limite, il totale isolamento. Il terzo dovere comanda infine di entrare “in una società con gli altri tale che a ciascuno sia assicurato ciò che ha contro ogni altro”. Il primo è un dovere giuridico interno, il secondo è esterno, mentre il terzo contiene i secondi per sussunzione in quanto derivano, per principio, dai primi⁸.

Dal punto di vista della morale, il problema dell'uso consiste propriamente nel fatto che i rapporti familiari non comportano soltanto “un diritto verso una persona”; nell'architettura della *Rechtslehre*, la necessità del titolo misto emerge dal fatto che tali relazioni non possono ridursi a semplici rapporti consensuali, per i quali sarebbe sufficiente il diritto personale. Alla parte personale si aggiunge “un possesso di questa persona stessa”, che definisce più propriamente le relazioni nella società domestica.

Ma cosa significa possedere una persona? In primo luogo, il possesso in quanto “condizione soggettiva della possibilità d'uso in generale”, sensibile o intelligibile che sia⁹, dev'essere distinto dalla proprietà; ciò anche poiché se ciascuno ha diritto su di sé (*sui iuris*), nessuno è proprietario di sé stesso (*sui dominus*) nella misura in cui il possesso non dà la libertà di usare, cioè di disporre, di sé e degli altri. Un punto, anche questo, che appartiene al diritto dell'umanità, e non al diritto dell'uomo¹⁰.

Nella definizione in esame, l'assicurazione verso un tale diritto è espressa dal riferimento alla legge naturale permissi-

⁸ MdS A 43 B 43-44.

⁹ Cfr. MdS AB 55-56.

¹⁰ MdS A 96-97 B 97.

va (*Erlaubnisgesetz*)¹¹: tale legge non consiste propriamente in un'eccezione, che risulterebbe sensibile ai casi materiali ed alle condizioni empiriche e invaliderebbe il sistema. Essa è, al contrario, una condizione limitatrice secondo un principio, ossia un tipo di legge la cui applicazione può essere dilazionata; la procrastinazione dell'esecuzione è permessa per evitare che l'applicazione, in un momento sbagliato, risulti contraria allo scopo della legge stessa. Tuttavia, l'esecuzione della legge non può essere rinviata indefinitamente e tanto meno evitata¹²; in ciò l'*Erlaubnisgesetz* funge da garanzia e da assicurazione, ed esprime la problematicità della materia trattata.

Nella parte centrale, la definizione introduce alla materia del diritto personale di specie reale e al modo di acquisto proprio della società domestica.

L'oggetto del titolo misto consiste di una parte reale (gli enti domestici) e di una parte personale, che nella collettività domestica esprime una nuova relazione: il rapporto di comunità tra esseri liberi (*das Verhältnis der Gemeinschaft freier Wesen*). Il paragrafo 4, sulla definizione degli oggetti dell'acquisto, anticipa che la materia dell'acquisto può essere un oggetto corporeo esterno al soggetto, una prestazione, o la condizione (*Zustand*) di una persona; l'ultima materia è l'oggetto del diritto personale di specie reale. Nello stesso

¹¹ Il riferimento alla legge permissiva è presente in altri luoghi della *Metafisica dei costumi*: tra le nozioni preliminari alla metafisica dei costumi, ove Kant rifiuta la possibilità di tale legge col semplice significato di permettere ciò che è lecito ma moralmente indifferente (cfr. MdS AB 21-22), e a proposito del postulato giuridico della ragion pratica, definito una legge permissiva della ragione pratica nel senso che tale legge conferisce alla ragione un potere (cfr. MdS AB 58). Cfr. anche ZeF AB 16.

¹² ZeF AB 15.

paragrafo 4 tali oggetti vengono inoltre messi in relazione rispettivamente alle tre categorie della relazione (sostanza, causalità e *commercium*)¹³; lo *status* di appartenenza alla società domestica ricade sotto la terza categoria, della comunità secondo le leggi della libertà (*Gemeinschaft nach Freiheitgesetz*).

La comunità domestica è dunque una comunità morale, il fondamento delle cui condizioni sarà oggetto della nostra analisi nel capitolo che segue. Anche rispetto al motivo giuridico dell'acquisto viene confermata la necessità di considerare le relazioni familiari in quanto proprie di una comunità. Nel diritto privato, è proprio della società domestica che l'acquisto sia *lege*, cioè avvenga per un atto omnilaterale: è l'appartenenza alla comunità domestica che dà il *titulus*; né l'atto di un arbitrio unilaterale, né un semplice contratto sono in grado di descrivere o comprendere le relazioni familiari in modo adeguato dal punto di vista giuridico.

Nel paragrafo 23 Kant illustra il contenuto del diritto della società domestica, e introduce alle tre parti di esso, il cui oggetto non è diverso da quello della tradizione che da Ari-

¹³ MdS AB 59. Cfr. KrV: la terza categoria della relazione non è la somma delle prime due, sostanza e causalità, ma indica un atto speciale dell'intelletto e in particolare il rapporto di coordinazione e la reciproca interazione tra le parti, sia statica (*communio*) sia dinamica (*commercium*). Nella *Critica della ragion pura*, la categoria della *Gemeinschaft*, definita come "la causalità di una sostanza in vicendevole determinazione con un'altra" viene comunemente identificata con la reciprocità (KrV, B 106, tr. it. p. 114-118). Sui legami tra il diritto personale di specie reale e la filosofia trascendentale richiama l'attenzione J. Kopper, "Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht", *Kant Studien* 52 (1960), pp. 283-94. Si veda anche il più recente S. M. Shell, *The Embodiment of Reason*, Chicago University Press, Chicago 1996, in particolare pp. 133-45.

stotele in poi¹⁴ vede far parte dell'unità della casa e dell'*oikonomia* la relazione del padrone con i servi (*despotikè*), il rapporto coniugale (*gamikè*) e il rapporto paterno (*patrikè*)¹⁵. Nella formulazione kantiana, l'acquisto che ha origine dal diritto personale di specie reale ha lo stesso contenuto di cui sopra: "il *marito (Mann)* acquista una *moglie (Frau)*, la *coppia* acquista dei *figli*; la *famiglia (Familie)* acquista dei *domestici*."¹⁶

Tuttavia è opportuno sottolineare che l'ordine è diverso rispetto alla trattazione aristotelica; la relazione fondante la società domestica è il diritto coniugale, a cui è dedicata la parte più ampia della trattazione (paragrafi 24-7), cui seguono il diritto dei genitori (paragrafi 28-9) e, nell'ultimo paragrafo, il diritto del padrone di casa.

1.2. Il diritto coniugale (das Eherecht)

Il *rapporto sessuale [Geschlechtsgemeinschaft]*(*commercium sexuelle*) è l'uso reciproco, che un uomo [*Mensch*] fa degli organi sessuali e delle facoltà di un altro (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*), e può essere un uso *naturale* (attraverso cui è possibile creare un proprio simile), o un uso *contro natura*, e questo è rivolto o a una persona dello stesso sesso, o ad un animale di un'altra specie di quella umana; le quali violazioni delle leggi [*Gesetze*], vizi contro natura (*crimina carnis contra naturam*) che si dicono anche innominabili in quanto lesioni dell'umanità nella nostra propria persona, non possono essere salvati dal totale rigetto attraverso alcuna limitazione ed eccezione.

¹⁴ Per un'approfondita (per quanto discussa e discutibile) ricostruzione della formazione dei termini di parentela indoeuropei si confronti E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Libro II, Il vocabolario della parentela*, pp. 157-211, Einaudi, Torino 1976.

¹⁵ Cfr. Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari 1992, 1253 b, tr. it. p. 29.

¹⁶ Mds AB 106.

I. Il diritto della società domestica nella Rechtslehre

Il rapporto sessuale naturale è ora o quello secondo la semplice natura animale (*vaga libido, venus vulgiva, fornicatio*), o secondo la legge. – L'ultimo è il matrimonio [*Ehe*] (*matrimonium*), cioè l'unione di due persone di sesso diverso per il reciproco possesso durante tutta la vita delle loro caratteristiche sessuali [*Geschlechtseigenschaften*]. – Lo scopo di generare e di educare i figli, può sempre essere uno scopo della natura, per il quale scopo essa ha instillato l'inclinazione dei sessi l'uno verso l'altro; tuttavia, che l'essere umano [*Mensch*] che si sposa, debba [*müsse*] proporsi questo scopo, non viene richiesto ai fini della legittimità di questo suo legame [*Rechtmässigkeit*]; poiché altrimenti, una volta terminata la procreazione [*Kindererzeugung*], il matrimonio si scioglierebbe da sé. Infatti, anche alla condizione del desiderio (*Lust*) dell'uso reciproco delle loro caratteristiche sessuali, il contratto matrimoniale non è un contratto qualsiasi, bensì un contratto necessario secondo la legge dell'umanità, cioè, nel caso in cui un uomo (*Mann*) e una donna (*Weib*) vogliano l'uno con l'altro godere reciprocamente delle loro proprietà sessuali, allora devono [*müssen*] necessariamente sposarsi, e ciò è necessario secondo le leggi giuridiche [*Rechtsgesetzen*] della ragion pura¹⁷.

L'argomentazione del §24 è articolata a partire dalla definizione di *rapporto sessuale*, "l'uso reciproco degli organi e delle facoltà sessuali" di due esseri umani (*Menschen*). Il rapporto sessuale può essere naturale, se per il suo tramite è possibile creare un proprio simile, o innaturale, quando la procreazione è preclusa da un'impossibilità biologica e, in quanto tale, è un vizio contro natura universalmente riprovevole poiché lede l'umanità nella propria persona. Il rapporto sessuale naturale legale è il matrimonio.

¹⁷MdS AB 107.

Nella definizione kantiana del matrimonio il rapporto sessuale precede logicamente quello che tradizionalmente¹⁸ è lo scopo principale della famiglia, la procreazione e l'educazione dei figli.

A questo proposito, Kant si riferisce solo alla procreazione (e tace sull'educazione e la cura dei figli), affermando che, se tale può essere considerato lo scopo della natura (*Zweck der Natur*), certamente non può essere lo scopo dell'uomo che si sposa: se così fosse, prosegue infatti, una volta avvenuta la procreazione il matrimonio si scioglierebbe da sé. È interessante sottolineare questo punto perché il filosofo, pur senza soffermarvisi, tiene concettualmente distinti tre momenti: il rapporto sessuale, la procreazione e la crescita dei figli. Il matrimonio è dunque necessario secondo le leggi giuridiche della ragion pratica se un uomo e una donna vogliono godere reciprocamente delle proprie facoltà sessuali, e si configura su questa base come matrimonio civile¹⁹. Il paragrafo che segue dà ragione di questa necessità:

¹⁸ Cfr. C. Wolff, *Vernünftige Gedancken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen und insoderheit dem gemeinen Wesen zu Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes den Liebhabern der Wahrheit mitgeleitet* (1721), Frankfurt 1971, §16; G. Achenwall, *Juris naturalis pars posterior complectens ius familiae ius publicum et ius gentium in usum auditorum* (1763), in AAXIX, [pp. 325-442] §42, p. 348. In entrambe le teorie del diritto naturale lo scopo del matrimonio è crescere ed educare i figli; per tale ragione il matrimonio è indissolubile ed è vietata la poligamia. Si veda anche G. Solari, "La dottrina kantiana del matrimonio", *Rivista di filosofia* 1940, pp. 1-26.

¹⁹ Sulla discussione sul rapporto tra matrimonio religioso e matrimonio civile, può essere utile confrontare M. Albrecht (a cura di), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatschrift*, Darmstadt 1977; si veda H.G. Deggau, *Die Aporie der Rechtslehre Kants*, Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, pp. 194-5. Kant, comunque, non detta alcuna condizione

Infatti l'uso naturale che un sesso [*Geschlecht*] fa dell'organo sessuale dell'altro, è un piacere [*Genuss*], per il quale una parte si dà completamente all'altra. In questo atto un uomo [*Mensch*] fa di sé stesso una cosa, il che va contro il diritto dell'umanità nella sua propria persona. Soltanto ad un'unica condizione [*Bedingung*] ciò è possibile: che una persona, nel momento in cui viene acquisita dall'altra come se fosse una cosa, prenda a sua volta reciprocamente possesso di quella; poiché così riconquista [*gewinnt*] nuovamente sé stesso e ristabilisce la propria personalità. Tuttavia l'acquisizione di una parte del corpo di un essere umano equivale all'acquisto di tutta la persona –poiché questa è un'unità assoluta–; di conseguenza, l'abbandono e l'accettazione di un sesso per il piacere dell'altro non solo è permesso a condizione del matrimonio, ma è possibile solo a quella condizione. Ma che questo *diritto personale* sia anche allo stesso tempo *di specie reale* si fonda su ciò, che, nel caso in cui uno dei due coniugi fugga, o si sia dato in possesso a un altro, l'altro ha il diritto di ricondurlo, in ogni momento e immancabilmente, proprio come una cosa, in suo potere [*Gewalt*]²⁰.

Kant descrive in termini precisi il processo di reificazione (*Verdingung*), che è tale in quanto una persona si abbandona completamente, seppure per il proprio piacere, ad un'altra e ne diviene *in toto* dipendente; per tale ragione, la reificazione deve poter essere evitata, e lo è a due condizioni.

Il filosofo afferma che nell'atto del piacere (*Genuss*) per il quale una delle due parti si abbandona all'altra, l'uomo riduce se stesso a una cosa, il che è contrario al diritto dell'umanità nella propria persona. Tale diritto infatti impedisce di consi-

per la separazione legale, la quale potrebbe essere contemplata anche nel caso dell'indissolubilità.

²⁰ MdS AB 108.

derarsi come un mezzo, ma impone di essere per sé stessi, allo stesso tempo, anche uno scopo; ciò è reso possibile alla sola condizione che, mentre una delle due persone si abbandona completamente all'altra e in ciò si mette a sua disposizione proprio come se fosse una cosa, questa a sua volta prenda completamente l'altra persona, la quale contemporaneamente vive lo stesso processo di perdita e, assieme, di acquisizione della propria personalità. In altre parole, è possibile che la reificazione sia morale solo a patto che sia contemporanea e reciproca.

Tuttavia questa prima condizione non è sufficiente a garantire la moralità dell'atto sessuale: se le persone sono considerate utilizzabili, allora sono delle cose, e in tal caso la reciprocità non sana l'immoralità dell'uso strumentale di una persona. Anche quando la reciprocità dell'acquisto fa sì che ciascuno ritrovi la propria personalità come capacità acquisitiva, tale capacità acquisitiva si riduce alla possibilità di far propria un'altra persona come una cosa, cioè di commettere ingiustizia. Così, come nel primo caso, il fatto di potersi fare reciprocamente ingiustizia non sana l'iniquità. La reciprocità del possesso della persona come di un bene non pare veramente differente, in linea di principio, dalla unilateralità del possesso; e a proposito di persone, si potrebbe obiettare che, se il possesso è reciproco, si tratta semplicemente di schiavitù bilaterale. Tale può sembrare il senso che Kant ha dato alla sua innovazione, se si interpreta come parte reale del titolo misto l'autorizzazione a ricondurre in potere dell'altro il coniuge che fugge. In questo senso il coniuge ripreso con la

forza (*Gewalt*) sarebbe come un oggetto²¹. Ma se questa fosse la soluzione, a cosa servirebbe il titolo misto, visto che le relazioni tra i coniugi si ridurrebbero, di fatto, a semplici diritti reali?

Infatti a ben guardare la questione è posta in altro modo: in primo luogo Kant afferma che la reificazione consiste nel rapporto sessuale, è cioè ad esso strutturale. In seconda istanza, aggiunge che solo se l'abbandono della personalità è reciproco e sullo stesso piano, è ammissibile. Tuttavia la reciprocità è una condizione necessaria, ma non sufficiente.

La condizione sufficiente a risolvere il problema morale è che il rapporto sessuale avvenga nel matrimonio. Infatti, solo fornendo garanzie ai soggetti coinvolti è possibile l'uguaglianza nella coppia: derivando dall'obbligo di non formare una unione sessuale altrimenti che per mezzo del matrimonio, la società domestica nasce come una comunità civile che, in quanto istituzione socialmente necessaria, riconosce all'uomo e alla donna la soggettività giuridica (dunque morale), poiché è in grado di compensare reciproche mancanze. I coniugi nella comunità coniugale sono sia mezzi, sia scopi, e si trovano in un rapporto di uguaglianza, definita nella prima parte del paragrafo che segue:

Per gli stessi motivi il legame tra coniugi è un rapporto di uguaglianza di possesso [*Gleichheit des Besitzes*], tanto delle persone che si posseggono l'un l'altra reciprocamente (di conseguenza soltanto nella monogamia, poiché in una poligamia la persona, che si dà a un altro, acquisisce soltanto una parte [Teil] dell'altro, al quale questa persona si abbandona completamente, facendosi

²¹ Per una tale lettura del diritto personale di specie reale, si confronti H.G. Deggau, *Die Aporie der Rechtslehre Kants*, cit., in particolare p. 177. Si veda anche C. Pateman, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997 pp. 220 e ss.

quindi soltanto cosa), quanto dei doni della sorte [*Glücks-güter*], quantunque essi abbiano la facoltà, benché solo attraverso un particolare contratto, di rinunciare all'uso di una parte dei doni stessi²².

Tra i coniugi il rapporto è di uguaglianza in primo luogo relativamente al possesso sessuale, che è fondato sulla reciprocità; la poligamia è vietata, perché in essa la condizione della reciprocità non è rispettata, poiché, mentre una persona si abbandona completamente e soltanto all'altra, l'altra si divide anche con altre persone, e dunque il matrimonio perde la funzione di riequilibrio tra le parti. In secondo luogo l'uguaglianza riguarda i beni materiali della coppia, e può essere violata dai coniugi soltanto attraverso uno specifico contratto.

Sulla base di ciò, nella parte della definizione che segue, Kant deduce i casi di rapporto sessuale che, secondo le leggi del diritto naturale, non sono veri matrimoni; questi sono il concubinato e il matrimonio morganatico, ovvero l'unione tra due persone di rango diverso (e in particolare, tra un uomo nobile e una donna non nobile).

Come colui che ha concluso un contratto per la "reificazione (*Verdingung*) di una persona per il piacere di una sola volta (*pactum fornicationis*)" non potrebbe essere ostacolato di diritto – nel caso in cui poi cambiasse idea-, dal volere mantenere la promessa, così il concubinato è un *pactum turpe* poiché diventerebbe un contratto di reificazione (*locatio-conductio*), in cui da un lato è possibile esercitare un potere, e d'altro canto ciascuna delle due persone che hanno preso parte al contratto potrebbe annullarlo (*aufheben*) a suo piacere, senza che l'altra possa fare ricorso fondatamente contro la lesione del suo diritto; allo stesso modo, l'ineguaglianza è

²² MdS AB 109.

strutturale nel caso del matrimonio morganatico, poiché esiste una disuguaglianza sociale (*Ungleichheit des Ständes*) tra le parti, tale che sarebbe molto facile per chi è più potente abusare dell'altro. Il motivo dell'illegalità di tali falsi matrimoni consiste dunque nel fatto che questi non sono sufficienti in alcun modo a sanare un'ineguaglianza che è strutturale e costitutiva dei rapporti in oggetto²³.

In conclusione del paragrafo, Kant torna alla questione dell'uguaglianza tra i coniugi, e ne considera un caso particolare:

Se perciò la domanda è: se venga anche contraddetta l'uguaglianza dei coniugi in quanto tale quando la legge [*das Gesetz*] dice dell'uomo in rapporto alla donna: egli deve essere il tuo signore [*Herr*] (egli la parte che comanda, essa quella che ubbidisce), questo non può essere visto in contraddizione con l'uguaglianza naturale di una coppia, se questo potere [*Herrschaft*] è fondato solo sulla naturale superiorità delle capacità dell'uomo su quelle della donna nell'ambito dell'interesse comune della casa [*Hauswesen*], e il diritto al comando è fondato su ciò, il quale perciò stesso può essere derivato dal dovere [*Pflicht*] dell'unità e uguaglianza in considerazione dello scopo [*Zweck*]"²⁴.

Il riferimento alla legge sembra lasciare i rapporti tra i coniugi allo stato di natura e agli imperativi ipotetici, in virtù di

²³ È opportuno osservare che, secondo quanto affermato a proposito del concubinato e del matrimonio morganatico, anche tra adulti consenzienti il rapporto sessuale implica una conoscenza profonda e dettagliata della vita, dei caratteri e dei desideri di un altro che può essere soggettivamente manipolativa, perché fa dipendere i desideri altrui dai propri, o oggettivamente paternalistica, che fa dei propri fini i fini dell'altro. In quanto tale, ogni rapporto sessuale è reificante (cfr. O. O'Neill, "Between Consenting Adults", in *Philosophy and Public Affairs* 14, 3, 1985, pp. 252-77).

²⁴ MdS AB 110.

una “naturale superiorità” delle capacità dell’uomo nel procurare l’interesse comune della famiglia; tale è l’interpretazione di buona parte della letteratura femminista, che mette in relazione la deroga all’uguaglianza del §26 sia con il § 46 della stessa *Rechtslehre*²⁵, in cui Kant sembra escludere le donne dalla cittadinanza politica, sia con la visione delle donne espressa da Kant nell’*Antropologia da un punto di vista pragmatico*, pubblicata quasi contemporaneamente alla *Metafisica dei costumi*²⁶.

Tuttavia, a ben guardare, Kant condiziona la legge (*Gesetz*) al diritto (*Recht*), poiché la legge è ammessa solo nel caso specifico in cui l’uomo abbia tale superiorità. Ma qual è il piano della legge, e quale il piano del diritto? Il testo non dà una risposta diretta, tuttavia indagheremo su tale questione, tutt’altro che secondaria, a partire dal secondo capitolo; l’ultimo paragrafo del diritto coniugale torna invece allo scopo del matrimonio, e al suo compimento:

Il contratto matrimoniale è compiuto solo attraverso il coito (*copula carnalis*). Un contratto tra due persone di ambo i sessi, stipulato con il proponimento segreto, o di astenersi dalla comunione carnale, o con la consapevolezza di una parte o di entrambe di incapacità a ciò, è un contratto simulato e non costituisce nessun matrimonio; può essere anche sciolto a piacimento di una

²⁵ Si vedano in particolare H. Schröder, *Kant’s Patriarchal Order*, in R.M. Schott (a cura di), *Feminist Interpretations of Kant*, cit., pp. 275-296; C. Pateman, *Il contratto sessuale*, cit., pp. 220-24.

²⁶ Si confrontino C. Roldán, *El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo ético a la luz de sus concepciones antropológicas* in R. R. Aramayo, J. Muguerza, A. Valdecandos (a cura di), *El individuo y la storia*, Ediciones Paidós, Barcelona 1995, pp. 171-186); C. Roldán, *Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas* in Aramayo R., Oncina F. (a cura di), *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Editorial Comares, Granada 1999, pp. 43-68.

I. Il diritto della società domestica nella Rechtslehre

delle due parti. Ma se l'incapacità sopravviene soltanto in seguito, allora quel diritto, per questo caso innocente, non può rimetterci. L'acquisto di una moglie o di un marito non avviene dunque né *facto* (col coito) senza precedente contratto, né *pacto* (tramite il semplice contratto coniugale, senza successivo coito), bensì soltanto *lege*: ovvero come conseguenza giuridica dell'obbligo di non prendere parte ad un rapporto sessuale in modo diverso da quello che mette insieme il reciproco possesso delle persone, come si ottiene soltanto attraverso l'uso ugualmente reciproco delle proprie facoltà sessuali²⁷.

1.3. Il diritto dei genitori (das Elternrecht)

Il paragrafo 28 definisce dapprincipio il dovere dei genitori, che viene posto in quanto possibile conseguenza dell'atto sessuale. Lo *Elternrecht* deriva dalla procreazione, che innesca una concatenazione di doveri e di diritti, primo fra tutti il diritto dei figli.

Allo stesso modo in cui dal dovere dell'uomo verso sé stesso, cioè verso l'umanità nella sua propria persona deriva per entrambi i sessi un diritto (*ius personale*) di fare reciprocamente acquisto l'uno dell'altro in quanto persone, in modo reale attraverso il matrimonio: così segue, dalla procreazione [*Zeugung*] in questa comunità, un dovere di mantenimento e di cura [*Versorgung*] riguardo alla loro generazione, i figli cioè, in quanto persone, hanno con ciò un diritto originario (non ereditato) alla cura da parte dei genitori, finché non siano capaci di mantenersi da sé; e precisamente ciò avviene per legge, cioè senza che a ciò sia necessario un particolare atto giuridico²⁸.

²⁷ MdS AB 110-111.

²⁸ MdS AB 111.

I figli sono definiti un prodotto della comunità, e su tale base nascono solo con un diritto originario e innato alle cure dei genitori, la cui posizione e funzione è indistinta sia riguardo al momento della procreazione²⁹, sia a quello del mantenimento e, in generale, della direzione e della formazione del minore³⁰. I figli, inoltre, sono definiti persone, no-

²⁹ Tale aspetto è particolarmente significativo; considerando la procreazione non come atto naturale, ma come fatto che ricade sotto le leggi della libertà, Kant non si pone la questione se la madre debba essere in prima istanza la proprietaria del figlio. Tali invece sono i termini della questione posta da Hobbes a fondamento della famiglia, ove afferma che se nello stato di natura la madre è la prima proprietaria del figlio perché lo produce materialmente, nella società civile i figli sono del padre poiché “se la società di maschio e femmina diviene un’unione, così che l’uno sia sottoposto al potere dell’altro, i figli sono di chi ha il potere” (T. Hobbes, *De Cive*, Editori Riuniti, Roma 1999, pp. 159-61).

³⁰ Già Locke nel *Secondo trattato sul governo* preferisce l’aggettivo “parentale” a “paterno” per indicare il potere dei genitori, e distinguerlo dal potere oggetto della critica al *Patriarcha*: “Potrà essere tacciato di critica fuori luogo in un discorso come questo il fatto di eccipire su parole e termini ormai comunemente accettati. Tuttavia, non è forse inopportuno proporre di nuovi, quando i vecchi possono indurre gli uomini in errore, come è probabilmente il caso del termine “potere paterno”, che sembra attribuire il potere dei genitori sui figli interamente al padre, come se la madre non ne partecipasse affatto, mentre se si ascolta la ragione o la rivelazione si comprende che vi ha pari titolo. Questo è già un motivo per chiedersi se non sarebbe più opportuno parlare di “potere parentale”” (J. Locke, *Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 40-41). Kant invece non sembra prestare attenzione al termine in questo contesto, ma non definisce quello dei genitori un potere, bensì un dovere (e un diritto), che chiama paterno intendendo con esso quello congiunto dei genitori. Vale inoltre la pena sottolineare, come fa la Okin, che sebbene i diritti naturali degli individui rendano illegittimo l’assolutismo nell’ambito politico, nell’ipotesi lockeana è la natura a legittimare la subordinazione delle donne agli uomini nella famiglia (cfr. S.M. Okin,

nostante non siano, fino all'indipendenza, suscettibili d'imputazione. Come ciò sia reso possibile è oggetto del seguito del paragrafo:

Infatti poiché quello che è stato generato è una persona, e poiché è impossibile farsi un concetto della generazione, mediante un'operazione fisica, di una creatura dotata di libertà: allora da un punto di vista pratico è assolutamente giusta e necessaria l'idea di considerare l'atto della procreazione come quello attraverso cui una persona sia stata messa al mondo senza il suo consenso, e che vi sia stata portata in modo arbitrario; per il quale atto i genitori hanno l'obbligo di rendere, per quanto sta nelle loro forze [*Kräfte*], questa persona contenta [*zufrieden*] del suo stato. –Essi non possono distruggere il loro figlio come una cosa fatta da loro [*Gemächesel*] (perché questa non potrebbe essere una creatura dotata di libertà) e come loro proprietà [*Eigentum*], o anche abbandonarlo al suo destino, perché questo non è semplicemente un essere del mondo [*Weltwesen*], bensì anche un cittadino del mondo [*Weltbürger*] portato nel mondo in una condizione, la quale ora non può essere loro indifferente anche secondo i concetti del diritto³¹.

Kant esclude che il bambino, come persona libera, possa essere pensato legalmente a partire da una relazione naturale.

Women in Western Political Thought, cit., pp. 199-201). È utile infine osservare che il dovere dei genitori all'educazione e al mantenimento dei figli non è condizionato neppure da un'eventuale perdita della personalità; il paragrafo 30 infatti considera il caso particolare dei figli nati da qualcuno che, in seguito ad aver commesso un crimine, abbia perso la propria personalità giuridica; essi, conferma, sono comunque liberi, e vantano sul genitore (che, se ne è in grado, vi è comunque tenuto) un diritto ad essere educati, mantenuti e cresciuti; nel caso in cui il genitore non possa provvedere al suo dovere, questi non perde la propria obbligazione, ma la trasferisce al proprio possessore (MdS AB 118).

³¹ MdS AB 111-112.

Il diritto non deriva da una relazione meccanica e causale, poiché “è impossibile farsi un concetto della produzione di un essere dotato di libertà per mezzo di una operazione fisica”³². In nota Kant approfondisce la questione, la quale, afferma, non può essere irrilevante per quel filosofo che affronta la dottrina del diritto e che si spinge sino ai primi elementi della filosofia trascendentale, poiché nel concetto di creazione di esseri liberi esiste una contraddizione in termini: se Dio ha creato gli uomini, tale azione non può che precludere ogni azione successiva, che in quanto tale non sarebbe affatto libera. Tuttavia è possibile vedere tale creazione come non contraddittoria pensando la categoria della causalità senza il tempo.

Da un punto di vista pratico, la questione si risolve nel riconoscere che il bambino viene messo al mondo senza il suo consenso e in virtù di ciò ha solo diritti. Egli è un cittadino del mondo che, in quanto tale, non può essere considerato né come una proprietà, né come una cosa, in ragione del suo diritto innato alla libertà; compito dei genitori è renderlo soddisfatto di essere al mondo. Kant non considera questo un dovere etico, nella misura in cui conferisce ai figli un diritto, non alla felicità, ma alla soddisfazione. È un punto che merita un approfondimento in considerazione del fatto che, poco oltre, Kant precisa infatti che la gratitudine del figlio, se è auspicabile, è tuttavia un dovere di virtù, che non può essere oggetto della dottrina del diritto.

Il paragrafo prosegue affermando che i genitori hanno pertanto il diritto di dirigere (letteralmente, manipolare [*hanthaben*]) e formare il figlio fintanto che questi non sia in grado di usare autonomamente tanto il suo corpo quanto la sua

³² MdS AB 112.

intelligenza (*Verständnis*), e di educarlo sia dal punto di vista pragmatico, in modo tale che possa essere in grado di mantenersi e di procurarsi da vivere indipendentemente, sia dal punto di vista morale. A tale proposito il paragrafo 29 non fornisce alcuna precisazione di cosa ciò significhi, ma si limita ad aggiungere che “altrimenti la responsabilità della sua depravazione ricadrebbe sui genitori”³³.

Dal momento in cui il figlio diviene autonomo, i genitori rinunciano tanto al loro diritto paterno (*väterlich*) di decidere per lui, quanto ad ogni rivendicazione di una ricompensa per le loro cure e fatiche precedenti; infine, a conclusione il paragrafo ribadisce per questa seconda materia la necessità del titolo misto.

Da questa personalità dei primi [dei figli] segue ora anche che i figli non possono mai essere considerati proprietà dei genitori, ma certamente appartengono al mio e al tuo di questi (perché questi sono come cose nel possesso dei genitori, e possono essere ricondotti da ogni altro possesso in questo, anche contro la loro volontà), così il diritto dei primi [i figli] non può essere un semplice diritto di natura reale, dunque non inalienabile (*ius personalissimum*), ma neanche un semplice diritto personale, bensì un diritto personale di *specie reale*³⁴.

Il rapporto dei genitori con il minore richiama nuovamente la necessità del diritto personale di specie reale, che, in questo caso, ha una struttura asimmetrica; lo squilibrio deriva tuttavia dalla condizione di minorità del bambino, che viene nel tempo a mancare. La collocazione del bambino nel sistema del diritto, nonostante non ci si possa fare alcun concetto di esso come essere ragionevole, non trova impe-

³³ MdS AB 114.

³⁴ *Ibidem*.

dimento grazie alla definizione di questo come persona, che pur con i limiti derivanti dalle incapacità dovute ad una condizione superabile col tempo, nasce cittadino del mondo (*Weltbürger*). La necessità del titolo misto, come nel diritto coniugale, ha origine dal bisogno di proteggere il più debole; il bambino, che nasce senza averlo chiesto, è totalmente dipendente dagli altri per la propria sopravvivenza, al punto da poter essere ripreso come se fosse un oggetto:

A questo proposito è dunque evidente che il titolo di un diritto personale di specie reale debba necessariamente aggiungersi nella dottrina del diritto ancora al di sopra del diritto reale e del diritto personale; quella suddivisione valida fino ad oggi non è stata dunque completa, perché se si parla del diritto dei genitori sui figli come su un pezzo della loro casa, quelli non possono semplicemente richiamarsi all'obbligo dei figli di ritornare indietro, quando siano fuggiti, ma hanno anche il diritto di riprenderli e di impadronirsi di loro come cose (come degli animali domestici fuggiti)³⁵.

Se il figlio è libero, e può essere ripreso come si fa con un animale domestico che scappa, è necessaria un'assicurazione nei confronti del suo diritto; si noti che il bambino è tale in quanto è in una età in cui non è ancora in grado di essere autonomo, viceversa è ancora bisognoso delle cure degli adulti, sotto il cui possesso si trova. Kant chiarisce che di tale necessità si tratti, tanto che, afferma, senza il nuovo titolo la precedente suddivisione non poteva dirsi completa.

1.4. Il diritto del capo di casa (das Hausherrenrecht)

Il legame tra genitori e figli ha un termine; legato al processo formativo del figlio, finisce con esso anche dal punto

³⁵ *Ibidem.*

di vista giuridico. L'essere bambino decade con la maggiore età, e la determinazione di questo momento ricade sotto il titolo del diritto del capo di casa. Il paragrafo 30 definisce tale passaggio:

I figli della casa, che con i genitori hanno costituito una famiglia [*Familie*], diventano maggiorenni (*maioresnes*), cioè signori di sé stessi [*ihre eigene Herren*] (*sui iuris*) anche senza un contratto che disdica la loro precedente dipendenza, col semplice raggiungimento delle capacità del proprio sostentamento (così come avviene in parte come naturale maggiore età secondo il corso generale della natura, in parte secondo le loro particolari caratteristiche naturali), e acquistano questo diritto senza alcun atto giuridico particolare, quindi semplicemente secondo la legge (*lege*) – non devono niente ai genitori per la loro educazione, così come questi ultimi a loro volta si liberano proprio nello stesso modo del loro obbligo nei confronti di quelli, di conseguenza entrambi conquistano la loro libertà o la riconquistano – ma la società domestica, che era necessaria secondo la legge, d'ora in poi si scioglie³⁶.

Il termine famiglia compare qui per la prima volta, ad indicare il rapporto di comunità tra genitori e figli. La condizione della maggiore età viene raggiunta dal minore senza alcun contratto, ma *lege*, non appena il figlio è autonomo, e ciò avviene sia sulla base della naturale maggiore età, vale a dire secondo un criterio generalmente valido, sia in relazione alle particolari qualità della persona: non viene dunque definita un'età precisa, ma la maturità è dipendente anche da una componente soggettiva. Come l'età, anche il sesso del minore non è definito in alcun modo.

³⁶ MdS AB 115.

Dal momento in cui i figli non sono più minori, entrambe le parti sono liberate da ogni obbligazione e responsabilità, sia per il passato, sia per il futuro.

Entrambe le parti possono ora veramente conservare proprio la stessa casa, ma in un'altra forma di impegno, cioè in quanto associazione del padrone di casa con la servitù (i servi e le serve), dunque proprio questa società domestica, ma ora come società del capo di casa [*hau-sherrliche*] (*societas herilis*), attraverso un contratto secondo il quale il primo con i figli diventati maggiorenni, o, se la famiglia non ha figli, con altre persone libere (la comunità domestica [*Hausgenossenschaft*]³⁷) istituiscono una società domestica, che sarebbe una società ineguale (di colui che comanda, o del potere e di coloro che ubbidiscono, cioè della servitù (*imperantis et subiecti domestici*))³⁸.

È possibile che le parti ricostituiscano tramite contratto tale società, che diviene la “società del capo di casa”, o, se i coniugi stipulano un contratto con persone libere ed esterne alla famiglia, una comunità domestica (*Hausgenossenschaft*) fondata sulla mutua solidarietà dei suoi membri. Si pone qui, nuovamente, la necessità del diritto personale di specie reale, trattandosi di relazioni strutturalmente ineguali. Kant deve di nuovo risolvere un problema di ineguaglianza fondante, che è più complesso dei precedenti, in quanto non sembra, neppure dalla sua definizione, necessario quanto gli altri.

³⁷ Il termine *Genossenschaft*, da *Genossen*, significa, letteralmente, cooperativa. Il Grimm indica con *Genossenschaft*, una comunità di mutua solidarietà, anche spirituale. Con *Hausgenosse* si intende “Mitbewohner desselben Hauses” (Goethe), contrapposto al proprietario di casa. J.L. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 1854. *Hausgenossenschaft* compare anche in *Religion* (Rel B 144 A 136; cfr. capitolo terzo, paragrafo secondo).

³⁸ MdS AB 115.

La servitù fa parte ora del patrimonio del padrone e precisamente, per quel che riguarda la forma (lo stato patrimoniale) proprio come secondo un diritto reale; infatti il padrone può ricondurre la servitù, se essa fugge, in suo potere con un atto di arbitrio unilaterale; per quel che riguarda la materia però, cioè quale uso egli possa fare di questa sua cooperativa domestica, egli non può comportarsi come un padrone della stessa (*dominus servi*): poiché egli l'ha portata in suo potere soltanto attraverso contratto; un contratto però, con il quale una parte rinuncia a tutta la sua libertà a vantaggio dell'altra, quindi cessa di essere una persona, di conseguenza non ha neanche l'obbligo di rispettare un contratto, bensì riconosce solo il potere, contraddice se stesso, cioè è nullo e non valido. (Qui non si parla del diritto di proprietà nei confronti di chi abbia perduto la sua personalità a causa di un crimine.)³⁹.

La soluzione che Kant sembra trovare è, come in precedenza, di diritto: il domestico non potrebbe mai concludere un contratto in cui rinunci alla propria personalità, poiché ogni azione successiva a tale contratto non avrebbe alcun valore, essendo compiuta appunto da un essere senza personalità. Per tale ragione prosegue affermando che tale contratto, non può trasformare l'uso (*Gebrauch*) dei domestici in abuso (*Verbrauch*).

A garanzia di ciò pone una serie di condizioni particolari; la prima di esse è che entrambe le parti coinvolte nel contratto possano giudicare in merito al comportamento del capo di casa⁴⁰. In secondo luogo, il contratto deve poter essere re-

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Sulla correttezza del trattamento riservato ai domestici, infatti, precisa che “il giudizio non spetta semplicemente al capo di casa, bensì anche ai domestici (che dunque non possono mai essere servi della gleba [*Leibeigenschaft*])” (MdS AB 118).

scindibile dalle parti, e dunque non può essere concluso per tutta la vita; a questo proposito, nella prima edizione dell'opera Kant aveva ritenuto sufficiente tale condizione, ammettendo la possibilità di concludere il contratto anche per un tempo indeterminato; tuttavia, la seconda edizione aggiunge un ulteriore limite, ove tale contratto è possibile “al massimo solo per un tempo determinato”⁴¹. Il domestico presta un lavoro di cura retribuito e vive all'interno della famiglia cui appartiene, e ciò contraddistingue la sua posizione dalla semplice condizione del lavoratore dipendente.

La necessità del titolo misto trova infine conferma anche nel terzo caso, poiché se il capo di casa è autorizzato a riprendere il domestico fuggito prima ancora che sia possibile verificare le ragioni di tale fuga e l'eventuale fondamento del diritto del fuggiasco, la condizione della servitù nella comunità domestica ha bisogno di particolari garanzie, a tutela delle quali i diritti reali e i diritti personali non sono sufficienti.

2. L'Appendice di osservazioni esplicative

Nella seconda edizione dell'opera pubblicata nel novembre del 1797 Kant aggiunge a conclusione della *Rechtslehre* un'appendice “di osservazioni esplicative riguardo ai principî a fondamento della dottrina del diritto”⁴², alla cui necessità faceva cenno in due lettere scritte a breve distanza l'una dall'altra nel '97 rispettivamente a Christian G. Schütz e a Joseph H. Trieftrunk⁴³.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² MdS B 159.

⁴³ Nelle due lettere, datate rispettivamente 10 luglio e ottobre 1797, Kant sottolinea la necessità di aggiungere un'appendice a titolo di chiarimento del

La materia della prima lettera è particolarmente interessante poiché in essa il filosofo anticipa e assieme chiarisce la questione a fondamento della sua innovazione, in risposta ad alcune osservazioni che Schütz gli aveva, pur indirettamente, rivolto⁴⁴. Kant comprende i termini dell'obiezione mossagli dall'amico, che non può persuadersi della moralità di un rapporto definito da Kant come "l'uso reciproco delle facoltà sessuali"; Schütz sostiene che la formulazione kantiana riduce il matrimonio a *mutuum adiutorium*⁴⁵, e che il rapporto coniugale esprime invece una molteplicità di aspetti che eccedono la definizione della *Rechtslehre*, primo tra tutti la procreazione. Schütz afferma anche, implicitamente, che il fine principale del matrimonio è, conformemente alla dottrina della chiesa, la *procreatio atque educatio prolis*: solo così il matrimonio può essere una relazione morale.

Kant tuttavia non risponde all'affermazione implicita poiché questa, in quanto tale, non è in grado di risolvere il problema morale insito nella realtà dell'atto sessuale, della quale il *mutuum adiutorium* è solo una conseguenza; "le potrebbe venire il sospetto, scrive, che io abbia assunto come permes-

concetto di diritto personale di specie reale (cfr. XII, pp. 181-83; XIII, pp. 463-4). Al principio della stessa appendice è esplicitata la necessità di una risposta alle diverse critiche, prime tra tutte quelle dell'anonimo recensore (il Bouterwerk) che aveva definito il diritto personale di specie reale un "nuovo fenomeno del cielo giuridico" (AA XII, p. 499). Cfr. H.G. Deggau, *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, cit., p. 127.

⁴⁴ Schütz aveva esposto le sue obiezioni a Johann Schultz, il quale pare avesse fatto leggere la lettera a Kant stesso, che risponde direttamente all'interessato; cfr. I. Kant, *Epistolario filosofico*, tr. it. p. 365, nota n. 1.

⁴⁵ Secondo la dottrina della chiesa scopo primario del matrimonio è la *procreatio atque educatio prolis*, cui seguono solo in via secondaria il *mutuum adiutorium* e il *remedium concupiscentiae*; cfr. *Epistolario filosofico*, tr. it. p. 366, e in particolare la nota n. 5 della traduzione italiana.

so, in forza di una petizione di principio, ciò la cui possibilità era ancora in questione”; la questione, al contrario, è proprio se e in forza di cosa sia possibile la consumazione coniugale.

Nell’*Appendice* alla seconda edizione, Kant sceglie come filo conduttore dell’esposizione una recensione dell’opera apparsa nel febbraio dello stesso anno; il primo punto è dedicato alla “preparazione logica di un nuovo concetto del diritto”, il diritto personale di specie reale⁴⁶.

Qui si precisa che senza una topica completa che indichi, per ogni concetto, il luogo appropriato in cui dev’essere collocato, tutta la scienza del diritto non sarebbe un’opera sistematica d’insieme, ma il semplice frutto dell’aggregato fortuito di norme⁴⁷. Ciò non pregiudica la possibilità, se tale concetto risultasse in avvenire superfluo o fuori luogo, di rimuoverlo o di mutarne la collocazione. Tuttavia, se tradizionalmente, ovvero fino a quel momento, si è ritenuto che la partizione in diritti reali e in diritti personali fosse completa, è necessaria un’ulteriore suddivisione che ha senso da una prospettiva metafisica, e che sostituisce alla opposizione dicotomica tra diritti reali e diritti personali una “tetratomia”, la quale fa emergere due nuove combinazioni tra la parte reale e la parte personale.

La prima, *il diritto reale di specie personale*, non ha senso poiché consisterebbe nel diritto di una cosa sopra una persona, che è impossibile. Al contrario, da un punto di vista metafisico si può e si deve considerare *il diritto personale di specie reale*,

⁴⁶ Nella citata appendice Kant, ironizzando sulla definizione del suo censore, si interroga sul futuro seguito della sua innovazione: se questa possa essere considerata una stella fissa, la cui posizione resta inalterata nel tempo, o una semplice stella filante, luminosa e intensa ma destinata a sparire, per forse ricomparire un giorno (MdS B 163).

⁴⁷ Cfr. MdS B 162.

cioè la possibilità di “trattare le persone similmente alle cose, certamente non in tutto, ma comunque di *possederle* e sotto parecchi rapporti comportarsi con loro come con delle cose”⁴⁸.

In due note precisa infine un paio di aspetti già espliciti nella trattazione del diritto sulla società domestica, che è opportuno ricordare. In primo luogo la particolarità del rapporto tra i coniugi, ove non è possibile trattare come analoghe le affermazioni “mio padre” e “mia moglie”, perché la seconda implica un possesso fisico assente nella prima⁴⁹. In secondo luogo, riguardo al diritto dei genitori Kant sottolinea lo spostamento dal significato autoritario del potere al piano del dovere, ove si sofferma sulla differenza tra l'antico e tradizionale modo di scrivere, *Aelteren*, e il più appropriato, *Eltern*: i genitori sono tali in quanto mettono al mondo il bambino, e non perché *seniores*; il loro dovere e il sistema di diritti che ne segue sono cioè diretti all'unico scopo di crescere il figlio fino a che questi non sia autonomo⁵⁰.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Si può parlare dunque di vero e proprio cannibalismo, sia a causa delle gravidanze e dei parti, spesso mortali per la donna, sia per estenuazione dell'uomo (MdS B165); nella citata lettera a Schütz si esprime in forma analogica, affermando che “per contagio, per sfinimento e per fecondazione (che può essere collegata ad un parto mortale) l'una o l'altra parte possono logorarsi (consumarsi), e l'appetito di un cannibale è diverso solo per la forma da quello proprio di un libertino nell'uso del suo sesso” (AA XII p. 182, tr. it. p. 377).

⁵⁰ “Nell'ortografia tedesca *Aelteren* significa *seniores*; con *Eltern* invece bisogna intendere genitori; e, quantunque non vi sia differenza quanto alla pronunzia, ve ne è una grandissima quanto al senso” (MdS B 166, tr. it. p. 202).

3. Caratteri innovativi e difficoltà del titolo misto

Dal punto di vista terminologico, l'esposizione del diritto di famiglia fa uso di parole e locuzioni differenti per riferirsi alla società domestica: questa è definita solo due volte famiglia (*Familie*) a partire dal diritto dei genitori, e nell'ultimo paragrafo anche *Hausgenossenschaft*⁵¹ quando subentrano rapporti con persone esterne alla comunità familiare che prestano il loro lavoro per la collettività domestica. L'elemento comune fondante è che si tratta di un rapporto di comunità di esseri liberi (*Gemeinschaft freier Wesen*), che diviene una società una volta istituita dalla legge. È possibile comunque distinguere alcuni significati aggiuntivi, e notare che se l'oggetto di tale società è la casa (*Haus, Hauswesen*), il termine famiglia (*Familie*) interviene a caratterizzare la comunità che ha, al suo centro e fondamento, il neonato⁵².

L'innovazione introdotta da Kant col titolo misto è relativa all'ampliamento della tipologia dei rapporti morali, e colma una mancanza, poiché i rapporti familiari non potevano, senza la nuova suddivisione, essere adeguatamente compresi.

⁵¹ Così anche ne *La Religione nei limiti della ragione*. Cfr. Religion B 144 A 136.

⁵² Nel passaggio dalla prima alla seconda stesura dello *Allgemeines Landrecht* il termine *Hausstand* viene sostituito da *Familie*, che intenderebbe sottolineare uno spostamento di significato dal piano dei rapporti economici a quello dei rapporti personali. Cfr. Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*, Il Mulino, Bologna 1988; F. Wieacker, *Storia del diritto privato moderno con particolare riguardo alla Germania*, Giuffrè, Milano 1980, vol. 1; si veda anche M. Tomba, "La funzione politica della famiglia nello stato hegeliano", *Filosofia Politica*, IX, 3, dic. 1995, pp. 425-443. La terminologia kantiana sembra ad ogni modo voler indicare col termine *Familie* una particolare condizione (*Zustand*) della società domestica, caratterizzata dalla presenza dei figli.

Kant affronta il problema della sottoposizione al diritto dei rapporti familiari a partire da un fatto. Nello stato di natura l'esperienza ci dice che esiste una tipologia di rapporto che implica di "possedere le persone e, sotto parecchi rapporti, comportarsi con loro come con delle cose"⁵³; si tratta di relazioni che non possono ridursi a semplici rapporti consensuali, e in cui, alla parte personale, si aggiunge un possesso della persona stessa. È uno stato di ingiustizia, in cui una persona usa un'altra come un mezzo. La questione è che in determinati rapporti ha luogo una reificazione; a quali condizioni è possibile? In altri termini: come può la famiglia essere una comunità di esseri liberi e uguali?

Che il potere nella famiglia divenga di per sé oggetto di analisi, costituisce un'innovazione tale da necessitare un nuovo concetto a priori del diritto. La particolare forma dell'acquisto espressa nelle relazioni familiari richiede un ampliamento della tipologia dei rapporti morali. Alla tradizionale suddivisione dicotomica Kant fa subentrare una nuova suddivisione metafisica, che si rende necessaria poiché le relazioni familiari pongono un problema morale che non può essere affrontato e risolto dal punto di vista del diritto con gli strumenti tradizionali.

Il problema morale riguarda, pur diversamente, le tre materie del diritto della società domestica. Al di là delle differenze presentate nei titoli relativi, i rapporti familiari hanno in comune il fatto di non essere semplicemente riducibili a rapporti consensuali; in essi c'è anche il possesso, un possesso *sui generis* che consiste nella condizione (*Zustand*) di appartenenza alla comunità domestica. Sulla base di tale condizione, che riconosce i soggetti coinvolti nelle relazioni familiari

⁵³ MdS B 162.

e domestiche in quanto membri di una comunità di esseri liberi, la società domestica si configura come una comunità regolata da leggi civili⁵⁴.

Kant affronta la questione della legittimazione del potere nella famiglia su piani diversi. A partire da tre momenti logicamente distinti, il rapporto sessuale, la nascita, il bisogno di cure, introduce, in primo luogo, una nuova suddivisione metafisica, che va oltre i diritti reali e i diritti personali.

In secondo luogo, sul piano della materia, considera isolatamente il rapporto sessuale, la procreazione e la formazione dei minori, riconoscendo nel primo momento lo scopo di chi si sposa, e il fondamento dell'istituzione familiare. Tale rapporto consiste nel naturale uso reciproco degli organi e delle facoltà sessuali, per mezzo del quale è possibile procreare propri simili, ed ha luogo tra esseri umani in base all'istinto dell'uomo al piacere fisico che ne risulta, e alla prosecuzione della specie umana⁵⁵. È dunque possibile rispondere ad una prima domanda (perché l'uomo si sposa), e la *Metafisica dei costumi* fonda, su tale risposta, il diritto della società domestica.

Dalla definizione del paragrafo 24 l'istinto al piacere sessuale risulta condizione sufficiente per il matrimonio. Questa condizione non è infatti necessaria nella misura in cui Kant

⁵⁴ Si confronti a questo proposito B. Herman, *Could It Be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage?* in L. Antony, M. Witt (a cura di), *A Mind of One's Own, Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Westview Press, Boulder 1993, pp. 49-67.

⁵⁵ Si vedano a questo proposito *Beobachtungen A 64-65; Religion B 15-16 A 13-4*: alla disposizione originaria all'animalità appartengono la conservazione personale, la propagazione della specie e l'istinto sociale; *Anthropologie B 282-288*, e la distinzione tra scopo animale, che consiste nell'accoppiamento, e scopo razionale, ovvero la conservazione della specie.

definisce naturale solo il rapporto sessuale in vista della procreazione; negli altri rapporti sessuali chiamati in causa nel paragrafo 26, al contrario, resta la reificazione, che consuma il corpo e attenda in altre forme ai principi dell'umanità; tali rapporti non vengono disciplinati dalla legge e restano immorali e vietati perché non sono necessari⁵⁶. La condizione necessaria, pur non sufficiente, del rapporto sessuale è la prosecuzione della specie; così nella formulazione kantiana il problema morale e la sua soluzione sono limitati al rapporto eterosessuale. La procreazione è un effetto eventuale e dunque un fatto logicamente subordinato rispetto al rapporto sessuale, e tuttavia fondamentale perché sulla base di questa eventualità Kant riconosce e distingue un rapporto sessuale naturale da altri contro natura.

Al di là dello scopo che muove la decisione dei due adulti coinvolti in tale relazione, la funzione principale del matrimonio non risiede comunque né nella procreazione, né nell'educazione della generazione successiva, ma nella preservazione dei soggetti coinvolti in un processo di reificazio-

⁵⁶ A ben guardare, sembra che Kant cada in una contraddizione. Se il piacere è sufficiente (ma non necessario), se ne può prescindere. Eppure è un istinto animale, a cui sembra non si possa rinunciare a detta dello stesso Kant. Dunque dev'essere necessario, e lo è nella misura in cui l'indissolubilità e la monogamia derivano dalla necessità dell'uguaglianza nel rapporto. È da osservare che nei termini esposti da Kant la questione poteva risultare oziosa, poiché al tempo la procreazione era un effetto quasi obbligato del rapporto sessuale ed erano lontani dal pensarsi possibili tanto l'uso generale di efficaci tecniche contraccettive, quanto lo studio e la messa in opera di tecniche di riproduzione artificiale. La questione non è tuttavia secondaria anche da un punto di vista kantiano; assumendo infatti con Kant che il piacere non sia necessario al matrimonio, e che non lo sia neppure la prosecuzione della specie, la soluzione kantiana porterebbe a concludere, al limite, che la famiglia non è necessaria. Riprenderemo questo tema nel quarto capitolo.

ne necessario per la preservazione della specie umana; così, sulla base della nuova partizione del sistema è possibile possedere lo stato di disponibilità di un altro, considerando allo stesso tempo la sua partecipazione volontaria come condizione dell'azione.

A fondamento dell'innovazione sta dunque il fatto che se il diritto dà i termini dell'educazione dei minori e può regolare i termini della proprietà all'interno e all'esterno della famiglia, così, esso può, anzi, deve, intervenire a proposito del rapporto a fondamento della società domestica, poiché tale rapporto non è precedente la sua costituzione. Su tale base, nella definizione kantiana una relazione sessuale legittima può esistere solo nella relazione giuridica del matrimonio e non può essere privata, dunque sottratta all'intervento della legge; ponendo il rapporto sessuale a fondamento del matrimonio e dei conseguenti rapporti familiari, e riconoscendo la necessità di regole giuridiche per una relazione considerata comunemente privata, sembra infatti che il filosofo abbia chiaro che, se il rapporto sessuale non viene di per sé problematizzato, restano, alle spalle dei cittadini dello stato, veri e propri stati di natura in cui vige la legge del più forte, che costituiscono un problema morale che il diritto deve affrontare. Nonostante il filosofo non aggiunga alcun chiarimento sulla validità del matrimonio, né sulle possibilità della separazione e delle sue conseguenze, il diritto coniugale è posto come questione di diritto e, in quanto tale, postula il matrimonio civile. È possibile formulare alcune risposte alle questioni poste nella premessa, e tentare di definire, già dopo questa prima analisi, la struttura della società domestica. Prima di ciò, tuttavia, è opportuno soffermarsi su alcuni punti oscuri.

Una prima difficoltà sembra legata ad una questione di cittadinanza. Kant affronta la difficile posizione del bambi-

no⁵⁷ affermando che se il minore non è propriamente una persona, cioè non è suscettibile d'imputazione⁵⁸, tuttavia questi non è semplicemente un essere del mondo (*Weltwesen*) ma un cittadino del mondo (*Weltbürger*): la cittadinanza cosmopolitica gli dà un diritto più ampio della cittadinanza politica, che è innato e originario poiché il bambino si trova al mondo senza aver potuto dare il suo consenso ad entrarvi. Come si è osservato poco sopra, questa cittadinanza più ampia può essere limitata, come nel caso delle donne, dalla cittadinanza politica; ma è opportuno, in ogni caso, indagare più a fondo sulla posizione del cittadino del mondo nella stessa *Rechtslehre*.

Il secondo punto oscuro è la deroga all'uguaglianza nella coppia del §26. Sulla base di esso, è possibile affermare che la moglie deve ubbidire al marito? Se così fosse, il sistema intero del diritto personale di specie reale rischierebbe di crollare; il paragrafo in oggetto non fa chiarezza; e l'unico accenno ulteriore alle donne in particolare nella *Rechtslehre* sembra confermare l'esclusione di queste dai diritti politici⁵⁹. Sotto un'apparente uguaglianza formale, sembra nascondersi una discriminazione sostanziale, che pregiudicherebbe l'intera costruzione del diritto personale di specie reale. Il bambino è solo apparentemente neutro, se la sua possibilità di prendere parte attiva alle decisioni collettive è subordinata

⁵⁷ L'esempio del bambino è centrale per la questione della minorità; esso, essendo stato messo al mondo senza il suo consenso, nasce solo con il diritto innato alla libertà (MdS A 133 B 122).

⁵⁸ La terza disposizione originaria al bene, alla personalità, ha la sua base nella ragion pura pratica e rende gli esseri umani consapevoli della libertà del proprio arbitrio e, insieme, dell'imputabilità e della responsabilità delle proprie azioni (Religion B 15-17 A 13-15).

⁵⁹ Cfr. MdS A 167 B 197.

all'appartenenza di genere. Se il pubblico crea il privato, e Kant sembra riconoscerlo, non può essere indifferente chi partecipa alla discussione delle leggi e alla loro formazione; così, anche il fatto che Kant non distingua in alcun modo tra il ruolo paterno e il ruolo materno sarebbe vano di fronte ad una legge che nega alle donne il diritto di lavorare fuori casa, o che non prevede adeguate strutture pubbliche per la cura dei bambini. Tale è la lettura di grande parte della filosofia politica femminista, che ha confrontato questo punto con altre opere di Kant, principalmente le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764) e *l'Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798). Procederemo dal capitolo che segue a prendere in esame questi ed altri luoghi in cui Kant si riferisce alle donne e alla famiglia. Nonostante la questione della legittimazione del potere nella società familiare sia posta in quanto tale e trattata in maniera sistematica soltanto nella prima parte della *Rechtslehre*, in altre opere Kant fa esplicito riferimento a tale comunità. Ciò avviene nelle *Osservazioni* e nell'*Antropologia*, ove sono descritte le qualità dei generi maschile e femminile e i rispettivi ruoli nel matrimonio; altri riferimenti si trovano negli scritti *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo* (1784) e *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica* (1793), ne *La Religione nei limiti della semplice ragione* (1792-4).

In tali contesti il riferimento alla famiglia avviene sempre in via secondaria e a titolo di esempio, al fine di chiarire concetti e di sciogliere problematiche legate ad altre due comunità morali, lo stato e la chiesa; è possibile tuttavia fare un'operazione inversa a quella di Kant, pur non contraria, cercando di ricavare, da tali confronti, qualche elemento aggiuntivo al fine di affrontare nuovamente le problematiche che l'introduzione del titolo misto solleva.

II. Verso una famiglia razionale

1. Morale e antropologia

Tra le interpretazioni femministe, un primo tipo ha giudicato positivamente il criticismo kantiano, riconoscendolo portatore di un'idea di ragione intesa come progresso dell'umanità sia per gli uomini sia per le donne; tuttavia, il motto dell'*Illuminismo* e l'idea di sviluppo della libertà della ragione, in sé positivi, sarebbero negati alle seconde, poiché nei testi in cui Kant affronta direttamente il tema della differenza di genere, caratterizza le donne come esseri dotati di scarsa ragione sulla base del loro sesso biologico, dei ruoli sociali di genere o di entrambi gli aspetti. Così Kant, nonostante non abbia mai articolato una teoria della differenza sessuale, avrebbe fondato, implicitamente, una valutazione gerarchica dei sessi¹. Vale a dire che i principi sarebbero in sé giusti, ma la loro applicazione è negata arbitrariamente ad alcuni soggetti. Il limite di Kant consisterebbe nel sostenere una visione *parziale* dell'umanità che ne considera, nei fatti, solo una parte, i maschi.

Un secondo tipo di interpretazione, più comune, ha, al contrario, attaccato esplicitamente il principio del criticismo, poiché basato su una ragione astratta dai sentimenti² e su un

¹ Cfr. G. Lloyd, *The Man of Reason, "Male" and "Female" in Western Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1984; J. Gimshaw, *Philosophy and Feminist Thinking*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1986, pp. 139-61.

² L. Irigaray, *Speculum*, cit., pp. 189-98; l'interpretazione femminista di Kant in Italia è profondamente legata a questo testo: si veda, ad esempio, W.

universalismo formale che, in quanto tale, non sarebbe in grado di rappresentare le differenze che la realtà presenta³, prima tra tutte la differenza sessuale su cui Kant, non a caso, tace. Sulla base di tale interpretazione, sarebbero i principi stessi del criticismo e dell'illuminismo ad essere inapplicabili, poiché costruiti in astrazione dalle donne, o dalla famiglia⁴. Il limite di Kant sarebbe, in questo caso, di fondare una visione astratta, e dunque *imparziale*, dell'umanità.

L'accusa di parzialità, secondo cui il pensiero kantiano sarebbe cieco di fronte alle donne, e l'accusa di imparzialità, sulla base della quale la filosofia di Kant risulterebbe svuotata del principio femminile, sono critiche rivolte su due piani distinti, e come tali vanno affrontate.

La prima interpretazione ha il merito di mettere in luce la compresenza dei due piani: un primo, il contesto generale della filosofia critica, che accetta, e un secondo, dell'applicazione antropologica, che rifiuta; essa ha tuttavia il limite di considerare tale dislivello come parte di un unico punto di vista, che risulta inevitabilmente contraddittorio: vale a dire che Kant offrirebbe un buon concetto di cittadi-

Tommasi, *I filosofi e le donne. La differenza sessuale nella storia della filosofia*, Tre Lune, Mantova 2001, pp. 140-51. Si confronti inoltre Victor Seidler, che pone in relazione la formazione del concetto moderno di mascolinità con gli scritti politici ed etici di Kant: V. Seidler, *Kant, Respect and Injustice. The Limits of Liberal Moral Theory*, Routledge & Kegan Paul, London 1986.

³ Si veda la critica di J. Flax, *Postmodernism and Gender Relations* in L. Nicholson (a cura di), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, New York 1990, p. 42; cfr. anche C. di Stefano, *Dilemmas of Difference*, in L. Nicholson (a cura di), *Feminism/Postmodernism*, cit., p. 334.

⁴ Convergono su questo anche le interpretazioni di S.M. Okin, "Reason and Feeling in Thinking about Justice", *Ethics* 1989, pp. 229-49; V. Held, *Etica femminista*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 54-60.

II. Verso una famiglia razionale

nanza, ma che tale concetto è inapplicabile a quella metà del genere umano per la quale è postulata la subordinazione al marito, e l'esclusione dai diritti politici sulla base della natura biologica. Nel corso di questo paragrafo procederemo all'analisi delle opere antropologiche, che descrivono le qualità della donna. Tale confronto sarà arricchito, nel terzo capitolo, dall'analisi di altre due opere contemporanee che hanno al centro la famiglia.

La natura femminile cui questa lettura si riferisce è definita principalmente nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764) e nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798), due opere pubblicate a quasi trentacinque anni di distanza e che vengono considerate espressione di un'opinione di Kant sostanzialmente immutata sulle differenze tra i generi e sul matrimonio.

Kant dedica il terzo capitolo del breve saggio del 1764 alla "distinzione tra il bello e il sublime nel rapporto tra i due sessi", poiché, afferma, a proposito di tale distinzione non è sufficiente parlare genericamente di esseri umani, ma è necessario considerarne la divisione in generi⁵. La donna (*das Frauenzimmer*) è il bello, mentre l'uomo è il sublime, come Kant mostra nella rapida lettura che propone delle qualità e dei vizi riscontrabili nelle donne e negli uomini in relazione alle due specie di sentimento oggetto del saggio⁶.

⁵ Beobachtungen A 50.

⁶ Alla prima traduzione inglese dell'opera attribuita a Longino, successiva alla traduzione latina (1685) e risalente al 1739, segue, nel 1757, il celebre scritto di Edmund Burke *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Kant si riferisce alla riflessione dell'*Enquiry* nella *Critica del giudizio*; su Burke cfr. anche il riferimento agli "occhi di talpa fissi sull'esperienza" e al "gentiluomo che discute con tanta saccenteria di teorie e sistemi" in *Gemeinspruch* A 205-6 tr. it. p. 125. Nelle *Osservazioni*, Kant af-

I sentimenti del bello e del sublime che i due generi suscitano l'un l'altro sono d'interesse per il filosofo tedesco poiché l'uomo e la donna sono spinti dall'istinto sessuale verso lo scopo della natura, cioè conservare la specie⁷; e lo sono ancor di più perché essi, in quanto animali ragionevoli, hanno tendenze sociali che permettono loro di trasformare l'unione sessuale in un vincolo domestico durevole. Nell'*Antropologia*⁸ Kant distingue più precisamente tra fine animale (l'accoppiamento) e fine razionale (la conservazione della specie), e sottolinea come l'ineguaglianza nella coppia sia dipendente dalla forma della civiltà e non abbia origini naturali. Kant non manca di osservare, a tale proposito, che in condizioni arretrate di civiltà, la superiorità si fonda sulla forza fisica ed è maschile, e per tale ragione ritiene più fruttuosa per l'antropologia una disamina delle caratteristiche del genere femminile.

L'osservazione di tali caratteristiche presenta difficoltà. Alexander Pope⁹, scrive il filosofo, afferma che le donne sono caratterizzate da una dublice inclinazione, al dominio e a suscitare desiderio, cioè a piacere; tuttavia, la seconda non è altro che un'espressione della prima, ed è facile osservare che la prima è comune tanto alle donne quanto agli uomini. Perciò Kant sceglie di descrivere il genere femminile per mezzo

ferma che la donna ha un naturale senso di tutto ciò che è bello; bella è la sua intelligenza, legata a un sentire delicato e disinteressata all'astratto; per la donna, l'oggetto principale dell'intelligenza è l'uomo, e la filosofia è il sentire; bella è anche la sua virtù, che evita il male non perché ingiusto, ma perché brutto (cfr. *Beobachtungen A 48-50*, tr. it. pp. 105-109).

⁷ *Beobachtungen A 64-65*.

⁸ Cfr. *Anthropologie B 282-288*.

⁹ Il riferimento è probabilmente al poema *On the Characters of Women* del 1735.

II. Verso una famiglia razionale

dello “scopo della natura nella costituzione della femminilità”, e cioè di due elementi, un primo naturale, la conservazione della specie, e un secondo pragmatico, la cultura della società e lo sviluppo di questa tramite la diffusione delle buone maniere e del costume morale¹⁰.

Relative a questo secondo aspetto sono anche le riflessioni sul matrimonio contenute nelle *Osservazioni* dove, a conclusione del terzo capitolo, sono espresse alcune opinioni su come sia più facile stabilire e rendere durevole l'equilibrio tra marito e moglie: “alla fine, la grande abilità consiste nel mantenere in bastante quantità gli antichi sentimenti, in modo che l'indifferenza e la noia non tolgano tutto il pregio di quel piacere, in vista del quale era valse la pena contrarre un tale legame”¹¹. È possibile infatti imparare ad apprezzare le diverse condizioni delle età della vita, trasformando nella vecchiaia l'attrazione e il desiderio della giovinezza in stima, poiché “non è mai colpa della natura se noi perdiamo la nostra dignità, ma dipende dal fatto che noi vogliamo sovvertire le sue leggi”¹².

Infine Kant afferma che, se ci si trova al punto di contendere per la supremazia, significa che il rapporto coniugale

¹⁰ Si tratta di un punto importante; Kant infatti afferma che non è possibile caratterizzare il genere femminile per mezzo di altro che non sia lo scopo della natura, poiché le altre caratteristiche, prima tra tutte l'inclinazione al dominio, è comune all'umanità intera (cfr. *Anthropologie B* 286-87). A questa parte, seguono “osservazioni sparse” sui caratteri dei generi, la prima delle quali afferma che la donna vuol dominare, e l'uomo essere dominato; tale affermazione sembrerebbe in contraddizione con quanto Kant ha affermato poco prima, se fosse presentata e trattata (assieme ad altre relative alla passività e alla debolezza del bel sesso) diversamente da un'opinione.

¹¹ *Beobachtungen A* 80.

¹² *Beobachtungen A* 75.

è in pessime condizioni; infatti, il legame matrimoniale si basa sull'inclinazione reciproca e quando si comincia a parlare di obblighi, esso è gravemente in crisi¹³. Su questa necessità si fonda il piano del diritto della società domestica nella *Rechtslehre*. L'ambito entro il quale si svolge la riflessione di Kant nelle *Osservazioni* e nell'*Antropologia*, come viene reso esplicito in entrambi i testi, è ben distante.

Le prime pagine del saggio del 1764 esprimono chiaramente la scelta di non adottare il punto di vista del filosofo ma lo sguardo di un osservatore, che si limita ad esprimere le proprie opinioni su un argomento.¹⁴ La prefazione all'*Antropologia pragmatica* (raccolta di una serie di lezioni tenute da Kant nell'arco di più di vent'anni) chiarisce inoltre che l'intento dell'opera è di rendere noti e presentare argomenti che servano da occasione e da stimolo di discussione sulla disposizione dell'uomo alla civilizzazione mediante lo sviluppo delle qualità sociali¹⁵.

È facile osservare che sul piano antropologico la visione kantiana non si presenta particolarmente attenta alla costruzione dei generi maschile e femminile, né scevra da preconcetti e luoghi comuni. Entrambi i testi sono infatti costellati di affermazioni che non fanno altro che ricalcare gli stereotipi e i pregiudizi del tempo sulla passività, la debolezza e la scarsa intelligenza del "bel sesso". A questo proposito è stato

¹³ Beobachtungen A 80.

¹⁴ Cfr. Beobachtungen A 2. Che si tratti di una serie di osservazioni è confermato, oltre che dal titolo, anche dall'andamento dell'esposizione, costruita sulla base di proposizioni ipotetiche e di espressioni dalla forma dubitativa.

¹⁵ Anthropologie B XIII.

II. Verso una famiglia razionale

fatto notare che il giurista Theodor von Hippel¹⁶ mostrava, negli stessi anni, una sensibilità e un'attenzione maggiori di Kant verso la questione femminile. Nello scritto *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, del 1792¹⁷, Hippel sfida le nozioni del tempo sullo *status* giuridico delle donne, implicito nel matrimonio, e sulla natura della donna, che ne decreta l'inabilità ai pubblici uffici. Hippel ritiene che l'origine della sottomissione delle donne sia da ricercarsi nella paura che gli uomini hanno di queste, e si rivolge ai suoi contemporanei, uomini dell'illuminismo, invitandoli a considerare come la condizione femminile non sia fondata sugli stessi principi della ragione di cui essi si fanno portatori; Hippel, applicando i principi del diritto alla società familiare, vuol spingere i suoi contemporanei a riconoscere in sé stessi i tiranni del dispotismo domestico.

Il giurista prussiano separa concettualmente sfera pubblica e sfera privata dal maschile e dal femminile, sostenendo che tale dicotomia priva la donna dei suoi diritti naturali; e non individua sul piano giuridico le condizioni per un miglioramento della situazione femminile. Così non si può sostenere che il codice prussiano del '94, alla cui stesura lo stesso Hippel contribuì, fosse sensibile alla questione della cittadinanza delle donne, né all'acquisizione di una soggetti-

¹⁶ Theodor Von Hippel fu una figura di rilievo nella società prussiana al tempo di Kant, e contribuì alla stesura dello *Allgemeinen preussischen Landrechts*. Cfr. L. Sharpe, *Theodor Gottlieb von Hippel: Argumentative Strategies in the Debate on the Right of Women*, in D. Castiglione, L. Sharpe (a cura di), *Shifting the Boundaries*, University of Exeter Press, 1995.

¹⁷ Il titolo del testo, pubblicato sotto pseudonimo, riprende *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* del 1781 di C. Dohm (cfr. L. Sharpe, *Theodor Gottlieb von Hippel: Argumentative Strategies in the Debate on the Right of Women*, cit.).

vità giuridica da parte di queste. Lo *Allgemeines Landrecht* mantiene infatti un'ampia varietà di soggetti giuridici, distinti tanto sulla base del sesso, quanto della classe o ceto (*Stand*).

La *Metafisica dei Costumi* affronta la questione della dicotomia da un punto di vista filosofico. Compito di tale metafisica è fornire i principî formali di una filosofia pratica che ha per oggetto non la natura ma la libertà dell'arbitrio. Essa, come tale, non sarà fondata su alcuna antropologia morale che, in quanto seconda parte della filosofia pratica, non deve assolutamente precedere la prima o esservi confusa, ma piuttosto può essere a questa applicata¹⁸. Così, è possibile e lecito osservare che Kant non mostri, sul piano antropologico, un interesse particolare per la condizione femminile; e che a tale proposito esprima idee misogine anche al confronto con i suoi contemporanei; a questo riguardo il confronto con il pensiero di Mary Wollstonecraft potrà rivelarsi di qualche utilità. È tuttavia improprio sovrapporre il piano dell'antropologia morale (e tanto più di quella pragmatica) e il piano della metafisica della morale¹⁹, o invertire il rapporto di fondazione, tra il fondamento (i principî a priori) e l'applicazione (i casi dell'esperienza, la realtà storica)²⁰.

¹⁸ MdS A B 11-13

¹⁹ Così fa Hannelore Schröder, che pone a confronto il diritto della società domestica nella *Rechtslehre* e le posizioni di Hippel come se fossero poste sullo stesso piano; considerando il diritto personale di specie reale sul piano della materia, lo equipara, nei fatti, al diritto reale (H. Schröder, *Kant's Patriarchal Order*, in R.M. Schott (a cura di), *Feminist Interpretations of Kant*, cit., pp. 275-296).

²⁰ Così Concha Roldán, che considera la costruzione giuridica della comunità domestica nella *Metafisica dei Costumi* come se la formulazione kantiana del diritto personale di specie reale fosse fondata sui contenuti empirici dell'*Antropologia*; su tale base la Roldán sostiene che, quando Kant si occupa

II. Verso una famiglia razionale

La *Rechtslehre* non intende dare ragione di un'istituzione storica; al contrario, essa vuol stabilire su quali principi è possibile istituire una relazione morale che renda legittime le relazioni familiari, prima tra tutte quella tra adulti consenzienti che desiderano "condividersi" anche fisicamente, e in secondo luogo il rapporto del bambino con i genitori, come prima comunità morale di cui l'essere umano si trova a far parte. Ogni comprensione della filosofia kantiana risulta così distorta, se il suo schema concettuale è preso a definire qualsiasi cosa di diverso dalle condizioni formali (condizioni di possibilità) dell'esperienza o se, peggio, le condizioni formali sono fatte coincidere con conclusioni sostanziali riguardo ai contenuti dell'esperienza, cioè con la realtà della società familiare del tempo di Kant. Così, quella parte della critica femminista che si serve della lettura delle opere antropologiche per accusare la filosofia kantiana di farsi portatrice di una visione parziale dell'umanità (in quanto considera soggetti morali soltanto i maschi adulti), dimentica che le osservazioni sui generi e sul matrimonio espresse nelle opere fin qui esaminate, sono poste dallo stesso filosofo su un piano differente da quello della *Rechtslehre*.

Il contesto storico e culturale in cui il pensiero di Kant si sviluppa e si forma non è tuttavia un elemento marginale

di analizzare aspetti concernenti classe e genere, la ragione pura pratica perda il suo carattere regolativo formale per abbassarsi ai pregiudizi del tempo. Per le donne, la possibilità di esercitare la razionalità è ancorata all'aspetto biologico della natura, che ne pregiudica l'ingresso nel regno dei fini, ponendo l'universalismo etico in contraddizione con sé stesso. È evidente che tale interpretazione, che pone l'antropologia a fondamento dell'etica, è assai distante dall'intento kantiano (C. Roldán, *Del universalismo etico kantiano y sus retrições antropológicas*, cit.; C. Roldán, *El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo etico a la luz de sus concepciones antropológicas*, cit.).

nell'analisi della teoria kantiana della famiglia, una volta assunto che il piano descrittivo e quello normativo sono concettualmente distinti, pur intrecciati nell'esposizione.

Nel paragrafo che segue prendiamo in esame lo scritto sull'illuminismo, che presenta un riferimento alla famiglia su un piano ancora diverso, considerando l'assemblea domestica nella sua realtà storica, e come parte di un discorso più ampio, incentrato sulle condizioni politiche a garanzia della libertà di pensiero e di espressione.

2. L'assemblea domestica nella *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (1784)

La prima risposta alla domanda oggetto di discussione sulla *Berlinische Monatsschrift*²¹ è precisa e diretta: l'illuminismo (*Aufklärung*), il processo del rischiaramento, “è l'uscita dell'uomo dalla minorità, di cui è egli stesso colpevole”; il motto dell'*Illuminismo* è, dunque, “abbi il coraggio di usare la tua propria ragione”. Ad esso si oppongono i pregiudizi, che consistono in precetti e formule talora imparati a memoria e sono dunque oggetto di passiva accettazione; un tale atteggiamento, aggiunge Kant, è rintracciabile nella “stragrande maggioranza degli uomini (tra cui tutto il bel sesso)”, abituati ad appoggiarsi a quei tutori che li sorvegliano, quasi fossero animali domestici o bambini.

Kant distingue la minorità naturale del bambino, dalla minorità di coloro che, “*naturaliter maiorenes*”²², stentano, per pigrizia o per viltà, a rendersi autonomi. Il riferimento alle

²¹ Curiosamente, la domanda cui Kant risponde era formulata da Johann F. Zöllner in un saggio il cui titolo “È opportuno non sancire più il vincolo matrimoniale con la religione?” chiama in causa proprio il matrimonio. Cfr. la nota introduttiva alla traduzione italiana di F. Gonnelli, p. 51.

²² *Aufklärung* A 481-2.

II. Verso una famiglia razionale

donne, così come alla stragrande maggioranza dell'umanità, è relativo a una disuguaglianza non naturale, bensì acquisita e perciò colpevole. Così, prosegue, se è difficile per il singolo uscire da una condizione alla quale si è abituato al punto da considerarla una seconda natura, è possibile che "un pubblico illumini sé stesso", ma solo lentamente. Con una rivoluzione, aggiunge Kant prima dell'evento rivoluzionario dell'89, può cadere un dispotismo personale ma non può avvenire una vera e propria trasformazione di pensiero, poiché l'abitudine al pregiudizio è talmente radicata che nuovi pregiudizi non potrebbero che sostituire i vecchi.

Dunque "all'illuminismo non serve altro che la libertà; e precisamente la più inoffensiva fra tutte quelle che pur si possono chiamare libertà, cioè la libertà di fare in tutti i campi *pubblico uso* della propria ragione"²³. Il processo di rischiaramento si fonda sulla ragione concepita come organo intersoggettivo e comunitario; nello scritto di due anni successivo *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?* Kant, affermando che la condivisione delle idee è condizione della possibilità stessa del pensare, individua esplicitamente nel pensiero una componente intersoggettiva.²⁴

²³ Aufklärung A 483, tr. it. p. 46.

²⁴ Cfr. anche WH A 325, tr. it. pp. 62-3: "In verità si è soliti dire che un potere superiore può privarci della libertà di *parlare* o di *scrivere*, ma non di *pensare*. Ma quanto, e quanto correttamente *penseremmo*, se non pensassimo per così dire in comune con altri a cui *comunichiamo* i nostri pensieri, e che ci *comunicano* i loro? Quindi si può ben dire che quel potere esterno che strappa agli uomini la libertà di *comunicare* pubblicamente i loro pensieri, li priva anche della libertà di *pensare*, cioè dell'unico tesoro rimastoci in mezzo a tutte le imposizioni sociali, il solo che ancora può consentirci di trovare rimedio ai mali di questa condizione".

Esistono delle limitazioni a tale libertà, che non sono tuttavia d'ostacolo al processo di rischiaramento; tale è l'uso privato della ragione del singolo soggetto nell'esercizio di una funzione, nella misura in cui chi fa parte di una particolare istituzione deve subordinare l'espressione della propria autonomia di pensiero allo scopo di questa, senza per tale ragione dover rinunciare, in qualità di studioso, a discuterne criticamente i principî.

Kant distingue tra uso pubblico della ragione, che uno studioso fa davanti al pubblico di lettori, ed uso privato, che si esercita in un determinato impiego e in una specifica funzione civile; per mostrare come tale distinzione sia possibile fornisce una serie di esempi relativi a tre istituzioni storiche, l'esercito, l'amministrazione dello stato e la chiesa, all'interno delle quali, se è doveroso eseguire un compito senza discutere, allo stesso tempo dev'essere lecito ragionare e sottoporre pubblicamente a giudizio l'opportunità della funzione che si è chiamati a svolgere.

Dunque l'uso che un insegnante fa della sua ragione di fronte alla sua comunità è soltanto un uso privato, perché questa è pur sempre e solo un'assemblea domestica [*häusliche Versammlung*], per quanto grande; e riguardo a ciò egli, come prete, non è libero, e non deve neppure esserlo, perché esegue un incarico datogli da altri. Viceversa, come studioso che con scritti parla al pubblico in senso proprio, vale a dire al mondo, dunque come ecclesiastico nell'uso pubblico della sua ragione, gode di una illimitata libertà di servirsi della propria ragione e di parlare in prima persona²⁵.

²⁵ Aufklärung A 487, tr. it. p. 48.

II. Verso una famiglia razionale

La separazione di Kant tra uso privato e uso pubblico non riguarda la modalità del pensiero, che è comune²⁶ e non può essere che unica. La questione è relativa piuttosto allo scopo dell'agire di una persona in quanto membro volontario di una comunità socialmente istituita e riconosciuta. In relazione alla famiglia sarebbe curioso ammettere, ad esempio, che uno dei due coniugi possa decidere di adoperarsi per la distruzione del matrimonio, essendo questo scopo contrario al fine del matrimonio stesso; in maniera analoga, un sacerdote che abbia scelto di entrare in una chiesa non dovrebbe avere alcun interesse a sovvertirne l'ordine. Niente vieta tuttavia al coniuge o al sacerdote di esprimere pubblicamente le proprie opinioni riguardo, rispettivamente, alla definizione giuridica dell'istituzione matrimoniale, o alla dottrina della propria chiesa. Significativamente Kant riconosce, a proposito del sacerdote, che il fatto che i tutori del popolo siano costretti a rimanere in una condizioni di minorità, è "un'assurdità, che conduce a perpetuare assurdità"; lo stesso potrebbe ben valere per i membri di una famiglia, che sono tutori ed educatori dei futuri cittadini. È utile infatti osservare che l'assemblea domestica è posta, a titolo d'esempio, in parallelo con una serie di istituzioni storiche che siamo abituati a definire "pubbliche", in particolare con la chiesa. La

²⁶ Cfr. la definizione delle massime del senso comune, l'intelligenza che gli esseri umani hanno in comune e che ci permette di non confondere le nostre particolari vedute con leggi oggettive, assumendo come universale un punto di vista parziale: pensare da sé, pensare al posto degli altri e pensare sempre in accordo con sé stessi; il primo principio fonda una condizione attiva, poiché il pensiero è auto-legislatore e solo così libero dai pregiudizi; il secondo principio consiste nell'ampliare le proprie vedute facendo astrazione dalle contingenti esperienze (pensiero largo); il terzo è il principio del pensiero conseguente (KU A 154-60 B 156-62).

comunità domestica così intesa è, come l'esercito, l'amministrazione dello stato e la chiesa, l'istituzionale, considerato nella sua realtà storica.

In tali istituzioni l'uso della ragione è posto in maniera problematica, e soggetto a diverse esigenze a seconda dei distinti campi di applicazione. Nell'esempio di Kant, l'individuo in qualità di sacerdote svolge nella comunità una funzione passiva, che gli impone di obbedire alle regole che la comunità stessa si è fissata. L'uso privato della ragione, sempre intersoggettivo, può essere limitato senza che ciò sia d'ostacolo all'illuminismo; ciò è possibile a condizione che un'epoca non fissi regole (una costituzione religiosa fissa) tali da impedirne la stessa modifica, cosa che limiterebbe il progredire della conoscenza umana. Come studioso di cose religiose, lo stesso individuo è parte attiva della comunità poiché, esercitando la propria illimitata libertà di espressione, favorisce l'accrescimento della ragione umana; e in caso di conflitto tra dottrina religiosa e principî della ragione, come funzionario della Chiesa, il sacerdote dovrebbe dimettersi dall'ufficio educativo ricoperto. Così, uso privato della ragione e uso pubblico non confliggono, se i piani della loro applicazione restano distinti, e se l'uso pubblico non è limitato.

Non è possibile rispondere affermativamente alla domanda se "viviamo in un'età rischiarata", prosegue Kant; tuttavia il secolo di Federico è il secolo dei lumi, e dunque un secolo di rischiaramento²⁷. La tensione tra uso privato e uso pubblico della ragione resta, ed è riformulata attraverso un

²⁷ Sul ruolo di Federico II e il dialogo pubblico a più voci e a più strati in Europa continentale e in Gran Bretagna cfr. R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 69-170.

II. Verso una famiglia razionale

paradosso che lo “strano e inatteso corso delle cose umane” mostra: permettere l’uso pubblico della ragione non significa concedere una libertà senza limiti; al contrario, se un più alto grado di libertà civili impone barriere invalicabili, un minor grado di libertà civili, come sotto un governo dispotico, consente una piena esplicazione della libertà dello spirito²⁸.

Solo a conclusione dello scritto, in polemica con il filosofo francese La Mettrie, Kant mette in relazione la libertà di pensare e la libertà di azione dell’uomo:

Quando allora la natura abbia sviluppato la *tendenza* e la *vocazione* a pensare da sé (*Beruf jedes Menschen selbst zu Denken*), quest’ultimo avrà gradualmente effetto a sua volta sul modo di sentire del popolo (per cui questo diverrà sempre più capace della *libertà di agire*) e infine persino sui principi del *governo*, che troverà esso stesso più propizio trattare l’uomo, che ora è *più che una macchina*, conformemente alla sua dignità²⁹.

La necessità dell’iniziativa individuale autonoma e il bisogno di una coscienza e di un’azione collettiva si trovano in un rapporto di interazione sia sul piano teoretico, sia su quello pratico. Nel saggio *Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, scritto nello stesso anno dell’*Illuminismo*, Kant si domanda se ciò che non è consentito al singolo lo sia alla collettività, intendendo con questa l’umanità considerata nel suo complesso nel susseguirsi delle generazioni, ovvero

²⁸ Aufklärung A 493.

²⁹ Aufklärung A B, tr. it. p. 51. Julien Offray de La Mettrie aveva composto nel 1747 *L’homme machine*, in cui esprimeva una concezione organicistica della natura umana; sulla distanza tra la posizione di La Mettrie e l’*Encyclopédie*, con particolare riguardo a C.A. Helvétius, si confronti M. Sozzi, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*, ETS, Pisa 2002; La Mettrie, esule da Parigi, si era rifugiato subito dopo la pubblicazione de *L’homme machine* in Prussia, presso la corte dello stesso Federico II.

in una prospettiva spazio-temporale infinita e continua³⁰. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, solo di un anno successiva, Kant si dedica alla fondazione metafisica dell'idea di umanità, ed esplora, entro i limiti della ragione, la tensione tra autonomia individuale e scopo collettivo insita nell'idea di comunità morale³¹. La questione è importante anche al fine della determinazione dei requisiti e delle condizioni della società domestica, discendendo questa, come lo stato e la chiesa, dall'idea di comunità morale. Si è infatti osservato che, nell'*Illuminismo*, l'assemblea domestica è messa al pari di altre istituzioni pubbliche in relazione alle quali Kant distingue due ambiti di esercizio della ragione, a seconda che si riferisca alla loro dimensione storica o a quella razionale.

Abbiamo accennato, al principio di questo capitolo, al fatto che la filosofia femminista non si è soffermata su tale distinzione, e non ha ritenuto particolarmente rilevante indagare sullo statuto dell'assemblea domestica nello scritto del 1784; e ciò, nonostante il fatto che tale critica abbia avuto e continui ad avere al suo centro il concetto di illuminismo e

³⁰ Nelle prime quattro tesi del saggio *Idee zu einer allgemeiner Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), Kant distingue tra la condizione del singolo e della collettività, per arrivare a sostenere la necessità della prospettiva cosmopolitica; cfr. più oltre il capitolo quarto.

³¹ Sull'importanza della comunità umana e morale in Kant la letteratura è molto ampia. Si vedano L. Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, Paris, PUF 1948; A. Masullo, *La comunità come fondamento. Fichte, Husserl, Sartre*, Napoli, Libreria Scientifica 1965 ; si confrontino anche i più recenti S.M. Shell, *The Embodiment of Reason. Kant on Spirit, Generation, Community*, Chicago University Press, Chicago-London 1996, in particolare alle pp. 133-60; A. Pirni, *Il regno dei fini in Kant. Morale, religione e politica in collegamento sistematico*, il melangolo, Genova 2000, pp. 61-80.

l'idea di ragione ad esso sottesa³². L'idea che la filosofia di Kant sia estranea alle donne, se non ad esse nemica, nasce dall'argomento femminista secondo cui il distacco irrimediabile tra Kant e le donne sarebbe negli stessi principî del criticismo.

3. I principî a priori della famiglia

La prima critica diretta ai classici del pensiero occidentale trova luogo in *Speculum. De l'autre femme* di Luce Irigaray pubblicato nel 1974. L'originalità del saggio, divenuto un classico del femminismo, consiste propriamente nell'affrontare direttamente la tematizzazione e la concettualizzazione del femminile nelle opere dei filosofi classici, dall'antichità all'Ottocento³³. Nel capitolo dedicato a Kant e intitolato "Un

³² Cfr. R.M. Schott, *Kant*, in A. Jaggar, I.M. Young (a cura di) *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Boston 1998; R.M. Schott, *The Gender of Enlightenment*, in Id. (a cura di), *Feminist Interpretations of Kant*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1991, pp. 319-37.

³³ Il primo libro della filosofa e psicoanalista francese è costruito in tre parti. Nella prima, "Il luogo cieco di un antico sogno di simmetria", la Irigaray discute criticamente il saggio di Freud *La femminilità* ed altri scritti in cui il padre della psicoanalisi descrive i caratteri e le patologie della donna e della femminilità. A partire da un'analisi testuale critica e precisa, la psicoanalista francese vuole dimostrare che Freud non ha contribuito a delineare i tratti della femminilità se non come mancanza di tratti maschili, lasciando così la sessualità femminile nel vuoto di rappresentazione. Le affermazioni contenute nel testo comporteranno per la Irigaray l'esclusione dalla società degli psicoanalisti. Nella seconda parte, "Speculum", l'autrice dialoga con alcuni classici del pensiero filosofico (Platone, Aristotele, Plotino, Cartesio, Kant, Hegel) per decostruirne i presupposti logici e ontologici e per fondare un nuovo mito dell'origine: lo speculum. Nell'ultima parte, "l'hustera di Platone", la Irigaray propone un'interpretazione dell'allegoria della caverna della *Repubblica* di Platone, costruendo un'analogia tra la caverna e l'utero femmi-

a priori paradossale” Luce Irigaray, in uno stile volutamente ermetico³⁴, denuncia in dieci pagine dense e concentrate il limite del criticismo nel passaggio dalla sensazione alla conoscenza intellettuale, dove, a suo parere, l’immaginario resta al servizio dell’intelletto. Il bersaglio di questa lettura di Kant da parte femminista è il principio dell’illuminismo, ed è rivolto al cuore del criticismo kantiano, considerato colpevole di fondare una filosofia imparziale, poiché basata su una ragione astratta dai sentimenti.

L’effetto della filosofia trascendentale sarebbe di mettere in negativo una particolarità del sensibile (l’empirico), il rap-

nile; la filosofa infatti sostiene che il mito della caverna sia l’origine simbolica dell’esclusione del femminile e del materno dal pensiero filosofico occidentale. Se Simone de Beauvoir aveva concentrato la propria critica principalmente su Freud e il marxismo, la Irigaray amplia la propria analisi ad altri classici della filosofia. Negli USA in particolare l’attenzione della ricerca femminista va ai classici del pensiero liberale inglese, cui Kant è assimilato.

³⁴ La Irigaray, pur parafrasando concetti e argomentazioni della *Critica della ragion pura*, della *Critica della ragion pratica*, della *Critica del giudizio*, delle *Osservazioni*, dell’*Antropologia* e della *Religione*, non si riferisce mai direttamente ai testi (cfr. L. Irigaray, *Speculum*, cit., pp. 189-98). La sua scelta è esplicitata in una postilla con le seguenti parole: “I riferimenti precisi in nota o tra virgolette per indicare la citazione, sono spesso stati omessi. La/una donna, che rispetto l’elaborazione teorica riempie una duplice funzione, di esterno muto a sostegno di ogni sistematicità e di suolo materno (ancora) silenzioso di cui si nutre ogni fondamento, non è tenuta a fare riferimenti in forme già codificate dalla teoria. Sarebbe da confondere ancora una volta l’immaginario del “soggetto” – nelle sue connotazioni maschili – con quello che sarebbe, sarà forse, del “femminile”. Che ciascuno (-a), morto o vivo, vi riconosca sé (come) medesimo secondo il proprio desiderio, il proprio piacere, anche nelle maiuscole la parodia. Ma se capitasse a qualcuno di provare, nella resistenza a ritrovarsi, l’imbarazzo di una distorsione, magari irriducibile, allora forse? Qualcosa della differenza dei sessi potrebbe aver avuto luogo anche nel linguaggio” (L. Irigaray, *Speculum*, cit. p. 343).

II. Verso una famiglia razionale

porto col quale resterebbe, su tale base, precluso. Gli schemi, scrive la Irigaray, regolano da tanti punti di vista quanti si vuole, ma sempre in pure rappresentazioni, poiché la materia si presenta come “decadenza della forma in cui sono stati appresi”³⁵.

Facendo proprio un *topos* della critica a Kant, Luce Irigaray afferma che la spaccatura tra sensibilità e soprassensibilità è abissale, e tale da far ricadere Kant nell’errore della metafisica tradizionale: vale a dire che Kant sarebbe precipitato nell’abisso senza fondo (o senza fondamento) che voleva evitare; così, per ristabilire l’equilibrio sconvolto dalla rivoluzione copernicana, “il filosofo decide che d’ora in poi la natura sarà sottomessa nel suo insieme allo spirito umano che riceverà il fondamento originario dall’essere necessariamente conforme alla legge;” ciò che resta “definitivamente precluso” è il rapporto con la madre³⁶.

“Esempi” della spaccatura tra soggetto e oggetto “sono i suoi rapporti con le donne” esposti nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* e nell’*Antropologia*. Da tali descrizioni si scorge facilmente che “gli incanti che esse suscitano (non) si basano, in fondo, (che) sull’inclinazione che l’uomo ha per lei (loro)”³⁷. La donna è costituita oggetto in vista del desiderio dell’uomo e del grande disegno della natura: la procreazione. Da tali esempi risulterebbe chiaro che ciò che conta non è l’esistenza dell’oggetto, ma l’effetto della riflessione di questo nell’immaginario maschile. Si è visto come in

³⁵ L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 190.

³⁶ *Ibidem*; cfr. C. Battersby, *The Phenomenal Woman*, pp. 61-80. Un capitolo del libro della Battersby è dedicato ad una lettura della sessualità in Kant e a mettere in luce contraddizioni che ricalcano sotto diversi aspetti l’eredità della filosofia femminista inaugurata da Luce Irigaray.

³⁷ L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 192.

realtà l'argomentazione kantiana sia più complessa, e si può osservare che ridurla a tale rappresentazione sia quanto meno azzardato.

Tuttavia la filosofa belga passa oltre per osservare che le difficoltà maggiori della filosofia di Kant si pongono sul piano morale, ove le passioni eccedono il quadro formale. In tal senso va l'interpretazione della *Religione nei limiti della semplice ragione* che la Irigaray propone. Se il male radicale non trascina l'uomo troppo avanti nella trasgressione della legge, è a causa della disposizione al bene, la quale corrisponde all'ordine del dovere ed ha la funzione di trasformare la "fondamentale perversione" in "puro rispetto". Il piano del dovere si configura come il piano dell'imposizione esterna, e la famiglia governata da un padre morale "con culti e riti" è il modello più consono di istituzione morale. Il riferimento è a un passo della *Religione* che merita un'attenzione maggiore di quella che la stessa Irigaray vi dedica, e che prenderemo in esame nel capitolo che segue anche al fine di sciogliere alcuni punti che la filosofa belga presenta in maniera oscura³⁸.

Ciò che ci preme sottolineare, al fine di chiarire il significato della formulazione kantiana introdotta col titolo misto, è che nell'interpretazione della Irigaray, che ha avuto tanto seguito da parte femminista, la filosofia critica recherebbe con sé una concezione del soggetto vuota e formale, che nega statuto trascendentale alla differenza sessuale ed è maschile poiché astrae dalla materia e in particolare dal fatto della nascita; tale soggetto, pur dimenticando l'essenziale rapporto con la madre, rivendica universalità³⁹.

³⁸ L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 196.

³⁹ La connessione tra la materia (la procreazione) e la creazione dell'ordine simbolico femminile (o della madre) resta tuttavia da chiarire, ed è una delle maggiori difficoltà teoriche del pensiero della differenza sessuale,

II. Verso una famiglia razionale

La filosofa belga interpreta la rivoluzione copernicana come una negazione sia teoretica sia pratica della sensibilità, in favore della ragione. Essa opera diverse confusioni concettuali riducendo le osservazioni antropologiche di Kant ad esempi, e confondendo fatti storici contingenti, quali culti e riti, con le condizioni di possibilità dell'esperienza, tanto da presentare una lettura talmente affrettata da distorcere i principî stessi del criticismo di Kant; tale lettura, pur avventurandosi in una direzione molto distante dalla nostra, ha tuttavia il merito di affrontare la questione dall'origine senza limitarsi agli scritti di natura antropologica⁴⁰.

È utile seguirne il percorso e ricostruirne le tappe principali a partire dalla *Critica della ragion pura*, per giungere a sciogliere alcune questioni che il diritto della società domestica stesso pone. Punto di partenza della *Critica della ragion pura* e della cosiddetta rivoluzione copernicana è la crisi della metafisica tradizionale, divisa tra empirismo e razionalismo. Se il conoscere a posteriori, semplicemente empirico, non è mai universale e necessario ed è incapace di offrire un criterio discriminativo tra conoscenza e opinioni, allo stesso tempo il

su tale base accusato di essenzialismo (su questo mi permetto di rimandare a F. Di Donato, "La filosofia è donna? Pensiero femminista e pensiero femminile", *Bollettino Telematico di filosofia politica*, giugno 2001, <<http://bfp.sp.unipi.it/bibliofdd/fddnota.htm>>). Per alcune conseguenze di tale difficoltà, si veda il capitolo quinto, paragrafo 2.

⁴⁰ Come mostra Kurt Mosser, grande parte della filosofia femminista ha limitato l'analisi delle problematiche kantiane allo studio dei testi antropologici, dove sono contenute le osservazioni sulle donne, e su questa base ha ritenuto di poter estendere la misoginia di Kant alla sua filosofia. Nel suo articolo Mosser al contrario afferma che la filosofia critica presenta utili strumenti per il femminismo (K. Mosser, "Kant and Feminism", cit. pp. 322-53).

reale non è deducibile dal logico, e la ragione dogmatica è, inevitabilmente, dispotica.

La crisi della metafisica impone alla ragione di assumersi di nuovo “il più grave dei suoi uffici, la conoscenza di sé, e di erigere un tribunale che la garantisca nelle sue pretese legittime, ma condanni quelle che non hanno fondamento, non arbitrariamente ma secondo le sue eterne ed immutabili leggi”⁴¹.

Questo tribunale è la critica della ragion pura che, in quanto critica della facoltà di ragione, impone un rivoluzionario del piano categoriale sul quale si costruiscono i rapporti tra soggetto e oggetto. La filosofia non può esibire i suoi principî a priori in modo incondizionato, come la geometria che invece “procede dritta per la sua strada” e deve rassegnarsi a giustificare le sue pretese rispetto ad essi con una fondata deduzione. Perciò, la questione di che cosa ed entro quali limiti possano conoscere intelletto e ragione, necessita di una nuova teoria del fondamento, cioè di una deduzione trascendentale in generale⁴².

⁴¹ KrV A XI-XII, tr. it. p. 7.

⁴² “Io non conosco ricerche relative allo studio della facoltà che noi chiamiamo intelletto e, insieme, alla determinazione delle regole e dei limiti del suo uso più importanti di quelle istituite sotto il titolo di Deduzione dei concetti puri dell’intelletto nel secondo capitolo dell’Analitica Trascendentale; esse mi sono costate la maggiore e spero non inutile fatica.” (KrV A XVII, tr. it. p. 10). Ne *La deduzione nell’opera di Kant* Pietro Chiodi ricostruisce in modo attento e puntuale la genesi e l’evoluzione della deduzione all’interno del processo di sviluppo storico del pensiero di Kant fino alla seconda Critica. Lo studio di Chiodi individua in tale concetto il fondamento del criticismo (P. Chiodi, *La deduzione nell’opera di Kant*, Taylor, Torino 1961).

II. Verso una famiglia razionale

Deduzione è un termine giuridico⁴³ che indica la pretesa di legittimità da parte di un fatto, ovvero stabilisce le connessioni che esistono tra questo e il diritto “attraverso un’adeguata dimostrazione *di altro genere da quella che accerta il fatto*”⁴⁴. I fatti di cui la deduzione trascendentale deve dare dimostrazione sono concetti a priori.

L’obbligo della deduzione si dà quando un giudizio avanza la pretesa della necessità: ma poiché i tipi di giudizio variano in funzione delle loro pretese di legittimità, ci saranno molti tipi di necessità. Così, la distinzione tra assoluto e ipotetico della logica tradizionale viene sostituita da quella tra assoluto e condizionamento della filosofia trascendentale, che riguarda la pretesa di legittimità avanzata da un fatto, e non il fatto stesso. Ovunque spunti una pretesa da parte di un concetto, la questione diventa: “come è possibile che?”. Tale è il principio formale, in cui il metodo giuridico alla base dell’idea completa della filosofia trascendentale trova fondamento nella prima *Critica*⁴⁵; non è però formale la filosofia stessa, come afferma la Irigaray restringendo il significato della deduzione trascendentale in generale alla particolare deduzione delle categorie, anch’essa male interpretata. Il trasferimento del fondamento della conoscenza dall’oggetto al

⁴³ Nel paragrafo 13 della *Critica della ragion pura*, Kant distingue tra questione di diritto, che riguarda una pretesa avanzata da un fatto; e questione di fatto, relativa alla sua esistenza (KrV A 84).

⁴⁴ P. Chiodi, *La deduzione nell’opera di Kant*, cit., p. 38.

⁴⁵ Per una lettura recente dei rapporti tra filosofia trascendentale e formalismo giuridico si confronti G. Azzoni, *Filosofia dell’atto giuridico in Immanuel Kant*, Padova, Cedam 1998; se ne veda anche l’utile lettura e la contestualizzazione di Nico De Federicis in Id., “Condizioni di coerenza pragmatica e trascendentalità in Kant”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, LXXIX, 2002, n.3, pp. 437-57.

soggetto non può essere infatti interpretato come un'astrazione dall'esperienza.

“Non c'è dubbio, afferma Kant ad apertura dell'introduzione alla prima *Critica*, che ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza”⁴⁶. Tuttavia la logica trascendentale è formale, nel senso che offre un insieme di regole universali per la possibilità dell'esperienza stessa, che è il punto di inizio, e non di arrivo della conoscenza. Essa, dunque, è formale in senso giuridico: l'Io penso, proprio e in quanto istanza regolativa e non costitutiva, rende possibile l'unità dei presupposti del pensiero e dell'esperienza⁴⁷.

Così, la realtà di un oggetto non risolve, ma apre il problema della sua validità, che è un problema connesso alla determinazione delle possibili condizioni d'uso; nella *Critica del giudizio* Kant distingue tra campo (*Feld*), territorio (*Boden*) e dominio (*Gebiet*) di un concetto; nel campo dei concetti, che è dato dal rapporto tra oggetti della conoscenza e facoltà di conoscere, il territorio è quella parte in cui la conoscenza umana è effettivamente possibile; intelletto e ragione, pur avendo un territorio comune, l'esperienza, tuttavia obbediscono a diverse legislazioni proprie di due dominî. I due dominî della facoltà di conoscere sono i concetti della natura

⁴⁶ KrV B 1, tr. it. p. 39.

⁴⁷ KrV B 129-36, §§15-16 (cfr. K. Mosser, “Kant and Feminism,” cit.; A.S.M. Piper, *Xenophobia and Kantian Rationalism*, in R.M. Schott (a cura di), *Feminist Interpretations of Kant*, cit., pp. 21-73). Adrien Piper definisce la xenofobia come la paura nei confronti di chi viola le abitudini familiari; tale fenomeno produce varie forme di stereotipi discriminatori (tra cui il razzismo, il sessismo, l'omofobia, l'antisemitismo) attraverso il meccanismo pseudo-razionale di ridurre la complessa singolarità dell'altro a un insieme di attribuiti empirici, che ne definirebbero la personalità.

e i concetti della libertà, che richiedono pretese di validità diverse, e usi diversi.⁴⁸

Relativamente ai secondi, la questione del fondamento del mondo morale è posta per cominciare nella *Fondazione della metafisica dei costumi* del 1785, e viene sviluppata nella *Critica della ragion pratica*, a partire dal riconoscimento, nella libertà, della suprema condizione di validità del mondo morale, e del modo di essere della connessione pratica tra mondo sensibile e mondo intelligibile.

Nella ricostruzione del processo e del percorso che porta alla composizione della *Metafisica dei costumi*, è opportuno soffermarci brevemente sulla *Fondazione*, in essa Kant introduce alla deduzione dell'imperativo categorico, e dà la prima formulazione di comunità morale o di *Reich der Zwecke*, da cui la stessa comunità domestica discende.

4. La comunità morale come fondamento

Compito della *Fondazione* è la ricerca e la determinazione del principio supremo della moralità; tale è il filo conduttore dell'impresa che Kant si accinge a compiere, e che definisce nuova rispetto ad ogni altra nella misura in cui si propone di assicurare completezza ed esattezza alla divisione della filosofia stessa. L'organizzazione dell'opera del 1785 in tre parti indica un processo del pensiero articolato in altrettanti passaggi.

Il punto di partenza della riflessione kantiana nella ricerca del fondamento della morale è la definizione di volontà buona come unico bene incondizionato; la volontà è buona poiché, in quanto bene morale, non consiste in un risultato ma nello sforzo compiuto nella determinazione interna della vo-

⁴⁸ KU Einleitung B XVI-XX A XVI-XX.

lontà stessa⁴⁹. Come poi nello scritto *Sul detto comune* del 1793, nella morale ciò che vale *in thesi*, vale anche *in hypothesis*: le distinzioni tra virtù e felicità non si perdono quando si viene all'agire se si è consapevoli che si può agire orientati dalla legge morale perché lo si deve: ciò che vale per la teoria (la possibilità) vale per la pratica (il dovere).⁵⁰ In dialogo con Garve, Kant ribadisce che la questione da lui posta non si esaurisce nel problema della ricerca della felicità, che è una questione empirica e non può essere posta a fondamento della morale; la questione al contrario è come diventare degni di tale felicità. Il fondamento di determinazione della volontà non è infatti la sua materia, ma la "semplice forma della universale conformità della massima dell'arbitrio alla legge"⁵¹. In questo senso, e non in altri, è dunque appropriato affermare, come la Irigaray fa, che la morale di Kant è formale; la moralità inoltre è vuota poiché non è altro che l'obbedienza alla legge morale ed ha per oggetto il dovere, ossia la "limitazione della volontà alla condizione di una legi-

⁴⁹ GMS BA 7.

⁵⁰ Così nella prima parte dello scritto: "la preoccupazione per la vuota idealità di questo concetto scompare interamente. Infatti il partire da un certo effetto della nostra volontà non sarebbe un dovere se tale effetto non fosse possibile anche nell'esperienza". *Gemeinspruch A 205*, tr. it. p. 125. La morale è una scienza che non insegna a diventare felici, ma soltanto a diventare degni della felicità; ciò significa che l'uomo non deve fare della felicità, che è un bene condizionato, il movente della propria azione (*Gemeinspruch A 208-11*). Solo il concetto di dovere, in quanto ha realtà oggettiva e non è come la felicità soggettivamente condizionato, può essere il fondamento della moralità (*Gemeinspruch A 212-16*).

⁵¹ *Gemeinspruch A 219*.

II. Verso una famiglia razionale

slazione universale”⁵², un concetto più semplice, chiaro e forte di quello della felicità⁵³.

Non c'è bisogno di perspicacia: testa e cuore, come dirà al Garve, sono concordi nel sapere cosa debbo fare, basta che mi domandi “puoi volere che la tua massima divenga legge universale?”⁵⁴.

Kant esprime anche nella *Fondazione* fiducia nella sana ragione, la quale di per sé non ha bisogno della speculazione poiché nell'intelligenza comune agli uomini, non è la facoltà pratica del giudizio a mancare:⁵⁵ il cuore dunque è al sicuro, la conoscibilità del principio morale è a tutti accessibile. La forma della speculazione si fonda, come nella prima *Critica*, su un ragionamento di tipo giuridico: a partire da un fatto che avanza pretese di legittimità, se ne stabiliscono le condizioni di possibilità in modo che ciò che vale per la teoria (*in thesi*) vale anche per la pratica (*in hypothesi*)⁵⁶. La teoria morale

⁵² *Gemeinspruch A 213-14*, tr. it. p. 127.

⁵³ *Gemeinspruch A 226*, tr. it. p. 133.

⁵⁴ *GMS BA 20*.

⁵⁵ *GMS BA 21*, tr. it. p. 20. La ragione umana è spinta non dal bisogno della speculazione (bisogno che non sorge mai finché essa si accontenta di essere semplicemente sana ragione) ma da motivi pratici a uscire dalla sua sfera e a inoltrarsi nel campo della filosofia pratica allo scopo di procurarsi informazioni e spiegazioni chiare sulla fonte del suo principio e sulla esatta definizione di esso in contrasto con le massime fondate sul bisogno e sull'inclinazione. La saggezza richiede sempre la scienza per garantire alle sue prescrizioni efficacia e stabilità (*GMS BA 23-4*).

⁵⁶ L'argomentazione *in thesi* e *in hypothesi* è una forma argomentativa di natura giuridica tutt'altro che estranea al procedere kantiano. Mette in luce questo aspetto con particolare riferimento alla fondazione del diritto cosmopolitico Giuliano Marini (G. Marini, *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua con particolare riferimento al secondo articolo definitivo*, in Id., *Tre*

non descrive ma progetta, poiché quando si tratta del valore morale, ciò che conta non sono le azioni, che si vedono, ma i principî interni, principî che, pur invisibili, valgono tuttavia per ogni essere ragionevole.

Nell'opera del 1785, il filosofo affronta la questione vera e propria della deduzione trascendentale dei principî della metafisica della morale nel secondo passaggio, dalla filosofia morale propedeutica alla metafisica dei costumi; in essa si trova la definizione dell'imperativo, che è la rappresentazione di un principio oggettivo in quanto costrittivo per la volontà. Tale imperativo è categorico quando comanda immediatamente una condotta; la categoricità non concerne né l'esecuzione, né la materia dell'azione, ma la forma e il principio da cui quest'azione deriva. Visto, però, che non è possibile vederne esempi concreti, la questione si pone nei termini della possibilità⁵⁷. A quali condizioni un'azione è moralmente lecita?

studi sul cosmopolitismo kantiano, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1998, pp. 41-71).

⁵⁷ Susan M. Okin osserva che sia nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, sia nella *Dottrina della virtù*, Kant postula che nessun principio morale possa essere basato sui sentimenti, i quali appartengono al regno della natura e dunque sono sottoposti ad altre leggi rispetto alla materia della morale, che consiste propriamente nel dovere. Tale interpretazione confonde la materia con la forma del dovere, e non presta così attenzione al fatto che sia la morale sia l'etica di Kant abbiano una forte e fondante componente intersoggettiva; la lettura della Okin inoltre equiparando *Fondazione* e *Dottrina della virtù*, manca di considerare l'evoluzione del pensiero di Kant, e la partizione della dottrina dei costumi in diritto ed etica, a cui Kant giunge nel 1797 (cfr. S. M. Okin, *Reason and Feeling in Thinking about Justice*, cit., in particolare pp. 231-35). Per un confronto con il pensiero di Susan M. Okin, si veda anche il capitolo quinto, primo paragrafo.

II. Verso una famiglia razionale

La risposta di Kant è che se ci fosse un imperativo categorico, un comando della ragione che rappresenta un'azione in quanto necessaria per sé stessa senz'altro fine⁵⁸, tale imperativo dovrebbe essere, nelle tre formulazioni:

1. "agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale"⁵⁹;
2. "agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo"⁶⁰;
3. agisci in modo che la tua volontà, tramite la sua massima, possa considerare sé stessa come universalmente legislatrice⁶¹.

La questione posta dalla prima formula diviene dunque se e a quali condizioni sia legge necessaria per tutti gli esseri ragionevoli giudicare sempre le proprie azioni secondo massime tali che essi stessi possano volere che debbano valere come leggi universali.⁶² Tali condizioni, prosegue la *Fondazione*, consistono nel fatto che "la volontà è pensata come una facoltà di autodeterminazione ad agire in conformità alla rappresentazione di certe leggi; una facoltà del genere può esserci soltanto in esseri ragionevoli"⁶³; inoltre, nella volontà si distinguono un principio soggettivo del dovere, il movente, e un principio oggettivo, il motivo: i principî pratici sono formali quando prescindono da ogni scopo soggettivo e si fondano su uno scopo oggettivo; sono materiali quando assumono a fondamento uno scopo soggettivo, quindi deter-

⁵⁸ GMS BA 39-40, tr. it. pp. 31-2.

⁵⁹ GMS BA 52, tr. it. p. 39.

⁶⁰ GMS BA 66-7, tr. it. p. 48.

⁶¹ GMS BA 70-72, tr. it. p. 50.

⁶² GMS BA 62.

⁶³ GMS BA 63, tr. it. p. 46.

minati moventi⁶⁴. L'uomo, e in generale ogni essere ragionevole, dev'essere considerato sempre nello stesso tempo come fine. Il fondamento di questo principio oggettivo della moralità afferma infatti che la natura ragionevole esiste come fine in se stessa⁶⁵. Ci pare dunque poco corretto restringere il significato dell'etica kantiana ad una pretesa teoria dai principî formali e astratti dal soggetto morale e dalle sue relazioni con altri fini. E se l'articolazione del ragionamento deduttivo nella *Fondazione* è parziale e poco sviluppata, la *Tugendlehre*, presenterà la deduzione vera e propria del principio supremo della virtù (*Tugend*) a partire dall'idea di uomo (*Mensch*) e di scopo (*Zweck*)⁶⁶.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ GMS BA 65-6.

⁶⁶ L'introduzione della *Tugendlehre* definisce il fine "un oggetto dell'arbitrio (di un essere ragionevole) la rappresentazione del quale determina la sua volontà a una certa azione che realizzi l'oggetto medesimo" (MdS, *Tugendlehre* A 5-6, tr. it. p. 229). L'etica ha come fine il dovere, un fine morale che è dato a priori dalla ragion pura pratica e che, in quanto tale, appartiene indifferentemente a tutti gli esseri razionali. Il fine morale che è dato a priori è la virtù, vale a dire "la forza della massima dell'uomo nell'adempiere il suo dovere", i cui ostacoli sono le inclinazioni naturali; in tal senso nei doveri etici la legislazione è interna. E tuttavia, "si può chiamare virtù la potenza morale presente nel primo caso, e atto di virtù (atto etico) l'azione che scaturisce da tale intenzione (dal rispetto della legge), quand'anche la legge esprima un dovere di diritto" (MdS, *Tugendlehre* A 28-9, tr. it. p. 246). Dalla distinzione tra il principio dell'azione e l'atto etico, segue che ciò che è virtù fare riguarda la forma delle massime, mentre l'atto etico può ricadere, in quanto esercizio della libertà esterna, nel diritto degli uomini, che la dottrina della virtù ordina di considerare "come santo". Perciò, se la virtù nella forma delle massime è una, vi saranno, a seconda degli scopi legittimi, diversi doveri di virtù. Il principio supremo della dottrina della virtù è dunque: "Agisci secondo una massima di scopi, avere la quale possa essere per ognuno una legge universale. Secondo questo principio l'uomo è uno scopo tanto per sé

II. Verso una famiglia razionale

Il passaggio della *Tugendlehre* può aiutare a chiarire il processo tramite il quale si giunge alla seconda formula dell'imperativo categorico della *Fondazione*, che è quello di trattare l'umanità, sia nella propria persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come scopo e mai semplicemente come mezzo.

Kant afferma che il principio dell'umanità non ha origine empirica; prima di tutto per la sua universalità, perché comprende tutti gli esseri ragionevoli in generale, nei confronti dei quali nessuna esperienza può determinare qualcosa se non limitando la soggettività morale a questioni di fatto; secondariamente, perché in questo principio l'umanità è concepita non come un fine degli uomini (soggettivo), ma come fine oggettivo che, a prescindere dai fini che ci proponiamo, deve costituire, in quanto legge, la condizione limitatrice suprema di tutti i fini soggettivi. Il fondamento di ogni legislazione pratica si risolve oggettivamente nella regola e nella forma dell'universalità che la rende idonea ad essere una legge e, soggettivamente, nello scopo⁶⁷.

La terza formula, nota come formula dell'autonomia, comanda di agire in modo che la volontà, tramite la sua massima, possa considerare sé stessa come universalmente legislatrice. Con l'aggiunta di questo passaggio, Kant arriva alla definizione della forma di comunità morale nella definizione del regno degli scopi; tale regno è "l'unione sistematica di diversi esseri ragionevoli mediante leggi oggettive comuni",

quanto per gli altri, e non basta che non sia autorizzato ad usare tanto sé stesso quanto gli altri come semplici mezzi (e pure egli può essere anche indifferente verso di loro), bensì, per l'uomo in generale, fare di sé il proprio scopo è dovere dell'uomo in sé stesso." (MdS, *Tugendlehre* A 30, tr. it. p. 247).

⁶⁷ GMS BA 70.

per i quali “la necessità pratica di agire secondo il dovere non ha il suo fondamento in sentimenti, ma esclusivamente nel rapporto reciproco” dei membri, cioè degli scopi. La moralità è la condizione esclusiva perché un essere ragionevole possa essere scopo in sé, perché solo in base ad essa questo può costituirsi a membro legislatore della comunità morale⁶⁸.

Considerare gli altri come scopi significa dunque, in senso positivo, fare propri i loro scopi e in senso negativo, rispettarne l'autonomia. Poiché la responsabilità si prende e non si assegna, essa non dipende in alcun modo dall'approvazione o dalla disapprovazione esterna; tuttavia il diritto di scelta di un altro diviene la propria condizione limitatrice, poiché la morale è per definizione intersoggettiva⁶⁹.

⁶⁸ GMS BA 76, tr. it. p. 53. Nel suo recente contributo Alberto Pirni prende le mosse dal dibattito e dalle interpretazioni principali attorno alle tre formulazioni dell'imperativo categorico, per ricostruire il significato dell'idea di “regno di fini” nella morale e nella politica kantiana. Pirni ricostruisce l'inquadramento concettuale del regno dei fini e dell'origine platonica dell'idea (archetipo di perfezione eccedente qualsiasi realtà) che subisce nel pensiero di Kant l'importante influenza di Agostino, Leibniz e Rousseau, per sostenere che il regno dei fini come ideale (idea in individuo) è l'idea della moralità pensata come realizzata (cfr. A. Pirni, *Il regno dei fini in Kant*, cit. pp. 37-70).

⁶⁹ Si veda anche C. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, cit., pp. 181-221. Nella *Tugendlehre* Kant definirà gli scopi che sono nello stesso tempo doveri come la perfezione propria e la felicità altrui (MdS *Tugendlehre* A 13, tr.it. p. 235); La perfezione propria è qualitativa o formale, e consiste nell'accordo delle proprietà di un oggetto in vista di un fine; tale perfezione come dovere dell'uomo deve essere effetto delle sue azioni, dunque non può che essere cultura delle proprie facoltà, sia dell'intelletto come facoltà di formare concetti, sia della volontà come facoltà di adempiere tutti i doveri in generale (MdS *Tugendlehre* A 14-6 tr. it. pp. 236-7). La felicità altrui consiste

II. Verso una famiglia razionale

Che cos'è dunque ciò che autorizza l'intenzione moralmente buona, ovvero la virtù, ad avanzare pretese così alte? È *prendere parte* (*Antheil*) alla formulazione di leggi universali che consente all'essere ragionevole di essere membro di un regno dei fini possibile; alla qual cosa lo destinava già la natura sua propria di fine in sé, dunque di legislatore del regno dei fini, affrancato da tutte le leggi della natura, obbediente solo a quelle che esso stesso istituisce e in base alle quali le sue massime possono dar luogo a una legislazione universale (a cui egli allo stesso tempo si sottopone)⁷⁰.

L'autonomia di derivazione rousseauiana è il principio della dignità della natura umana e di ogni natura ragionevole, e sta alla base di una comunità di volontà libere e uguali⁷¹.

La fondazione della comunità morale segue il ragionamento giuridico: il diritto non è un rapporto con le cose, ma una relazione disgiuntiva e universale tra soggetti autonomi, in un processo che si realizza mediante l'unità della forma del volere, la molteplicità della materia, e il tutto o la totalità

nell'elevare lo scopo (lecito) altrui anche a mio dovere (MdS Tugendlehre A 16-8 tr. it. pp. 237-8).

⁷⁰ GMS BA 79, tr. it. pp. 54-55.

⁷¹ Sull'influsso e per l'importanza di Rousseau nella filosofia di Kant la letteratura è molto ampia. Si confrontino J. Ferrari, *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Klincksieck, Paris 1979; P. Pasqualucci, *Rousseau e Kant*, Giuffrè, Milano 1976; per due letture più recenti sul legame tra i due filosofi in relazione al concetto di comunità morale e di regno dei fini si vedano S.M. Shell, *The Embodiment of Reason*, cit., pp. 81-105; A. Pirni, *Il regno dei fini in Kant*, cit., pp. 119-30. A proposito della libertà in Kant e Rousseau si vedano N. Bobbio, *Kant e le due libertà* (1955) in Id., *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1999, pp. 40-53; I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Clarendon Press, Oxford 1958 (tr. it. *Due concetti di libertà*, in Id., *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989).

del sistema di essi⁷². Nella *Fondazione*, l'idea di comunità morale si configura nell'ideale del *Reich der Zwecke* come una comunità giuridica nella misura in cui l'essere ragionevole deve sempre considerare se stesso come legislatore (*Gesetzgeber*) mediante la libertà del volere; i principî della morale si fondano su una legislazione interiore che è tale in quanto né Dio, né gli uomini possono intervenire sul proponimento degli scopi altrui. Il primo, come capo (*Oberhaupt*)⁷³, è il garante della moralità; i secondi sono membri, poiché il dovere spetta a ciascuno nella stessa misura. Kant distingue in questo passaggio tra le cose che hanno un prezzo e quelle che hanno una dignità (*Würde*); ha un prezzo quello che ha un equivalente, mentre, viceversa, la dignità è tale in quanto non ha succedanei, è un bene insostituibile e unico. Solo la moralità, e l'umanità in quanto capace dello sforzo volontario di

⁷² "Tutte le massime hanno: 1. una forma, consistente nell'universalità: le massime devono essere scelte come se dovessero valere da leggi universali della natura. 2. una materia, ossia un fine per cui la formula dice: l'essere ragionevole che è fine per sua propria natura, quindi fine in sé stesso, deve valere per ogni massima come condizione limitatrice di tutti i fini puramente relativi e arbitrari. 3. una determinazione completa di tutte le massime per mezzo di questa formula: tutte le massime derivanti dalla legislazione che noi stessi istituiamo devono concordare con un possibile regno dei fini come con un regno della natura" (GMS BA 80, tr. it. p. 55-6).

⁷³ Il termine capo (*Oberhaupt*) compare per la prima volta nel saggio *Idea per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico* e nella *Fondazione*, pubblicati a breve distanza (Idee A 397, tr. it. p. 35; GMS BA 75, tr. it. p. 53). Il capo, a differenza del semplice membro (*Glied*), è il garante della moralità con la funzione di *primus inter pares* che gli deriva dal fatto di non essere sottoposto ai bisogni; poiché per esso il dovere è volere, un membro non sarà mai capo. Ma né il membro, né il capo sono gli autori della legge morale: soltanto a tale condizione la morale è autonoma (né teonoma, né eteronoma) (Cfr. A. Pirni, *Il regno dei fini in Kant*, cit. pp. 81-82, in particolare alla nota 4).

II. Verso una famiglia razionale

seguire la legge, possono avere dignità, cioè valore⁷⁴. Se l'uomo in quanto scopo in sé è anche legge morale che ha valore universale e reciproco per tutti gli esseri razionali, esso è legge a se stesso e autonomo; dal che segue che nessun essere razionale può essere sottoposto a una legge che non si sia dato egli stesso. È utile soffermarsi su questo punto, che conferma che a fondamento della morale sta l'assunto che nessun essere umano sia escluso dall'uso della ragione⁷⁵.

Si è accennato che la conclusione della *Fondazione della metafisica dei costumi* pone la questione del fondamento della libertà a partire dalla necessità di una critica della ragion pratica. Kant affronta una nuova deduzione per il mondo morale nell'*Analitica della ragion pura pratica*⁷⁶. Qui il filosofo distingue tra esposizione del mondo morale, cioè della facoltà della ragione di determinare la volontà, e deduzione ove "non si tratta della conoscenza della costituzione degli oggetti che possono venir dati alla ragione in qualche altro modo, ma di una conoscenza tale da poter divenire il fondamento dell'esistenza degli oggetti stessi, e per la quale ragione ha la causalità in un essere razionale, cioè della ragion pura, che può essere considerata come una facoltà che determina immutabilmente la volontà"⁷⁷.

⁷⁴ GMS BA 77, tr. it. p. 54; Cfr. anche Gemeinpruch A 219, tr. it. p. 130.

⁷⁵ Su ciò si confronti H. Nagl Docekal, *Jenseits einer Geschlechter Moral. Eine Einführung* in Id. (a cura di) *Jenseits der Geschlechtermoral*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1993, pp. 7-32. La Nagl-Docekal osserva che la distinzione introdotta da Carol Gilligan (*In a different voice*, 1982) secondo la quale esisterebbe un'etica della cura, propriamente femminile, contrapposta ad un'etica della giustizia basata sui principi della ragione e dunque maschile, si fonda su un'erronea distinzione tra morale (o etica) e costumi.

⁷⁶ KpV A 92-93 B 125, tr. it. p. 53.

⁷⁷ KpV A 80-81, tr. it. p. 59.

La deduzione dei principî morali non parte da un fatto empirico, poiché la morale non è esperibile, ma da un fatto della ragione. Essa, poiché è teoreticamente inspiegabile, non viene propriamente dedotta ma postulata. Tuttavia il mondo della morale non è incondizionato in assoluto, ma solo in relazione al mondo della conoscenza teoretica. È utile ricordare l'argomento a proposito della creazione di esseri liberi, possibile pensando la causalità senza il tempo, e dunque la nascita come conseguenza cronologica del rapporto sessuale, e pure, indipendente dal punto di vista della morale.

Abbiamo osservato come Kant delimiti chiaramente il campo della metafisica della morale da quello dell'antropologia morale, nella prefazione alla prima parte della *Rechtslehre*, dove esplicita una premessa già espressa nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e cioè il fatto che, nonostante la filosofia morale sia una filosofia pratica, la metafisica della morale dev'essere un sistema derivato dalla ragione, cioè formale, senza essere confusa o mescolata "con alcuna antropologia, con alcuna teologia, o fisica, o iperfisica, né tanto meno con qualità occulte (che si potrebbero chiamare ipofisiche)"⁷⁸. Il compito della metafisica della morale, in quanto sistema di conoscenze a priori derivate da puri concetti, è fornire principî di validità per una filosofia pratica, il cui unico postulato e principio regolatore è la libertà.

La *Metafisica dei costumi* suddivide l'ambito della morale nella dottrina del diritto e nella dottrina della virtù, che non si distinguono per i diversi doveri, ma per la diversità della legislazione che unisce il movente alla legge; il diritto ha ad

⁷⁸ GMS BA 33, tr. it. pp. 27-28.

II. Verso una famiglia razionale

oggetto la legislazione esterna⁷⁹ ed è orientato ai casi dell'esperienza. E tuttavia, il suo concetto riguarda la coesistenza delle libertà esterne da un punto di vista formale e astratto da ogni materia empirica. Dal problema morale di trattare gli esseri ragionevoli sempre anche come scopi sorge il problema giuridico di determinare i limiti entro cui la libertà di azione di una persona è legittima e non danneggia l'esercizio della libertà di un'altra⁸⁰.

Il diritto, come dottrina sistematica, si divide in diritto naturale basato su principi a priori, e diritto positivo, che deriva dalla volontà di un legislatore⁸¹. Nel diritto privato Kant procede distinguendo tra definizione nominale, o esposizione, e definizione reale, o deduzione di un concetto. Nel secondo capitolo, in particolare, presenta la definizione dell'acquisto in una parte espositiva che è relativa alla materia e può essere una cosa corporea, una prestazione o lo *status* di una persona, e in una deduzione, che riguarda la forma dell'acquisto e

⁷⁹ Mds AB 13-14. Così, si dice "legalità" l'accordo di un'azione con la legge, senza alcuna considerazione verso il movente di tale azione; si parla invece di "eticità" quando l'idea del dovere derivata dalla legge è nello stesso tempo il movente dell'azione (Mds AB 15).

⁸⁰ Secondo Antonio Negri la soluzione del formalismo giuridico kantiano sarebbe contraddittoria, e si ridurrebbe ad uno strumento di rivendicazione dell'istanza metafisica. Al significato di forma come condizione (adeguato all'indagine critica) si sovrapporrebbe quello di forma come costitutivo, che risponderebbe all'intento di ricostruzione metafisica. Tale interpretazione si basa sull'infondata distinzione tra una deduzione metafisica e una deduzione trascendentale, e dunque su un limite di comprensione del significato della deduzione trascendentale in generale (A. Negri, *Alle origini del formalismo giuridico. Studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802*, Cedam, Padova 1962). Su questo punto cfr. anche P. Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant*, cit., pp. 21-67.

⁸¹ Mds AB 44; cfr. anche ivi, AB 52.

può essere un diritto reale, un diritto personale e un diritto personale di specie reale.

Si è osservato come il concetto di diritto personale di specie reale presenti per Kant e per il suo pubblico difficoltà tali da richiederne un chiarimento nell'appendice alla seconda edizione; è utile ricordare che, nella lettera a Schütz del luglio del '97, Kant si difende dall'accusa di aver assunto come *petitio principii* un fatto la cui possibilità era da dimostrare. Schütz, infatti, non potendosi "persuadere che l'uomo faccia della donna una cosa, nella misura in cui giace *coniugalmente* con lei *et vice versa*", si riferisce al piano di fatto che giudica, di per sé, immorale. Tuttavia Kant chiarisce che la questione è da lui posta in maniera formale: riguarda, cioè, il piano del diritto. Dato il fatto (possedere e consumare un'altra persona), a quali condizioni è possibile ed entro quali limiti? Che con godimento reciproco abbia voluto intendere proprio oggettivazione, Kant lo aggiunge espressamente poco oltre nella lettera⁸². La domanda diviene "proprio se, e in forza di che cosa sia possibile una consumazione *coniugale*"⁸³, ed esprime la necessità di una deduzione, ripresa esplicitamente nell'appendice alla seconda edizione. La fondazione della società domestica ha origine dalla deduzione metafisica (trascendentale) di un concetto nuovo, in quanto prima assente dal sistema del diritto⁸⁴. Il diritto personale di specie reale esprime in primo luogo la necessità di stabilire le condizioni di possibilità dello scambio sessuale, un fatto concreto ed empirico che pone un problema morale specifico. A partire da ciò, restano da sciogliere le difficoltà legate alla

⁸² Briefwechsel XII, p. 181, tr. it. p. 367.

⁸³ Briefwechsel XII, p. 182, tr. it. p. 366.

⁸⁴ MdS B 161-162.

II. Verso una famiglia razionale

dubbia definizione di personalità giuridica (dei bambini e delle donne) nei paragrafi sul *diritto della società domestica*.

La lettura del progetto filosofico e politico *A Vindication of the Rights of Woman* di Mary Wollstonecraft, una giovane intellettuale inglese molto distante e diversa da Kant per età e formazione⁸⁵ ci è utile nella misura in cui ci aiuta a sciogliere tali difficoltà collocando la famiglia nel contesto storico comune all'Europa della fine del Settecento, e a cogliere una serie di riferimenti teorici diffusi tra agli intellettuali dell'epoca e relativi alla concezione delle donne e della famiglia.

È significativo osservare infatti che, se Kant e la Wollstonecraft non entrano direttamente in contatto⁸⁶, essi hanno

⁸⁵ Mary Wollstonecraft nasce nel 1759 e muore nel 1797 per complicanze post parto successive alla nascita della figlia, la futura Mary Shelley, autrice di *Frankenstein*; la Wollstonecraft scrive opere politiche e letterarie, in particolare due *Vindications*, due romanzi, diverse storie, alcuni resoconti di viaggio e saggi sull'educazione (si veda in particolare *Thoughts on the Education of Daughters*). L'opera completa della Wollstonecraft è edita in M. Butler, J. Todd (a cura di), *The Works of Mary Wollstonecraft*, 7 vols, Pickering and Chatto, London 1989. Sulla vita e le opere di Mary Wollstonecraft si vedano J. Todd, M. Butler, *Introduction* in M. Butler, J. Todd (a cura di), *The Works of Mary Wollstonecraft*, cit., vol. 1, pp. 7-30; V. Sapiro, *A Vindication of Political Virtue*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1992, pp. 1-42. I testi indicati documentano l'esistenza di traduzioni dal francese, dall'olandese e dal tedesco ad opera della stessa Wollstonecraft. Per una pagina di indicazioni bibliografiche su Mary Wollstonecraft si confronti <<http://bfp.sp.unipi.it/bibliofdd/wollcraft.htm>>.

⁸⁶ Nessuno studio, a quanto ci è noto, ha messo in rilievo eventuali rapporti diretti tra Kant e la Wollstonecraft. Negli *Hints* pubblicati postumi da Godwin, si trovano due riferimenti specifici a Kant e relativi alle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* e alla *Critica del giudizio*: "Mr. Kant has observed, that the understanding is sublime, the imagination beautiful –yet it is

almeno due interlocutori comuni in Burke e Rousseau; al primo è indirizzata *A Vindication of the Rights of Men*, che è una risposta immediata alle *Reflections on Revolution in France* e una difesa dell'amico Richard Price⁸⁷. Rousseau è invece l'interlocutore privilegiato della seconda *Vindication*, di tre anni successiva. Non è questa la sede per una ricerca approfondita sui rapporti tra Kant e la Wollstonecraft, la quale potrebbe trovare spazio in uno studio a sé; la lettura dell'opera della filosofa inglese ci sarà tuttavia utile a mettere in luce temi comuni a un'epoca, e a chiarire alcune delle problematiche legate alla realtà della stessa famiglia cui si riferisce Kant. Se è vero infatti che il filosofo tedesco non ha dato ampio spazio al tema della famiglia, né dimostrava particolare sensibilità verso la condizione delle donne, oggetto dell'opera della Wollstonecraft è, al contrario, l'educazione delle donne all'interno e al di fuori della famiglia, un elemento che trova spazio in un discorso politico più generale sulla giustizia.

evident that poets, and men who undoubtedly possess the liveliest imagination, are most touched by the sublime, while men who have cold, enquiry minds, have not this exquisite feeling in any great degree, and indeed seem to lose it as they cultivate their reason." (*Hints* n. 26, p. 414; cfr. anche n. 15 p. 411). Nella seconda *Vindication* un'ulteriore allusione ad uno scrittore tedesco che osserva che la donna graziosa è oggetto di maggiore attenzione da parte degli uomini di una donna "bella di una bellezza intellettuale", che invece viene ignorata, viene riferita a Kant (cfr. RoW p. 160, tr. it. p. 160). Al di là delle citazioni dirette, un parallelo tra i due filosofi può risultare di interesse per questa ricerca, come si avrà premura di mostrare nelle pagine che seguono.

⁸⁷ R. Price, *On the love of our Country* (1789).

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

1. *I diritti della donna* (1792) di Mary Wollstonecraft¹

Nel 1792 Mary Wollstonecraft scrive e pubblica nell'arco di poche settimane *A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures in Political and Moral Subjects*². Il progetto filosofico e politico è dedicato al membro dell'Assemblea Costituente francese ed ex vescovo di Autun Charles Maurice de Talleyrand-Périgord, coautore³ e relatore presso la stessa Assemblea, nel settembre del '91, di un *Rapporto sull'istruzione pubblica*⁴.

La giovane intellettuale inglese, che di lì a poco avrebbe lasciato l'Inghilterra per trasferirsi a Parigi, rivolge al mem-

¹ Nelle citazioni delle opere di Mary Wollstonecraft abbiamo fatto uso delle seguenti abbreviazioni: RoM (*A Vindication of the Rights of Men*), RoW (*A Vindication of the Rights of Woman*), Wrongs (*The Wrongs of Woman, or Maria*).

² M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures in Political and Moral Subjects*, in M. Wollstonecraft, *The Vindications*, a cura di D.L. Macdonald, K. Scherf, Broadview Literary Texts, Ontario 1997, pp. 99-344 (trad. it. di F. Ruggiero, *I diritti della donna*, Editori Riuniti, Roma 1977).

³ Coautori del Rapporto erano M.J.A.N. Caritat, marchese di Condorcet (autore del saggio *Sur l'admission des Femmes au droit de Cité* (1790)) e il matematico Pierre-Simon de Laplace (cfr. RoW p. 101, nota 2 all'edizione originale del curatore).

⁴ *Rapport sur l'instruction publique fait au nom du Comité de Constitution*, par M.T.P., ancien Eveque d'Autun, Administrateur du Departement de Paris, Paris, 1791, p. 111, 10, 11 19 settembre del '91 (cfr. RoW nota 1. p. 71 ed. it.).

Il testo è disponibile sul sito della Biblioteca Nazionale di Parigi <<http://gallica.bnf.fr/>>; i riferimenti della Wollstonecraft sono relativi alle pp. 7-11 e pp. 117-22.

bro della Costituente francese un appello e una critica al *Rapporto*; è utile ricordare che se la Wollstonecraft in quanto donna nella Francia rivoluzionaria non è cittadina⁵, in quanto filosofa che appartiene ad un circolo di intellettuali illuminati, può esprimere la propria pubblica opinione su un argomento di interesse generale al pari degli uomini dell'ambiente culturale e letterario di cui è parte⁶. Sulla base di tale diritto,

⁵ La Wollstonecraft infatti si rivolge alla Francia in cui vige la costituzione del 1791, con il suffragio a venticinque anni e limitato ai maschi. Tuttavia nell'introduzione precisa che non sta richiedendo diritti particolari per sé stessa, ma che vuole perorare la causa di metà del genere umano e, solo in ciò, del suo sesso (Cfr. RoW p. 110, tr. it. p. 64). Sulla posizione della Wollstonecraft relativamente all'evento rivoluzionario si vedano J. Rendall, "The grand causes which combine to carry mankind forward: Wollstonecraft, history and revolution", *Women's Writing* Vol. 4, No 2, 1997, pp. 155-172 <<http://www.triangle.co.uk/wow/>>; A. Tauchert, "Maternity, Castration and Mary Wollstonecraft's Historical and Moral View of the French Revolution" *Women's Writing* Vol. 4, No 2, 1997, pp. 173-203 <<http://www.triangle.co.uk/wow/>>. In particolare Virginia Sapiro si sofferma sulla posizione contrastata e in parte contraddittoria della Wollstonecraft riguardo alla Rivoluzione Francese e ai suoi sviluppi (V. Sapiro, *Wollstonecraft, Feminism and Democracy: "Being Bastilled"*, in M.J. Falco (a cura di), *Feminist Interpretations of Mary Wollstonecraft*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania 1996, pp. 33-45). È opportuno sottolineare che, pur auspicando una rivoluzione dei costumi femminili, l'autrice mostra fiducia soltanto nel progressivo rischiarimento ad opera delle idee, senza mai prendere posizione in favore dell'uso della violenza (cfr. RoW p. 136; RoM p. 29).

⁶ La Wollstonecraft si forma in un ambiente intellettuale di cui le principali figure sono Richard Price, Joseph Priestley, Henry Fuseli, Gilbert Imlay, William Godwin. Diverse ricerche hanno messo in luce i rapporti tra il pensiero della filosofa inglese e le idee prevalenti nel circolo di intellettuali di cui fa parte. Di particolare interesse per la nostra lettura sono l'attenzione del circolo nei confronti degli eventi rivoluzionari americano e francese, dei temi del repubblicanesimo (cfr. anche *Wrongs*, pp. 100-1) e dei diritti dell'uomo

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

la Wollstonecraft indirizza al membro della Costituente, nella sua qualità di legislatore, la richiesta politica di estendere l'educazione pubblica alle donne con argomentazioni condotte secondo molteplici registri in un'opera divisa in tredici capitoli, cui avrebbe dovuto seguire una seconda parte, mai pubblicata⁷.

Come filosofa, la Wollstonecraft ricerca i principî dei diritti e dei doveri dell'umanità nella ragione; come moralista, distingue propriamente tra morale e costumi, e sceglie Rousseau come interlocutore privilegiato di un dialogo sui fondamenti della morale su basi razionali; come educatrice, formula un progetto politico di formazione alla cittadinanza a partire dall'analisi delle condizioni di vita della donna nella famiglia, comuni tanto alla Francia pre-rivoluzionaria quanto all'Inghilterra e alla Francia del 1792⁸.

(cfr. J. Todd, M. Butler, *Introduction*, cit.; V. Sapiro, *A Vindication of Political Virtue*, cit.; B. Casalini, *Introduzione*, in M. Wollstonecraft, *I diritti degli uomini*, Methexis – PLUS, Pisa 2003).

⁷ In una nota l'autrice annuncia che al primo volume avrebbe dovuto seguire un secondo, dedicato all'esame delle leggi; la critica ha riconosciuto lo sviluppo di questo progetto nel romanzo pubblicato postumo da William Godwin nel 1798, *The Wrongs of Woman, or Maria*. Nel romanzo incompiuto la protagonista è una donna che è stata dichiarata pazza poiché ha abbandonato il tetto coniugale rifiutando di vivere al fianco di un marito infedele; rinchiusa in manicomio, Maria conosce un uomo, se ne innamora e intraprende una relazione con questo; il marito procede dunque ad accusare l'uomo di seduzione nei confronti della moglie, sulla base del *Criminal conversation*, l'azione della *Common Law* per la quale un marito poteva portare in giudizio il seduttore della propria moglie (E. Jordan, "Criminal Conversation: Mary Wollstonecraft's *The Wrongs of Woman*", *Women's Writing* Vol. 4, No 2, 1997, pp. 221-234, <<http://www.triangle.co.uk/wow/>>).

⁸ La Wollstonecraft, in un confronto indiretto tra la Francia e l'Inghilterra, sembra affermare che la condizione delle donne è assai peggiore

1.1. Educazione dei sessi e giustizia sociale

Nel *Rapporto sull'istruzione pubblica* alla Costituente francese, Talleyrand aveva riconosciuto il principio della perfettibilità della ragione, che, aveva affermato, si percepisce nell'individuo e ancor più nel genere umano, considerato come specie; se gli uomini arrivano sulla terra con differenti abilità, che sono strumenti per la costruzione del proprio benessere, la società non è altro che un laboratorio di cooperazione allo scopo del benessere generale e collettivo.

Sulla base di tali principî il nuovo sistema educativo avrebbe dovuto essere sia disponibile a tutti, sia aperto alla collaborazione di ciascuno, e solo in quanto tale sarebbe stato universale. Il *Rapporto* aveva poi specificato che l'educazione nazionale, in quanto bene comune, doveva essere prevista per entrambi i sessi e per tutte le età⁹.

L'analisi dei principî specifici dell'educazione femminile è

nella seconda; nel romanzo *The Wrongs of Woman* sopra ricordato, la protagonista è costretta a difendere la propria posizione tramite una lettera poiché, secondo le leggi inglesi, è priva della personalità, e dunque non è direttamente imputata. La finzione letteraria della lettera, tramite cui Maria rivendica l'autonomia della propria ragione a fondamento della scelta di abbandonare il marito, si scontra con la risposta del giudice, che fa appello alla tradizione inglese in esplicita contrapposizione alle leggi francesi che permettevano la separazione legale dei coniugi, perché tali leggi avrebbero minato "la santità del matrimonio"; il giudice nel suo discorso riconosce che il peso di una tale limitazione ricade in misura maggiore "su pochi individui", vale a dire sulle donne, ma ciò è "in maniera evidente per il bene del tutto" (cfr. *Wrongs*, pp. 179-81). Nella seconda *Vindication* la richiesta di un confronto sui principî è indirizzata al membro della Costituente francese, con il quale la Wollstonecraft presuppone un piano di discussione comune, che implicitamente la legittima a prendere la parola.

⁹ *Rapport*, p. 11.

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

rimandata alle ultime pagine del testo; vi si afferma in primo luogo che la questione dell'educazione delle donne dev'essere affrontata di pari passo al problema del godimento dei diritti politici, poiché l'oggetto di cui si discute comporta di conoscere la funzione a cui sono determinate. Così il *Rapporto* prosegue dimostrando la necessità di un'educazione differenziata per il genere femminile sulla base del fatto che, se le donne sono fatte per le gioie domestiche, dovranno essere educate conformemente al loro destino. La soluzione può apparire contraria ai principî della ragione, a detta degli stessi autori:

Metà del genere umano escluso da altri da tutte le partecipazioni politiche; persone native nei fatti e straniere nella legge nella terra che non ha mai visto la loro nascita; prive d'influenza diretta e rappresentanza: fenomeni politici che sembra impossibile spiegare sulla base di principî astratti, ma è in un ordine di idee in cui la questione cambia e può essere risolta facilmente¹⁰.

Infatti, poiché lo scopo di ogni istituzione è la felicità della maggioranza, tutto ciò che si allontana da questo è un errore, e viceversa ciò che vi si avvicina conduce alla verità. È incontestabile che la felicità comune, specialmente per le donne, richieda che queste non aspirino all'esercizio dei diritti politici, ma che seguano invece il desiderio della natura e si dedichino alla maternità e ai lavori domestici, già in sé molto gravosi. È inutile fare appello ad argomenti irrilevanti per tale questione, poiché la divisione dei poteri è stabilita dalla natura.

Così, se per la felicità collettiva è necessaria l'esclusione delle donne dai pubblici uffici, una tale legge dev'essere riconosciuta dallo stato e, in quanto tale, sancita. La proposta in

¹⁰ *Rapport*, p. 117.

sé ammette la possibilità di un'educazione pubblica anche per le bambine, ma solo fino ad otto anni; dopo, queste impareranno il comportamento corretto al loro scopo dall'esempio, e il luogo più adatto per l'educazione femminile non potrà che essere la famiglia.

La Wollstonecraft si propone di convincere il membro della Costituente che un piano di educazione pubblica non possa prescindere dall'educare anche le donne; essa fa appello ai principî e all'indipendenza della ragione che è il bene principale della vita, e la base di ogni virtù¹¹, per dimostrare che l'opinione che va ad illustrare discende solo dall'uso dell'intelligenza. L'autrice inglese osserva che anche in Francia la morale è divenuta una parola vuota; cause diverse hanno prodotto costumi artificiali e corrotti che le donne contribuiscono ad alimentare conducendo un tipo di vita contrario ai principî stessi della ragione; la Wollstonecraft vuole infatti mostrare che fintanto che metà del genere umano sarà educato ad imparare a memoria e ad accettare passivamente quegli stessi pregiudizi la cui diffusione non può che limitare il progresso del sapere e della virtù, i principî guida della Rivoluzione stenteranno a trovare applicazione. La disuguaglianza produce distorsioni cognitive e morali, che agiscono pervasivamente in ogni ambito sociale¹². La filosofa inglese fa riferimento ai valori comuni del repubblicanesimo, affermando che se i figli devono essere educati al valore del patriottismo, la madre stessa dev'essere patriota; per il progetto comune, l'educazione delle donne è parte essenziale e imprescindibile: la libertà deve rafforzarne la ragione per fare loro comprendere il proprio dovere.

¹¹ Cfr. RoW pp. 109-14, tr. it. pp. 63-9.

¹² Cfr. B. Casalini, *Introduzione*, cit., nota 13 p. vii.

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

Considerate, signore, queste osservazioni spassionatamente, giacché un lampo di questa stessa verità sembrava balenare dinanzi a voi quando osservavate che “vedere una metà del genere umano esclusa ad opera dell'altra metà da ogni partecipazione al governo era un fenomeno politico impossibile a spiegare secondo i principi astratti”. Se è così, su cosa si fonda la vostra Costituzione? Se i diritti astratti dell'uomo resisteranno alla discussione e alle spiegazioni, quelli della donna, per analogia, non si sottrarranno alla stessa prova; sebbene prevalga in questo paese un'opinione diversa, costruita sugli stessi argomenti che usate per giustificare l'oppressione della donna: la prescrizione.

Considerate (mi rivolgo a voi come legislatore) se, nel momento in cui gli uomini lottano per la loro libertà e per avere la possibilità di decidere da soli della loro felicità, non sia incoerente e ingiusto soggiogare le donne, anche se credete fermamente di agire nella maniera più idonea a promuovere la loro felicità. Chi ha fatto l'uomo giudice esclusivo, se la donna divide con lui l'uso della ragione?¹³

Nel passo la Wollstonecraft cita il *Rapporto* della Costituente paragonando i rivoluzionari a quegli stessi tiranni che, quotidianamente, calpestano la ragione. E trasferisce proprio sui rivoluzionari l'onere di dimostrare che le donne ne sono prive; altrimenti, afferma a conclusione, la nuova costituzione non potrà che essere esente da alcuna giustizia, morale e politica.

Ma se le donne devono essere escluse, senza diritto alla parola, dalla partecipazione ai diritti naturali dell'umanità, dimostrate in primo luogo, ad evitare l'accusa di ingiustizia e incoerenza, che esse mancano di ragione, altrimenti questa pecca della vostra NUOVA COSTITUZIONE mostrerà sempre che l'uomo deve,

¹³ RoW p. 103, tr. it. pp. 73-4.

in qualche modo, agire da tiranno, e la tirannide, in qualsiasi parte della società levi la sua faccia di bronzo, mette in pericolo la moralità¹⁴.

L'appello alle leggi naturali ("che prevalga la legge della gravità", afferma l'autrice)¹⁵ conduce alla ricerca dei principi primi della ragione cui è dedicato il primo capitolo dell'opera, "Dei diritti e dei relativi doveri dell'umanità", in implicito riferimento alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* dell'89¹⁶. Al fine di dissolvere i pregiudizi esistenti, la filosofa afferma che i principi della ragione, della conoscenza e della virtù, comuni ad ogni uomo, sono l'unico metro sulla base del quale un individuo possa essere giudicato, e soltanto da questi discendono i diritti dell'uomo. La Wollstonecraft osserva, in termini simili a quelli in cui si esprime Kant nel 1784, che prevale sulla maggior parte degli uomini "una specie di vigliaccheria intellettuale" che li spinge ad usare la ragione più per giustificare i pregiudizi assorbiti inconsape-

¹⁴ RoW p. 104, tr. it. p. 75.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ad un tentativo di declinazione della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* al femminile si era dedicata nel 1791 Olympe de Gouges; nella dichiarazione aveva rivendicato per le donne gli stessi diritti spettanti agli uomini (cfr. O. de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, 1791 (si confronti il testo originale disponibile in rete <http://www.cidem.org/cidem/themes/egalite/?_hommes_femmes/ega_infos/textes_de_ref/ega_t007.html>; tr. it. di F. Di Donato, *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* <<http://bfp.sp.unipi.it/bibliofdd/?odgdecla.htm>>). Si confronti, per una lettura della *Dichiarazione*, V. Frysak, D. Kersic, *Menschenrechte - Frauenrechte? Eine Arbeit an Olympe de Gouges: "Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne (1791)"*, 2002, <http://sammelpunkt.philo.at:8080/?archive/00000091/01/?_se0102arbfiyker.pdf>. Cfr. anche la recente interpretazione di M.L. Boccia, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, Il Saggiatore, Milano 2002, in particolare pp. 35-8. Olympe de Gouges, che aveva incluso tra i diritti delle donne anche quello di salire al patibolo, viene ghigliottinata nel 1793.

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

volmente, che non per sradicare tali formule dalla mente. La società più saggia non può essere che quella la cui "costituzione" si basa sulla natura dell'uomo, e la civiltà dei popoli europei al riguardo è molto parziale, poiché tiene in alta considerazione ranghi e titoli, che si sostituiscono ai principî della virtù e della dignità¹⁷.

A tale osservazione segue il primo esplicito riferimento a Rousseau, in cui la Wollstonecraft distingue la propria posizione da quella del filosofo ginevrino¹⁸ ed afferma:

i suoi argomenti a favore dello stato di natura sono plausibili, ma infondati. Dico infondati; perché asserire che lo stato di natura è preferibile a quello civile, per

¹⁷ RoW p. 118, tr. it. pp. 80-81.

¹⁸ Il rapporto ambivalente tra la Wollstonecraft e Rousseau è oggetto di un'ampia, pur non concorde, letteratura; si vedano V. Sapiro, *A Vindication of Political Virtue*, cit., pp. 280-299; M. Seidman Trouille, *Sexual Politics in the Enlightenment. Women Writers Read Rousseau*, State University of New York Press, Albany 1997, pp. 221-36; B. Taylor, *For the Love of God. Religion and the Erotic Imagination in Wollstonecraft's Feminism*, in E.J. Yeo (a cura di), *Mary Wollstonecraft and 200 years of Feminism*, Rivers-Oram Press, London-New York, 1997, pp. 28-35; H.E. Wallace, "Sophie: Woman's Education According to Rousseau and Wollstonecraft", <<http://georgetown.edu/irvinemj/english016/?franken/sophie.txt>>. Per una lettura del rapporto tra amore passione e amore coniugale in Rousseau, cfr. E. Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia 1990; con particolare riferimento a Giulia, o la nuova Eloisa, e alla tensione tra amore di sé e amore coniugale, si veda anche l'*Introduzione* della stessa Pulcini in J.J. Rousseau, *Giulia o la nuova Eloisa*, Rizzoli, Milano 1992, pp. XV-XXV. La lettura che la Wollstonecraft dà delle opere di Rousseau, e che intendiamo proporre, è concentrata sull'aspetto della separazione tra morale e costumi più che sul rapporto ragione, sentimenti e passioni. E non pretende in alcun modo di esaurire l'argomento, ma tenta al contrario di proporre alcune linee guida utili alla comprensione dei temi kantiani oggetto principale di questa ricerca.

quanto perfetto esso sia, significa, in altre parole, chiamare in causa la suprema sapienza; e l'affermazione paradossale per cui Dio avrebbe ordinato tutte le cose con giustizia, e l'errore sarebbe stato introdotto dalla creatura, creata da Lui, in piena consapevolezza, contraddice filosofia e religione¹⁹.

1.2. Contro la teoria di una virtù sessuata

Si tratta di un punto importante: a fondamento della morale non si può non riconoscere all'uomo uno scopo; e poiché ciò che contraddistingue l'umanità dalle altre specie è l'uso della ragione, attraverso cui il genere umano può pensare e dunque migliorarsi, la ragione è un dono universale, a nessuno precluso, ed è inestimabile nella misura in cui è in grado di ispirare veri concetti di dignità per migliorare la natura umana; tuttavia tali concetti fanno essi stessi parte della natura, e dunque i mali non possono essere conseguenza della civiltà; essi, al contrario, sono residui della barbarie. Lo scopo è comune all'umanità nella misura in cui ha origine dalla ragione ed ha al suo fondamento la libertà dell'uso di questa. La Wollstonecraft rivendica il diritto alla sincerità e a dire quello che si pensa, dichiarandosi fermamente persuasa che non esista male al mondo estraneo al disegno divino, e allo stesso tempo, costruendo la sua fede morale a partire dall'idea di tale perfezione.

Rousseau si affanna a dimostrare che tutto *era* secondo giustizia in origine: secondo numerosi scrittori tutto è secondo giustizia ora: e da parte mia, tutto *sarà* secondo giustizia²⁰.

Il confronto con Rousseau si fa più serrato nel quinto ca-

¹⁹ RoW p. 119, tr. it. p. 82.

²⁰ RoW p. 121, tr. it. pp. 83-4.

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

pitolo dell'opera; prima la Wollstonecraft sviluppa il suo pensiero attorno al tema del libero esercizio della ragione, privato e pubblico, mettendo a confronto alcune istituzioni, in primo luogo l'esercito e la famiglia, che possono essere incompatibili con la libertà della ragione nella misura in cui abitano alla subordinazione e conducono al dispotismo: i militari sono abituati ad ubbidire e la sottomissione è colpevole quanto la tirannide poiché riposano entrambe sull'abbandono dell'uso della ragione. La Wollstonecraft descrive su questa base ogni reparto militare, e in generale l'esercito, come una catena di despoti che, sospinta dalle onde del mare, diventa per la comunità stessa nient'altro che un peso.

Oggetto principale della sua critica sono gli eserciti permanenti, che fanno della subordinazione una professione, trasformando l'abitudine ad ubbidire nella natura di alcuni; ma più in generale, ogni professione il cui potere consista in una forte subordinazione, non può che recare offesa alla ragione e ai principî della moralità. Il secondo capitolo fa riferimento anche alla professione ecclesiastica, criticando la severa educazione dei seminari, che inibisce l'uso della mente proprio in una professione in cui tale uso è particolarmente necessario. Il confronto è costruito sulla base del continuo riferimento alla funzione di un'educazione pubblica alla cittadinanza che non si limita ad un programma di scolarizzazione, ma assume il rilievo di progetto politico che deve coinvolgere ogni cittadino potenziale. La società in generale dovrebbe evitare di istituire corpi di uomini che la natura stessa della professione rende deboli di fronte al prevalere

dei pregiudizi²¹.

In alcuni cenni, nei capitoli successivi l'autrice stringe il paragone tra le donne e i soldati. Gli eserciti sono femminilizzati nella misura in cui i militari, al pari delle donne, praticano le virtù minori e non sono educati all'indipendenza di giudizio²². Sulla base di tale confronto la Wollstonecraft osserva infatti che la differenza di sesso è irrintracciabile quando i fondamenti dell'educazione sono gli stessi, e gli uomini, come le donne, se male educati sono come macchine che possono apparire ben disciplinate, ma raramente hanno notevoli capacità, o un profondo intelletto²³. I militari, come le donne, acquisiscono modelli di comportamento prima dei fondamenti della morale, e la ragione di ciò consiste propriamente nel fatto che non sono educati ad esercitare la propria intelligenza, ma invece sono tratti in una condizione di permanente minorità.

Il confronto serve alla filosofa a dimostrare che le abitudini delle donne possono essere acquisite da qualsiasi essere umano educato allo stesso modo, e dunque che non sono naturali, ma acquisite. Così la definizione di guerra come scuola di effeminatezza si fa particolarmente calzante nella misura in cui permette di mettere in luce un duplice controsenso. L'uomo, se lasciato libero di esercitare la propria ragione, è più di una macchina: in esplicito riferimento ai prin-

²¹ “Ma la natura del veleno indica pure l'antidoto; e se Rousseau fosse andato poco più in là nella sua ricerca, o se il suo sguardo fosse riuscito a penetrare la nebbia, che egli disdegnava di respirare, la sua mente attiva non avrebbe esitato a contemplare la perfezione dell'uomo nell'istituzione della vera civiltà, invece di correre precipitosamente indietro nel tempo verso la notte dell'ignoranza e dei sensi” (RoW p. 125, tr. it. p. 89).

²² Cfr RoW pp. 131-2 e pp. 279-81.

²³ RoW pp. 131-2.

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

cipi della filosofia dei lumi la Wollstonecraft ritiene che la liberazione dai pregiudizi risieda nella diffusione del libero pensiero, ove afferma che le idee di uomini di talento attecchiscono e si impiantano sulle opinioni come semi che danno vita agli alberi, tanto che l'opinione pubblica (*public opinion*) non potrà che rovesciare un potere arbitrario²⁴.

L'argomentazione a proposito dei militari segue un andamento analogo a quella rivolta ad Edmund Burke nella prima *Vindication*; nell'opera del 1789 la Wollstonecraft rifiutava l'equazione tra la sensibilità e la femminilità contestando allo stesso Burke di cadere vittima di quella "sensibilità", o meglio irrazionalità, che l'opinione prevalente considera propria del sesso femminile²⁵; tre anni dopo, trasferisce il paragone su un'istituzione tipicamente maschile quale l'esercito, per dimostrare che trattenerne le donne in uno stato di minorità, e fermarne lo sviluppo delle qualità, corrisponde allo stesso atteggiamento antifilosofico che considera gli uomini alla stregua di semplici macchine.

La Wollstonecraft non vuole riconoscere nella condizione femminile uno stato di totale subalternità; frequenti sono infatti i paragoni tra il potere delle donne e il potere dei de-

²⁴ RoW p. 125, tr. it. p. 88 nota 7.

²⁵ RoM p. 97, tr. it. p. 57; Brunella Casalini nota opportunamente come la Wollstonecraft usi, per riferirsi a Burke, espressioni simili a quelle di Kant nella forma (Burke è una "persona dalla vista corta" RoM p. tr. it. p. 5, o dagli "occhi di talpa", *Gemeinspruch A 205-6* tr. it. p. 125), e che simili sono anche alcune conclusioni, ove la ragione, in uno stretto legame tra attività estetica e conoscitiva, è posta a fondamento sia del bello sia del sublime (B. Casalini, *Introduzione*, cit., pp. ix, xix). Su Burke e la Wollstonecraft, e sul passaggio dalla prima alla seconda *Vindication* cfr. anche W. G. Canada, *Mary Wollstonecraft's "Wild Wish": Confounding Sex in the Discourse of Political Rights*, in M. Falco (a cura di), *Feminist Interpretations of Mary Wollstonecraft*, cit., pp. 61-83.

spoti, entrambi fondati su basi irrazionali.

Le donne, come i despoti, hanno ora più potere di quello che avrebbero se il mondo, diviso e suddiviso in regni e famiglie, fosse governato da leggi dettate dalla ragione. Ma, continuando il paragone, la conquista di quel potere ha corrotto il carattere ed ha diffuso la licenziosità nell'intero aggregato della società²⁶.

Se molte donne nella condizione matrimoniale non sono schiave, allora sono tiranne. Augurandosi che la distinzione del sesso possa venire confusa nella società (ma, precisa, non in amore), la Wollstonecraft denuncia in questa distinzione il fondamento della debolezza di carattere ascritta alle donne e la causa che fa trascurare l'intelletto. I diritti delle donne sono tali solo in quanto riconosciuti come parte dei diritti dell'umanità. Dunque, poiché il diritto comprende sempre un dovere, chi non assolve i propri doveri perde i diritti; tuttavia, non avere diritti implica anche non avere doveri²⁷.

Il procedimento argomentativo della giovane intellettuale inglese è costruito su un dialogo continuo con diverse opere di teoria morale ed alcuni trattati sull'educazione, inglesi e francesi²⁸. Oggetto della sua critica è una morale soggettivi-

²⁶ RoW p. 151-2, tr. it. p. 120. L'argomento della seconda *Vindication*, auspicando che il diritto divino dei mariti possa, come quello dei re, essere contestato senza pericolo, sottolinea che gli uomini usano le medesime argomentazioni indifferentemente in relazione alla famiglia e alla politica (capitolo quarto); tuttavia, che la donna sia schiava oppure tiranna, entrambe le situazioni ritardano egualmente il progresso della ragione.

²⁷ Cfr. RoW capitolo undicesimo.

²⁸ Cfr. in particolare il capitolo quinto per una disamina delle teorie educative dei suoi contemporanei; sui legami tra la Wollstonecraft e l'illuminismo scozzese si veda anche J. Rendall, "The grand causes which combine to carry mankind forward: Wollstonecraft, history and revolution", cit., pp. 155-172.

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

stica che distingue virtù maschili e femminili e stabilisce tra queste una gerarchia, e la cui diffusione nelle opinioni comuni ha contribuito a inculcare falsi valori. La virtù, sostiene al contrario, è unica, e fondata sull'idea del dovere, dell'amore e del rispetto²⁹.

Il riferimento a Rousseau è continuo e diretto: se il filosofo ginevrino ha mostrato più di ogni altro che ogni uomo diventerà virtuoso mediante l'esercizio della ragione, ciò può e deve essere esteso alle donne. A tal fine, la Wollstonecraft afferma che se il genere maschile e quello femminile hanno diversi doveri, sono comunque doveri umani, cioè basati su principî unici, ai quali le donne, al pari degli uomini, devono inchinarsi.

Educate le donne come gli uomini, dice Rousseau, e più assomiglieranno al nostro sesso, meno potere avranno su di noi. Questo è il mio scopo. Io non voglio che le donne abbiano potere sugli uomini, ma su se stesse³⁰.

Il quinto capitolo, dedicato alla confutazione dei pregiudizi prevalenti attorno alle virtù femminili, si apre con il confronto con Rousseau; tale confronto è limitato all'analisi del quinto libro dell'*Emilio* sull'educazione della donna in rapporto all'uomo; dell'*Emilio*, che legge con attenzione, cita e riporta ampi brani³¹. L'educazione che Rousseau progetta per la donna si fonda sull'assunto che questa abbia una costituzione diversa da quella dell'uomo, ed è limitata all'educazione del corpo facendo appello alle qualità della

²⁹ RoW pp. 134-48, 168, tr. it. pp. 99-116, 192; cfr. anche RoM p. 72, tr. it. pp. 35-6.

³⁰ RoW p. 179, tr. it. p. 152.

³¹ Cfr. J.J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, tr. it. di P. Massimi, Mondadori 1997, pp. 499-569.

bellezza e della piacevolezza femminili³². Tale educazione, come quella proposta da molti contemporanei, sostiene la Wollstonecraft, trascura l'intelletto in favore dell'aspetto fisico, per trasformare poi la deficienza del sesso femminile prodotta dalle abitudini, in natura.

Le maniere secondo cui i giovani di entrambi i sessi sono educati esprimono una serie di doveri relativi soltanto al comportamento esterno, dimenticando in cosa consista un'appropriata educazione alla moralità, fondata sui principi della virtù. Tale disattenzione in modo particolare è costitutiva dell'educazione femminile, e fa sì che la donna ne esca generalmente indebolita.

Rousseau stabilisce che la donna debba essere abituata a sottomettersi, ma ciò non fa altro che mantenerla, nel susseguirsi delle generazioni, in uno stato di minorità, e viola tutti i diritti sacri dell'umanità³³. Gli effetti di tale perversa educazione non possono non ricadere anche sugli uomini, che vivono con esseri abituati alla sottomissione, e che sono soliti ricorrere alla falsità e ai sotterfugi per ottenere una parte del potere.

La Wollstonecraft coglie in contraddizione Rousseau ove afferma che le figlie devono avere la religione delle madri, e queste quella dei mariti poiché, cita Rousseau, "non essendo in grado di giudicare esse stesse, devono adeguarsi fiduciose alla decisione dei padri e dei mariti come a quelle della Chiesa"³⁴.

In cosa risiede l'autorità incontestata, domanda, se non

³² RoW pp. 198-202, tr. it. pp. 175-9.

³³ J. J. Rousseau, *Emilio*, cit., pp. 512-3, RoW pp. 203-05, tr. it. pp. 180-2.

³⁴ J. J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 527; come altrove, anche qui la Wollstonecraft riduce e adatta il testo alla sua interpretazione (RoW pp. 209-10, tr. it. p. 187).

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

nella ragione stessa? Se i diritti dell'umanità sono stati circoscritti alla linea maschile, il riferimento alle virtù della modestia e della castità necessita un'analisi più approfondita in relazione ai due sessi. Più oltre riprenderà la questione per rivolgersi agli effetti devastanti che la dissoluzione dei costumi produce per entrambi i sessi, che insieme costituiscono una volontà cieca, "occhi senza mani"³⁵; le abitudini malsane della società provocano gravi danni sociali, primo tra tutti la condizione dei figli nati fuori dai matrimoni, che sono esseri privi di alcun diritto al pari delle loro madri, costrette prevalentemente alla prostituzione³⁶. Modestia e castità debbono essere coltivate in pari modo tanto dagli uomini quanto dalle donne, poiché l'obbligo di frenare gli istinti animali è un dovere dell'umanità e non un dovere sessuale, e le conse-

³⁵ RoW p. 212, tr. it. p. 189.

³⁶ *I diritti della donna* dedica molte pagine ai danni sociali del libertinaggio, proponendo una serie di rimedi (gli uomini dovrebbero mantenere le donne sedotte, e prendersi cura economicamente dei figli illegittimi) per riformare i costumi, sia femminili sia maschili, e porre termine agli effetti disastrosi del comportamento libertino. Si dichiara fermamente contraria alla poligamia, mentre sostiene la necessità del matrimonio morganatico come rimedio nei confronti delle donne vittime della seduzione maschile (RoW p. 188, tr. it. p. 164). Anche altre opere sottolineano come la castità e la modestia debbano essere incluse nel senso civico e coltivate dall'umanità tutta. Sulla prostituzione femminile e la letteratura del tempo si confronti V. Jones, "Placing Jemima: Women Writers of the 1790s and the Eighteenth-century Prostitution Narrative", *Women's Writing* Vol. 4, No 2, 1997, pp. 201-220. Si veda inoltre G. Kelly, "(Female) Philosophy in the Bedroom: Mary Wollstonecraft and Female Sexuality", *Women's Writing* Vol. 4, No 2, 1997, pp. 143-154 <<http://www.triangle.co.uk/wow/>>. Per una lettura attuale del fenomeno della prostituzione in relazione ai diritti civili delle donne, si veda C. MacKinnon, "Prostitution and Civil Rights", *Michigan Journal of Gender & Law*, 1993, vol. 1: 13-31 <<http://www.prostitutionresearch.com/?mackinnon1.html>>.

guenze fisiche e morali del prevalere di costumi corrotti sulle leggi della ragione sono allarmanti³⁷.

Rousseau osserva, a conclusione del suo ragionamento sull'educazione di Sofia, che sono i figli che rendono stabile nel tempo l'amore; per tale ragione, osserva l'autrice, è davvero necessario sacrificare l'esistenza di metà del genere umano solo per l'equilibrio familiare di un breve periodo di tempo? Tali giustificazioni sono irrazionali, e la Wollstonecraft imputa gli errori di ragionamento di Rousseau alla sua sensibilità "che gli ha infiammato l'immaginazione invece di illuminargli l'intelletto"³⁸; tuttavia, conclude in un accorato appello ai suoi contemporanei, è necessario sforzarsi di usare la mente, poiché la virtù non può che poggiarsi sul sapere e sulla conoscenza, e la ragione è la bilancia del cuore.

Il fondamento dei sentimenti morali non consiste semplicemente nel vedersi come gli altri ci vedono; chiunque ci guarda può infatti avere i propri pregiudizi, oltre a quelli del suo tempo, del suo paese, e della propria condizione. Dovremmo invece sforzarci di vederci come ci vede Dio, l'unico in grado di scrutare nei cuori³⁹. La virtù pubblica può esistere solo a condizione che la virtù privata sia posta come presupposto della moralità.

Perché dunque i filosofi cercano il civismo? Il civismo

³⁷ Cfr. in particolare i capitoli settimo e ottavo per l'analisi della situazione sociale.

³⁸ RoW p. 214, tr. it. p. 192. Nello stesso contesto l'autrice cita anche *Theory of Moral Sentiments* di Adam Smith. È opportuno ricordare che la Wollstonecraft nutre esplicitamente per Rousseau un grande rispetto (cfr. RoW p. 258, tr. it. p. 243 e anche B. Casalini, *Introduzione*, cit., p. vi nota 13); cfr. anche *Wrongs* p. 95, ove la protagonista legge *La nuova Eloisa* e professa grande ammirazione per il filosofo ginevrino.

³⁹ RoW p. 262, tr. it. p. 248; cfr. anche RoM p. 73, tr. it. p. 36.

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

dev'essere alimentato dalla virtù privata, altrimenti assomiglierà al sentimento fittizio che rende le donne preoccupate di conservare la loro reputazione, e gli uomini il loro onore. Un sentimento che spesso esiste non confortato dalla virtù, non confortato da quella morale sublime che fa della violazione abituale di un dovere una violazione di tutta la legge morale⁴⁰.

Prima di esporre il proprio progetto di educazione pubblica, la Wollstonecraft come Talleyrand lega l'educazione alla questione dei diritti politici ponendo, solo fuggevolmente, la rivendicazione della necessità di un sistema rappresentativo che sia effettivamente tale, e in grado di rappresentare chi presta il proprio lavoro al servizio della società⁴¹. Il problema è comunque subordinato, nell'opera, al tema generale dell'educazione e sembra posto come ovvia conseguenza che deriva dalla riforma del sistema educativo⁴².

⁴⁰ RoW pp. 275-6, tr. it. p. 263.

⁴¹ RoW p. 285, tr. it. p. 273. Solo in via subordinata alla questione principale dell'opera la Wollstonecraft afferma che le donne sarebbero in grado di svolgere qualsiasi professione, e potrebbero così essere salvate dalla prostituzione comune e legale, senza doversi necessariamente sposare per soldi. La letteratura femminista, soprattutto degli anni Settanta, ha riconosciuto nella Wollstonecraft la prima femminista moderna, mettendo anche in luce come l'autrice limiti la trattazione del tema alle condizioni di vita della donna borghese (cfr. M. Kramlick, *Saggio introduttivo* in M. Wollstonecraft, *Il manifesto femminista*, Edizioni Elle, Milano 1976, p. 44; F. Ruggeri, *Introduzione*, cit. pp. 7-10, 34-41, F. Restaino, *Il pensiero femminista. Una storia possibile* in F. Restaino, A. Cavarero, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino 1999, pp. 11-7).

⁴² La Wollstonecraft subordina logicamente il problema dei diritti politici delle donne al tema dell'educazione e della riforma dei costumi a partire dalla fondazione della moralità nella famiglia. È stata osservata un'analogia tra la proposta della Wollstonecraft e le tesi di Susan M. Okin, la quale pone alla base del problema della giustizia il riconoscimento della politicità della famiglia; la giustizia è tale solo se ha lo stesso significato nelle relazioni tra i citta-

1.3. La funzione politica della famiglia

Al rapporto tra genitori e figli dedica in particolare due brevi capitoli; nel primo, “Sull’affetto dei genitori”, distingue tra l’affetto considerato come istinto animale, o come istinto all’umanità:

I genitori spesso amano i figli nella maniera più brutale, e sacrificano ogni loro dovere per favorirne il progresso nel mondo: per favorire, tale è la perversità dei pregiudizi gratuiti, il futuro benessere degli esseri stessi la cui esistenza attuale essi amareggiano con il più dispotico abuso di potere⁴³.

La struttura del potere nella famiglia che si fonda sull’ubbidienza incondizionata ha come motto la stessa parola d’ordine dei tiranni; il potere paterno, che definisce sempre e solo parentale⁴⁴, corrisponde ad un sistema di diritti e di doveri tra genitori e figli. La Wollstonecraft rivolge particolare attenzione al ruolo della madre, constatando come questa raramente è in grado di esercitare un affetto “illuminato” nella misura in cui è massimamente schiava dei pregiudizi e non è in grado di riconoscere il fondamento del proprio dovere. La famiglia, prima scuola di moralità, è un luogo in cui prevale il principio dell’istinto su quelli

dini e lo stato, e nelle relazioni domestiche (S.M. Okin, *Il genere e la giustizia. La famiglia come problema politico*, cit., in particolare pp. 181-218). Cfr. Mc Bride Stetson, *Women’s Rights e Human Rights: Intersections and Conflicts* in M. Falco (a cura di), *Feminist Interpretations of Mary Wollstonecraft*, cit. Si confronti anche la critica della Okin a Rousseau, che ricalca in buona parte la linea argomentativa della stessa Wollstonecraft (S.M. Okin, *Women in Western Political Thought*, cit., pp. 99-139).

⁴³ RoW p. 289, tr. it. p. 278.

⁴⁴ Cfr RoW capitoli decimo e undicesimo; sull’affetto parentale e sull’educazione dei bambini cfr. anche RoM pp. 53, 64, tr. it. pp. 19, 28.

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

dell'umanità e della ragione⁴⁵.

Nelle pagine relative al “dovere verso i genitori”, La Wollstonecraft cita e fa proprie le osservazioni di Locke⁴⁶ riguardo alla necessità di lasciare libera la mente dei bambini al fine di educarli all'indipendenza di giudizio. Solo questa può essere la maniera per cui gli affetti dei bambini, che sono egoistici come tutti gli affetti dei deboli, possono diventare invece stabili, e fondati sui principi della virtù pubblica, che impone di essere severi con sé stessi e magnanimi verso gli altri⁴⁷.

Così giunge a definire un programma di educazione nazionale che sarà rivolta a tutti e mista per classe sociale e per genere fino all'età di dodici anni⁴⁸. Sulla base del presupposto che la base di un libero e pieno sviluppo delle facoltà umane non può che risiedere nell'uguaglianza, l'autrice afferma che i bambini dovrebbero essere spinti a pensare per conto loro, e allo stesso tempo congiuntamente.

Le scuole dovranno dunque essere pubbliche e diurne, lasciando i bambini vivere nelle loro famiglie. La Wollstonecraft rivolge la sua attenzione anche ai collegi, che paragona alle caserme in quanto vi si stabiliscono le stesse abitudini corrotte osservate relativamente agli eserciti, e che definisce luoghi “tirannici”.

Il progetto di riforma dell'educazione pubblica si configura come un progetto politico volto alla formazione dell'individuo alla cittadinanza. Così, a conclusione dell'opera la Wollstonecraft mette in relazione il cittadino alla sua appartenenza, rispettivamente, alla famiglia e allo stato politico.

⁴⁵ RoW 290-91, tr. it. pp. 279-81.

⁴⁶ Il riferimento è a J. Locke, *Some Thoughts concerning Education* (1690).

⁴⁷ RoW pp. 292-97, tr. it. pp. 283-88.

⁴⁸ RoW pp. 298-323 tr. it. pp. 289-319.

L'uomo è stato definito un microcosmo; ed ogni famiglia, inoltre, potrebbe essere chiamata uno Stato. Gli stati, è vero, sono stati per lo più governati da modi che recano disonore al carattere dell'uomo; e la mancanza di una costituzione giusta e di leggi eque, ha confuso le nozioni di coloro che sanno come va il mondo, al punto che essi sono dubbiosi su quanto sia ragionevole lottare per i diritti dell'umanità. Così la moralità, inquinata nel bacino nazionale, fa propagare fiumi di vizio che contaminano le parti che costituiscono il corpo politico; ma se i principi che regolano le leggi potessero essere più nobili, o piuttosto più giusti – principi che dovrebbero essere il governo della società, e non quelli che eseguono le leggi –, il dovere potrebbe diventare la regola della condotta privata⁴⁹.

Se ci si trova d'accordo a fondare i principi della virtù, sia essa privata o pubblica, sulla ragione e sulla libertà, la società tutta non potrà che trarne giovamento. È stato giustamente osservato che “più che una negazione dell'analogia tra potere politico e potere parentale si trova nella Wollstonecraft un suo ribaltamento o – se vogliamo – un'inversione della direzione in cui funziona la circolarità di questi due momenti: è sul modello contrattuale della società politica che devono riformularsi i rapporti all'interno dell'ordine familiare”⁵⁰. La Wollstonecraft formula un progetto filosofico che riposa sull'assunzione comune che il personale è politico, e anche, viceversa, che la giusta politica può essere fondata soltanto a partire dalla virtù privata. Poiché esiste, tra sfera pubblica e sfera privata, una circolarità che determina la struttura della

⁴⁹ RoW p. 322, tr. it. p. 318. La traduzione italiana di riferimento è stata ampiamente modificata, anche sulla base del confronto con la traduzione italiana a cura di M. Gallone, *Il manifesto femminista*, cit., p. 261.

⁵⁰ B. Casalini, *Introduzione*, cit., nota 33 p. xvii; cfr. V. Sapiro, *A Vindication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft*, cit., pp. 166-85.

società intera, la critica ai pregiudizi intende includere le donne e i bambini nel discorso e nella filosofia della rivoluzione, pena l'irrealizzabilità del programma inaugurato dallo spirito della cultura del rischiaramento⁵¹.

2. Le opere di Kant della prima metà degli anni Novanta: chiesa, stato e famiglia a confronto

Nella *Religione nei limiti della semplice ragione*, scritta e pubblicata tra il 1792 e il 1794, Kant fa esplicito riferimento alla *Hausgenossenschaft* (che traduciamo 'comunità di opere') e alla casa [*Haus*] rispettivamente nel terzo e nel quarto capitolo. L'opera sulla religione non ha ricevuto attenzione da parte femminista, se si esclude il fugace riferimento della Irigaray in *Speculum*, e ciò nonostante possono cogliersi in essa argomenti che aiutano a chiarire la definizione della società domestica. La lettura dell'opera politica della Wollstonecraft ci è utile a inquadrare alcuni eventi ed elementi nel mutato contesto politico e culturale internazionale, prima tra tutti la Rivoluzione Francese. Parte della critica ha messo in relazione la *Religione* con la Rivoluzione Francese stessa, sulla base di interpretazioni filologiche non sempre fedeli ai testi di Kant e tuttavia utili a ricostruire il quadro storico e culturale della prima metà degli anni Novanta, quando la censura in Prussia è un elemento da tenere presente in riferimento al rapporto tra pensiero ed espressione degli intellettuali⁵².

⁵¹ Per una utile lettura del rapporto tra pubblico e privato si veda G. Kelly, "(Female) Philosophy in the Bedroom: Mary Wollstonecraft and Female Sexuality", cit., <<http://www.triangle.co.uk/wow/>>, in particolare p. 144, 147; cfr. anche Mc Bride Stetson, *Women's Rights e Human Rights: Intersections and Conflicts*, cit..

⁵² Domenico Losurdo ricostruisce il filo conduttore del pensiero di Kant e riconosce nelle tecniche di patteggiamento linguistico e di accomodamento

Contemporaneamente alla *Religione*, Kant pubblica nel 1793 un breve saggio dal titolo *Sul detto comune: questo può esser giusto in teoria, ma non vale per la pratica*, scritto in aperta polemica con Christian Garve, Thomas Hobbes, Moses Mendelssohn e lo stesso Edmund Burke. In esso Kant trova occasione di confermare la praticabilità dei principî della ragione e della morale; ci soffermeremo brevemente sulla lettura della critica al governo paterno, che anticipa la *Rechtslehre*, per prendere in esame alcuni elementi essenziali del progetto filosofico *Per la pace perpetua* al fine di ricostruire, almeno parzialmente, lo sviluppo del pensiero di Kant.

Un accenno alla *Pace perpetua* si rivela inoltre particolarmente utile perché il saggio del 1795 è chiamato direttamente in causa da Fichte nel *Diritto naturale* del 1797; prima di concludere il capitolo, ne prenderemo in esame la prima appendice, sul diritto di famiglia, per un confronto con un'opera vicina a Kant che ci aiuti a mettere in luce sia i caratteri innovativi del titolo misto, sia le difficoltà più comuni riscontrate dalla critica successiva e fatte proprie, in particolare, dalla lettura hegeliana del diritto della società domestica.

2.1. Universalismo etico e requisiti della chiesa visibile

Kant illustra e chiarisce nelle due prefazioni l'obiettivo de *La religione nei limiti della semplice ragione*, che consiste nell'indagare il rapporto tra moralità e religione. La prefazione alla seconda edizione definisce più chiaramente i rapporti tra religione e morale, ove Kant afferma, a chiarimento del

pratico che sono parte integrante del processo dell'esposizione kantiana alcuni tratti tipici dell'epoca illuminista e dei metodi per eludere la censura; per l'analisi della *Religione* con particolare riferimento alla Rivoluzione francese cfr. D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nell'opera di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1983, in particolare pp. 146-70.

titolo, che

poiché la rivelazione può, per lo meno, comprendere in sé anche la religione della ragione pura, ma questa religione non può reciprocamente contenere in sé l'elemento storico della rivelazione, io potrò, allora, considerare la rivelazione come una sfera più vasta di fede, che include in sé la religione della pura ragione come una sfera più ristretta (non come due cerchi esterni l'uno all'altro, ma come due cerchi concentrici); il filosofo, in quanto insegnante secondo la ragion pura (in base a puri principi a priori), si deve tenere dentro i limiti dell'ultima sfera e, quindi, vi deve fare astrazione da ogni esperienza⁵³.

Compito del filosofo è studiare la religione entro i limiti della ragione, anche ove, implicitamente, la religione rivelata sia in contrasto con i principî della morale; come esempio possibile di un tale contrasto, è utile ricordare che nei paragrafi della *Rechtslehre* relativi alla fondazione della famiglia, Kant si discosta dalla dottrina della chiesa riconoscendo nel rapporto sessuale e non nella procreazione e nell'educazione dei figli lo scopo principale del matrimonio⁵⁴. La *Religione*

⁵³ Religion B XXI-XXII, tr. it. p. 73.

⁵⁴ Quando Kant afferma che lo scopo principale del matrimonio è il rapporto sessuale, e la *procreatio atque educatio prolis* è solo secondario, egli sembra lontano anche dall'insegnamento della chiesa cattolica; in San Paolo 1 Cor 7, alla domanda "è cosa buona e ben fatta sposarsi?", San Paolo dice che per l'uomo è bene non toccare la donna, e tuttavia per il pericolo dell'incontinenza, è bene che ciascuno abbia la propria moglie e ogni donna abbia il proprio marito. I coniugi potranno di comune accordo e temporaneamente praticare la continenza per dedicarsi alla preghiera, ma poi dovranno ritornare a stare assieme, perché il male non li tenti nei momenti di passione. Quindi l'esortazione a riprendere i rapporti non è un comando, ma una concessione di chi è ben consapevole della debolezza umana (cfr. anche l'art. 7

rivendica l'opportunità di mettere in relazione la rivelazione e la moralità, e di mostrare se è possibile o meno, in quanto studioso di filosofia religiosa che fa pubblico uso della ragione, ricondurre entrambe allo stesso sistema razionale. Il filosofo riconosce nel Cristianesimo la sola religione veramente morale, e tuttavia, ove lo ritiene opportuno, si discosta dalla dottrina cristiana⁵⁵. Ripercorrere l'argomentare kantiano permette di porre i riferimenti alla famiglia e alla *Hausgenossenschaft* in relazione al tema centrale dell'opera, la fondazione della comunità morale; la *Religione*, ricca di riferimenti politici, è infatti l'opera in cui, pur non in forma sistematica, Kant fa uso del maggior numero di analogie tra le comunità morali private, la famiglia e la chiesa, e le repubbliche, singoli stati e *Weltrepublik*.

Nel secondo capitolo dell'opera è trattata la lotta tra il principio buono e il principio cattivo, e affrontata la questione di cosa sia la virtù: essa non è propriamente dedotta nella *Religione* ma lo sarà nella *Tugendlehre*, dove viene definita "la forza morale della volontà dell'uomo nell'adempimento del suo *dovere*, il quale è una *costrizione* morale esercitata dalla sua propria ragione legislatrice, in quanto questa costituisce se

del catechismo ufficiale della Chiesa cattolica, e in particolare gli artt. 1659-1666).

⁵⁵ Nella seconda parte del terzo capitolo della *Religione*, Kant afferma esplicitamente che la sola vera religione è il cristianesimo (cfr. Religion B 183-205 A 174-195 tr. it. pp. 150-66); il breve saggio del 1794 *La fine di tutte le cose* riconosce la santità e l'amabilità del cristianesimo, ove un effetto della sua dottrina può essere atteso da una disposizione d'animo liberale. Solo "il sentimento della libertà nella scelta dello scopo finale è ciò che rende la legislazione amabile agli uomini"; altrimenti dal punto di vista morale è possibile esclusivamente attendersi una fine pervertita di tutte le cose (cfr. DEaD A 518-33; tr. it. pp. 227-8).

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

stessa a potere *esecutivo* della legge". La virtù possiede l'uomo e non è posseduta dall'uomo: la morale non è dunque in alcun modo debitrice nei confronti dell'antropologia, ed esige in primo luogo la padronanza di sé⁵⁶. È utile ai fini della nostra ricerca attorno ai principî a fondamento della famiglia soffermarci su alcuni punti della prima delle due sezioni, *Del diritto del buon principio sull'uomo*⁵⁷, dedicata alla figura di Cristo, poiché più oltre Kant utilizzerà il modo di governo della comunità di opere [*Hausgenossenschaft*] come termine di confronto con il governo della Chiesa, di cui Cristo è il rappresentante in quanto ideale di umanità in tutta la sua perfezione morale, verso cui è un dovere dell'uomo tendere ed elevarsi. È l'idea in individuo del principio buono e un modello come idea puramente razionale dell'uomo moralmente gradito a Dio. Tale idea ha il suo fondamento pratico nella ragione universalmente legislatrice: il modello è creato dall'uomo nella misura in cui dev'essere cercato in noi stessi. Kant chiarisce in una nota che riconoscere in Cristo il modello di perfezione morale è lo "*schematismo dell'analogia* (che serve alla spiegazione), del quale noi non possiamo fare a meno". E che, tuttavia, ciò non può trasformarsi in uno "*schematismo della determinazione dell'oggetto*", un "*antropomorfismo*" dannoso per la morale e per la religione⁵⁸; a corollario di ciò dunque precisa che la fede in Cristo non può in alcun modo fondarsi su prove quali i miracoli⁵⁹.

Come nella *Tugendlehre* il primo comandamento verso sé

⁵⁶ Cfr. *Tugendlehre* A 46-48.

⁵⁷ *Religion* B 75 A 67.

⁵⁸ *Religion* B 82 A 76, tr. it. p. 111.

⁵⁹ *Religion* B 78 A 72, tr. it. p. 109; l'*Osservazione generale* precisa che la fede nei miracoli dev'essere superflua al fine di fondare una religione morale, basata sulla pura fede razionale (B 116 A 107).

stessi è quello di riconoscersi e studiare sé stessi relativamente a ciò che riguarda la propria perfezione morale, e obbliga a scrutare l'abisso del proprio cuore⁶⁰, così la salvezza dell'uomo può non consistere nel dare oppio alla coscienza, ma soltanto nel passaggio dall'intenzione corrotta a quella buona. Tale passaggio è difficile per l'uomo singolo, costretto a lottare contro le aggressioni del cattivo principio, verso la possibilità dei quali esso deve restare in ogni momento vigile; la legge comanda di essere santi e perfetti⁶¹, tuttavia resta il male radicale, e se la felicità morale si pone come visione dell'eternità, una certezza non è tuttavia possibile né moralmente vantaggiosa per l'uomo.

La *Religione* riconosce nella socialità l'origine stessa dei mali, poiché nella virtù rientra la concretezza del soggetto e dei desideri di questo, con tutti i possibili conflitti interpersonali a proposito della felicità. Il comportamento malvagio non viene appreso tramite l'esempio negativo altrui, ma è dovuto allo sviluppo delle intenzioni cattive, per il quale è sufficiente la presenza di altri esseri umani.

Tuttavia è possibile a ciascuno tendere verso la perfezione realizzando un regno della virtù sulla terra. La soluzione filosofica del terzo capitolo della *Religione* è una soluzione comunitaria: il sommo bene morale non è realizzabile tramite lo sforzo isolato della persona singola⁶², impegnata nella

⁶⁰ Tugendlehre A 104, tr. it. p. 301-2.

⁶¹ Cfr. Tugendlehre A 113, tr. it. p. 309-10.

⁶² "Se, dunque, non si potesse trovare alcun mezzo per stabilire una società, destinata in modo del tutto speciale a preservare gli uomini dal male e a guidarli verso il bene, come azione permanente, in espansione continua, dedita alla conservazione della moralità e contrastante al male con forze riunite, allora, per quanto ciascun uomo, isolatamente preso, possa sforzarsi per sfuggire alla sua dominazione, il male lo terrebbe tuttavia incessantemente

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

propria perfezione morale, ma esige un'associazione di uomini sotto l'unica bandiera delle leggi della virtù, la quale “può chiamarsi una società *morale*, e, quando tali leggi sono pubbliche, essa può chiamarsi (in opposizione alla società *giuridico-civile*) una società *etico-civile* o anche una *repubblica morale*”⁶³.

In analogia con la condizione giuridico-civile, lo stato è etico e civile se e solo se è governato da leggi pubbliche, vale a dire universalmente conoscibili; Kant introduce nuovamente all'idea di repubblica, che nella *Critica della ragion pura* era definita come “la costituzione che miri alla massima libertà umana secondo leggi che facciano che la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri”⁶⁴; la cui forma è pura, poiché non si ricava dall'esperienza; e la cui origine è limpida, poiché appartiene a ogni uomo in forza della sua ragione⁶⁵.

Nei primi tre paragrafi del terzo capitolo sono sviluppate l'analogia e le differenze tra la società civile e lo stato etico, entrambi considerati repubbliche in generale⁶⁶.

I primi due paragrafi trattano in particolare dello stato di natura etico in rapporto alla repubblica morale: il primo è uno stato di ostilità pubblica verso i principi della virtù; al

nel pericolo di ricadere sotto il suo potere” (Religion B 127-8 A 119-20, tr. it. p. 133).

⁶³ Religion B 130 A 121-22, tr. it. p. 134.

⁶⁴ KrV B 373-4, tr. it. p. 301.

⁶⁵ KrV B 366-77, A 312-20. La definizione dei principi della forma di stato repubblicana sarà più diffusamente oggetto del progetto *Per la pace perpetua*, come avremo modo di osservare nel paragrafo che segue.

⁶⁶ Lo stato giuridico-civile e quello etico-civile hanno ambiti legislativi distinti, poiché lo stato politico non ha alcun potere di natura etica, che è per definizione un campo esente da costrizione.

contrario, lo stato etico civile è governato da leggi pubbliche nella misura in cui tali leggi derivano dalla ragione pura pratica e sono dunque comuni, nel senso di accessibili a tutti e riconosciute da tutti. Nell'opera Kant stabilisce frequenti paragoni tra la condizione dei rapporti delle chiese tra loro e il diritto internazionale, osservando come in entrambi i casi ci si trovi in una condizione naturale e non fondata sui principi della ragione, dunque sul diritto⁶⁷.

Per costituire una repubblica morale è necessario che tutti si sottopongano ad una legislazione pubblica derivante da un comune legislatore; nella comunità giuridica il legislatore comune è la volontà generale del popolo, che con la costrizione esteriore legale limita la libertà di ciascuno rendendola compatibile con la libertà di tutti. Il concetto di popolo di Dio retto da leggi morali è quello di un popolo governato da una legge pubblica e da un legislatore comune, che non può che essere Dio, colui per cui il dovere è volere, e che è in grado di scrutare nei cuori⁶⁸. Anche il contributo dell'uomo è necessario alla realizzazione della repubblica morale; infatti, se tale idea non è mai pienamente realizzabile, è possibile sperare di fare da un legno storto travi dritte⁶⁹ grazie all'aiuto di Dio, ed è compito degli uomini non restare inattivi, ma cooperare al fine della realizzazione di una chiesa.

Kant distingue l'idea di comunità morale, cioè di una chiesa invisibile, dalla realizzazione pratica della chiesa visibile, l'unione effettiva degli uomini nel cui ideale i capi sono solo amministratori della Chiesa e servitori della ragione, e

⁶⁷ Religion B 131-4 A 123-6.

⁶⁸ Religion B 134-7 A 126-9.

⁶⁹ Religion B 138 A 130; cfr. Idee A 397-8.

III. *La famiglia nell'età delle rivoluzioni*

che deve soddisfare quattro caratteristiche⁷⁰.

La prima di esse è l'universalità dei principî; infatti, poiché i doveri di virtù abbracciano tutti gli uomini, la chiesa è universale se raccoglie tutti sotto i medesimi principî della virtù fondati sulla ragione. Si escludono in questo modo le sette che pongono i loro principî in opposizione a quelli degli altri, poiché la vera chiesa è tale solo se può estendersi a tutti gli uomini, senza alcuna distinzione⁷¹.

La seconda caratteristica è la purezza e riguarda la massima dell'azione; l'unione non può che derivare da un movente etico, ovvero formale nella misura in cui è un dovere aderire alla comunità solo per obbedienza alla legge morale, e non allo scopo di raggiungere la felicità o sulla base di qualsiasi altro movente materiale.

In terzo luogo, la libertà deve caratterizzare sia i rapporti fra stato e chiesa, poiché lo stato non può in alcun modo interferire nel rapporto del singolo con la propria adesione ad una certa chiesa, sia nei rapporti all'interno della chiesa stessa, poiché l'ingresso in essa deve dipendere solo dal soggetto e dunque dev'essere libera e priva di alcuna forma di costrizione. Kant afferma inoltre che, come per lo stato, anche nella chiesa non deve aversi né gerarchia, né illuminatismo, ovvero una forma di democrazia diretta, facendo un primo accenno alla forma del governo della chiesa stessa.

⁷⁰ Religion B 143 A 135. Le quattro caratteristiche corrispondono alle categorie della quantità, della qualità, della relazione e della modalità.

⁷¹ La chiesa universale si distingue dalle chiese singole o parziali, le quali sono solo una rappresentazione, spesso imperfetta, verso cui aspirano e di cui restano schema, nella misura in cui ognuna è, rispetto alle altre, uno stato di natura etico. La chiesa parziale, schema imperfetto della chiesa universale, può essere vista come una comunità che convive con altre nello stato di natura. Tale stato può essere superato una volta fondata una chiesa universale.

L'ultima caratteristica è l'immutabilità della costituzione; tale principio non intende negare la possibilità di sottoporre all'esame della ragione le disposizioni contingenti e gli statuti della chiesa visibile, sulla cui necessità di discutere pubblicamente si soffermava lo scritto sull'*Illuminismo*. La costituzione della chiesa può essere sempre posta sotto esame al fine di essere purificata, e tuttavia necessita di essere fondata su principî certi e immutabili, ovvero su leggi primordiali autentiche e non soggette al mutamento o contraddittorie⁷².

Un repubblica morale, in quanto chiesa, cioè considerata come semplice *rappresentante* di uno stato di Dio, non ha dunque, propriamente parlando, principi che la rendano simile ad un'organizzazione politica. La sua costituzione non è né *monarchica* (con un papa o un patriarca a capo), né *aristocratica* (con vescovi e prelati), né *democratica* (con settari illuminati). Essa potrebbe meglio essere paragonata con una comunità di opere (famiglia) [*Hausgenossenschaft (Familie)*] governata da un Padre morale comune invisibile, ma rappresentato dal suo santissimo Figlio, che, conoscendone i voleri ed essendo insieme unito dai legami del sangue con tutti i membri di tale famiglia, rende loro manifesti più chiaramente tali voleri, di modo che essi onorano in lui il padre e si uniscono tutti di cuore in un'unione spontanea, generale e durevole⁷³.

La costituzione della Chiesa non può dunque essere confrontata al modo di organizzazione di uno stato, ma può invece essere messa a paragone con una *Hausgenossenschaft* governata da un padre morale di cui Cristo è il rappresentan-

⁷² Aufklärung A 489 tr. it. p. 49 (cfr. anche, qui, capitolo secondo, paragrafo 2); Religion B 143-5 A 135-7.

⁷³ Religion, B 144 A 136.

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

te⁷⁴. La *Hausgenossenschaft* viene usata come modello alternativo alle *formae imperii*, che si distinguono in base al numero dei detentori del potere nello stato; la costituzione della società domestica, fondata sullo scambio e sulla mutua collaborazione, è ritenuta infatti più conforme a rappresentare la titolarità del potere nella chiesa. Ma in che misura la società domestica può costituire un modello valido per il governo della chiesa? E a quale statuto domestico si riferisce Kant?

Cristo, in quanto modello di comportamento e ideale di virtù che ogni uomo può riconoscere in sé stesso, è il rappresentante del legislatore morale, unito agli altri membri della famiglia da legami di sangue. Nella chiesa come nella famiglia, anche se per ragioni differenti, non c'è coazione. Non si tratta dunque di un vero e proprio governo, ma di una rappresentanza da parte di un membro uguale agli altri, come sono uguali i fratelli riuniti sotto un padre comune che vuole la felicità di tutti e che cooperano per il bene comune⁷⁵. Il paragrafo 53 della *Rechtslehre*, come vedremo, chiama di nuovo in causa la famiglia ove dà una definizione di popolo in senso intellettuale, senza riferimento al sangue o ad alcun piano di fatto, ma sottolineando, al contrario, l'assoluta parità dei membri. La soluzione comunitaria del terzo capitolo della *Religione*, grazie all'analogia tra la chiesa e la famiglia, ci aiuta così a comprendere la struttura interna alla so-

⁷⁴ Religion, B 144 A 136, tr. it. p. 140. La traduzione italiana utilizzata vuole per *Hausgenossenschaft* "società familiare"; in questo caso, si è preferito modificarla con comunità di opere. Cfr. anche nota 38.

⁷⁵ Cfr. Tugendlehre A 156-8, tr. it. p. 348-50. L'espressione "amico degli uomini" (*Menschenfreund*) ha un significato più inclusivo di "filantropo" (*Menschenliebend, Philanthrop*), poiché contiene in sé anche la rappresentazione dell'uguaglianza tra gli uomini, cioè l'interdipendenza tra essi come fratelli riuniti sotto un padre comune.

cietà domestica cui Kant intende far riferimento: si tratta di una comunità di opere, i cui membri stabiliscono relazioni produttive e fondate sulla reciprocità e la mutua solidarietà, e rappresentata (ma non propriamente governata) da uno dei suoi membri.

Il secondo riferimento alla famiglia è contenuto nell'opera in una nota del quarto capitolo, dedicato alla contrapposizione tra religione (vero culto) e clericalismo (falso culto). Il filosofo prussiano sta qui sostenendo che se come uomini la legislazione morale pura è ciò che costituisce propriamente la religione, come cittadini è necessaria una fede storica rivelata la cui immutabilità è data dalla scrittura; quest'ultima, scrive, non è tuttavia in grado di estendere il proprio raggio di azione oltre uno spazio o un tempo determinato. Il popolo di Dio si raccoglie in una chiesa che è visibile in quanto è l'unione effettiva degli uomini in un tutto, ed ha bisogno di una fede storica o ecclesiastica fondata su un libro santo, su leggi statutarie e su un culto. La chiesa visibile tuttavia non può che mancare del requisito dell'universalità, e perciò dovrà sparire di fronte al vero illuminismo, che sostituisce al culto una forma ecclesiastica adeguata, cioè la forma di una libera fede fondata sulla libertà della ragione.

Kant riconosce nel fatto che i principî della ragione si diffondono pubblicamente un segno positivo per l'instaurazione del regno di Dio sulla terra, un regno in cui Dio stesso è autore della costituzione, e gli uomini invece sono autori dell'organizzazione della collettività istituita; in un clima storico sensibilmente mutato rispetto al 1784, e in cui il peso della censura si fa più forte, la *Religione* riprende e approfondisce i temi dell'*Illuminismo* in materia di libertà religiosa.

La nota che interessa in particolare la famiglia è parte del paragrafo quarto della seconda sezione, rivolto ad indagare il

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

filo conduttore della coscienza nelle questioni di fede. La questione posta qui è come la coscienza possa servire da filo conduttore nelle decisioni morali complesse; viene affermata, come prima condizione fondamentale al fine di intraprendere un'azione, la conoscenza della giustezza di tale azione, al cui riguardo spetta all'intelletto giudicare. La coscienza morale può dunque essere definita come "*la facoltà del giudizio morale che giudica sé stessa*"⁷⁶; perciò rimane sempre, in una credenza storica, la possibilità di compiere un errore riguardo al giudizio sull'intenzione morale di un altro uomo, come nel caso dell'inquisitore nei confronti dell'eretico, che non può essere mai assolutamente certo della giustezza della propria condanna⁷⁷.

Kant si domanda inoltre se alle autorità ecclesiastiche sia consentito di imporre una certa dottrina come un articolo di fede, ove non siano esse stesse in grado di affermarne la certezza, e risponde negativamente, riconoscendo che ciò che riguarda la rivelazione, e resta estraneo alla conoscibilità della ragione, può essere lasciato senza dimostrazione e considerato come né vero, né falso. La nota che chiama in causa la famiglia costruisce un parallelo tra diverse comunità civili ed è una vigorosa difesa della libertà di pensiero.

Io confesso che non posso andar d'accordo con quella maniera di parlare, di cui si servono anche persone assai savie quando dicono: il tale popolo (che si adopera per una libertà giuridica) non è maturo per la libertà; i servi

⁷⁶ Religion B 288 A 271, tr. it. p. 203.

⁷⁷ Religion B 292-93 A 275-76. Cfr. anche DeaD A 501-2, tr. it. p. 221: "Chi può dire di conoscere sé stesso, di conoscere gli altri in maniera così completa da decidere se, di fronte all'occhio che tutto vede di un giudice universale, un uomo per il suo valore morale intrinseco ha ancora in generale una superiorità nei confronti di un altro?"

della gleba del tale grande proprietario non sono maturi per la libertà, e così anche: gli uomini in generale non sono ancora maturi per la libertà di coscienza. Ma, in tale ipotesi, la libertà non arriverà mai, perché non si può diventar maturi per la libertà, se prima non si è stati posti in essa (bisogna esser liberi per potersi servire convenevolmente delle proprie forze nella libertà). I primi tentativi saranno certamente rozzi, e anche ordinariamente saranno connessi con uno stato di cose più penoso e più pericoloso di quello in cui si vive ancora sotto gli ordini, ma anche sotto la previdenza di altri; ma, per la ragione, non si può diventar maturi se non per mezzo di tentativi personali (che non si possono compiere se non a condizione di essere liberi). Se quelli che hanno l'autorità in mano, costretti dalle circostanze del tempo, rimandano ad un'epoca ancora lontana, assai lontana, il momento di spezzare queste tre catene, io non ho nulla da obiettarvi. Ma, porre come un principio che la libertà non è adatta per tutti coloro che sono stati una volta sottomessi al potere assoluto, e che si ha il diritto di tenerli sempre lontani da essa, significa usurpare i diritti sovrani della divinità che ha fatto l'uomo affinché sia libero. Certamente è più comodo regnare nello Stato, nella casa (*Hause*) e nella chiesa quando si è riusciti a far ammettere un tale principio. Ma è anche più giusto?⁷⁸

È forte, nel passo, la vicinanza con l'*Illuminismo* nel comune riferimento ai ceppi⁷⁹ della minorità, permanente o di lungo periodo, dell'umanità; e nel prosieguo del paragrafo Kant concluderà con un appello alla sincerità e alla libertà

⁷⁸ Religion B 292-93 A 275-76, tr. it. p. 204-5 con alcune modifiche: in particolare si è preferito tradurre *Haus* con casa anziché con famiglia.

⁷⁹ In *Aufklärung* A 483 Kant usa il termine *Fußschellen* (ceppi, catene per caviglie, cavigliere); nel passo di *Religion* citato, l'originale tedesco del termine è *Fesseln* (catene, ma anche cavigliere).

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

della ragione umana⁸⁰.

È utile ricordare che nello scritto del 1784 le catene sono i pregiudizi, precetti e formule che non sono oggetto di ragionamento ma di accettazione talora passiva; la minorità perciò è colpevole in chi si appoggia agli altri nell'uso della propria ragione, ed il riferimento a tutto il bel sesso è posto su un piano di fatto analogo a quello esposto da Mary Wolstonecraft; la filosofa inglese rappresenta la condizione delle donne nell'Europa di fine Settecento, pur a scopo diverso, in termini analoghi a quelli utilizzati da Kant nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, e nell'*Antropologia*, affermando nella seconda *Vindication* che le donne non sono abituate a servirsi della propria intelligenza, e spesso si appoggiano pigramente a chi pensa per loro.

È opportuno osservare che l'andamento del ragionamento kantiano, nonostante l'analogia di termini e concetti, sembra a prima vista mutato, e l'ottimismo verso un progressivo processo di rischiaramento indebolito. Lo scritto sull'*Illuminismo* afferma che è difficile liberarsi da tali catene per il singolo, e restringe per il singolo stesso, nell'esercizio di una funzione specifica, l'uso della ragione, che è privato in quanto limitato allo scopo di un'istituzione storica. Il singolo può però criticarne i principî e discuterli sottoponendoli pubblicamente al vaglio della ragione.

Nell'opera sulla *Religione*, scritta a dieci anni di distanza, Kant esercita il suo diritto all'uso pubblico della ragione, rivendicando il principio che la libertà è un postulato nella misura in cui non può esservi libertà se non si è posti in essa: si diventa maturi attraverso tentativi, che saranno rozzi, e più pericolosi di quelli confrontabili con lo stato in cui si vive in

⁸⁰ Religion B 296 A 277.

una condizione di minorità, ricordato nel paradosso dello “strano e inatteso corso delle cose umane” dell’epoca di Federico II. Tuttavia le istituzioni storiche, il piano della realtà, sono in uno stato di ingiustizia, e dunque si rendono necessari i pur non sufficienti tentativi del singolo al fine della liberazione dal pregiudizio. Se infatti da un individuo è possibile aspettarsi tentativi personali, bisognerà tuttavia attendere “un’epoca ancora lontana, assai lontana” per spezzare le catene sotto cui si nasconde, nelle istituzioni storiche, il potere dispotico. Il richiamo al piano della realtà di fatto delle istituzioni è analogo a quello chiamato in causa nell’*Illuminismo*, ove da ogni parte si sente gridare: *non ragionate!* Tuttavia, nell’*Illuminismo* Kant fa riferimento ad istituzioni che sono di diritto privato nella misura in cui il soggetto ha scelto liberamente di entrarvi, e dunque ha deciso di adoperare la propria azione e professione allo scopo di queste. Il singolo può allo stesso tempo affermare pubblicamente, in qualità di studioso, la propria opinione, e contribuire così alla modifica delle regole interne, che non saranno fisse e immutabili. La libera discussione è il presupposto della libera azione.

Nella *Religione*, nel mutato contesto storico tanto prussiano quanto europeo, Kant rinvia la possibilità di un effettivo rischiaramento (nelle società private o nella cosa pubblica) ad un futuro molto remoto, e sembra limitare la fiducia nel fatto che l’uso pubblico della ragione possa portare, nei fatti, ad un cambiamento generale e diffuso. Tale limitazione condurrebbe Kant ad un’*impasse*, nella misura in cui limiterebbe l’importanza dell’azione individuale affermando che le istituzioni non possono cambiare se i governi stessi non accettano di porre a fondamento di esse i principi della ragione; e i tentativi di liberazione tanto del singolo quanto della collettività,

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

risulterebbero, nei fatti, vani, poiché possibili ma impraticabili⁸¹.

Tuttavia nel 1793 Kant pubblica lo scritto *Sul detto comune: questo può esser giusto in teoria ma non vale per la pratica*, che ha ad oggetto proprio il rapporto tra la teoria, la possibilità dei principî, e la pratica, la applicazione di questi, nel campo della morale.

2.2. *La critica al governo paterno e il progetto filosofico* Per la pace perpetua

Il saggio del 1793 contiene una prima critica al governo paterno, ripresa e riformulata nella *Metafisica dei costumi*, un punto che giova nuovamente all'analisi della struttura della società domestica, e dell'esercizio del potere al suo interno. L'architettura dello scritto comprende un'introduzione, che definisce teoria e prassi e pone la questione della connessione tra esse in una teoria morale⁸²; cui seguono le tre sezioni

⁸¹ Losurdo, leggendo la *Religione* come una difesa in codice cifrato dei principi della Rivoluzione Francese, interpreta il passo in questione come la presa di distanza da parte di Kant da uno dei temi più importanti della pubblicistica conservatrice del tempo. Kant difende il principio della libertà della ragione (almeno nella forma base della libertà di espressione), pur riconoscendo il limite della ragione nell'immatunità temporanea ma indefinita nel tempo. Il "rinvio alle calende greche" sembrerebbe così manifestare un atteggiamento sfiduciato nei confronti della rivoluzione francese, al fine del progresso della ragione, ma anche la rivendicazione del suo primo principio, la libertà. È utile inoltre osservare che Losurdo traduce *Haus* con potere, volendone sottolineare in primo luogo i rapporti economici (di lavoro e di oggettivazione); tuttavia la traduzione "casa" o "comunità domestica", aggiunge ai legami economici le relazioni familiari, ed è calzante per le stesse ragioni. Cfr. D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, cit., in particolare capitolo terzo, pp. 137-57.

⁸² *Gemeinspruch A 201-2.*

corrispondenti alla soluzione del problema dal punto di vista della morale in generale, del diritto dello stato, del diritto delle genti. La prima sezione è volta a confutare le obiezioni mosse da Christian Garve, e mostra come possa valere un unico concetto per la teoria e per la prassi nel determinare il bene di ogni uomo; si è già accennato all'argomentazione kantiana, con particolare riguardo all'uso del concetto di felicità in relazione al concetto di dovere. Nel prendere in esame il rapporto tra teoria e prassi nella morale in generale, Kant sostiene la chiara necessità che l'uomo faccia pratica costante dei principî della moralità sia nell'insegnamento privato, sia in quello pubblico, estendendo ai due ambiti la necessità dell'uso libero della ragione⁸³.

La seconda sezione, in esplicita polemica con Hobbes, pone la questione del rapporto di teoria e prassi riguardo alla politica; il filosofo dapprincipio distingue tra i vari patti che possono sorgere fra gli uomini, i quali corrispondono a certi fini che gli uomini si propongono, e il patto che dà vita alla comunità politica. Tale patto non è un fatto ma un'idea della ragione, ed è formale in quanto fornisce regole di comportamento tali da far sì che la libertà dell'uno possa convivere con quella degli altri. Il diritto infatti ha la funzione di limitare la libertà alla misura in cui essa sia compatibile con la libertà degli altri, e sulla base di questo gli uomini si sottopongono ad un sistema di leggi pubbliche coattive. La situazione (*Zustand*) civile in quanto situazione giuridica è fondata su tre principî a priori della libertà, dell'uguaglianza e della indipendenza⁸⁴.

Alla definizione segue il chiarimento dei tre principî, il

⁸³ *Gemeinspruch A 201-2.*

⁸⁴ *Gemeinspruch A 235.*

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

primo dei quali, la libertà, richiede un'importante distinzione. Si tratta qui della critica rivolta allo stato del benessere, che verrà ripresa e rielaborata ripetutamente nello sviluppo del pensiero politico di Kant fino alla *Rechtslehre*, e che chiama in causa la famiglia.

Un governo che fosse fondato sul principio della benevolenza verso il popolo, come di un *padre* verso i suoi figli, vale a dire un *governo paterno* (*imperium paternale*), dove dunque i sudditi, come figli minorenni, che non sanno decidere cosa sia loro veramente utile o dannoso, siano costretti a comportarsi in modo puramente passivo, così da dover aspettare soltanto dai giudizi del capo dello Stato come *debbono* essere felici, e quando questi pure lo conceda loro, solo dalla sua benevolenza: questo governo è il massimo dispotismo pensabile (la costituzione che toglie ogni libertà ai sudditi, che perciò non hanno affatto diritti)⁸⁵.

La *Rechtslehre* si esprime in termini simili e più precisi⁸⁶; lo stato del benessere è la peggiore forma di dispotismo perché il benessere è, come la felicità, una condizione diversa per ognuno, e come tale non può essere né univocamente caratterizzata né, tanto meno, imposta. Il governo patriottico è, al contrario, la sola forma di governo “che può essere pensata

⁸⁵ *Gemeinspruch*, A 236 tr. it. p. 138.

⁸⁶ “Un governo che fosse nello stesso tempo legislatore, sarebbe da chiamarsi dispotico in opposizione al governo patriottico, sotto il quale però non è da intendersi un governo paterno [*väterliche Regierung*] (*regimen paternale*) che è il più dispotico di tutti (poiché tratta i cittadini come bambini), ma un governo (*regimen civitatis et patriae*) in cui lo Stato stesso (*civitas*), pur considerando i suoi sudditi per così dire come membri di una stessa famiglia (*Familie*), li tratta però nello stesso tempo come cittadini dello Stato, vale a dire secondo le leggi che emanano dalla loro propria indipendenza, e dove ognuno possiede se stesso e non dipende dalla volontà assoluta di un altro suo simile o superiore.” *MdS A 171-172 B 201*, tr. it. p. 146.

per uomini capaci di diritti”⁸⁷. Abbiamo visto che nella fondazione del diritto della società domestica Kant si riferisce al dovere e al diritto paterno (*väterlich*), intendendo con l’aggettivo il diritto di entrambi i genitori. Il riferimento al governo paterno in opposizione al governo patriottico è inserito allo scopo di definire il governo repubblicano e i suoi principî, in contrapposizione al dispotismo. Un punto che ritroveremo e riprenderemo nel quarto capitolo.

A chiarimento del secondo principio, l’uguaglianza dei membri dello stato in quanto sudditi, Kant riconosce alcune condizioni materiali che limitano l’effettiva uguaglianza dei sudditi di uno stato; tali condizioni, che scaturiscono da differenze di censo e sono legate alla diversa distribuzione della proprietà, fanno sì che il benessere di alcuni sia dipendente dalla volontà di altri. Tra i primi sono nominati la donna e il bambino, che devono rispettivamente ubbidire, la prima al marito, il secondo ai genitori⁸⁸. Tuttavia, tutti i sudditi sono uguali secondo il diritto poiché sono ugualmente sottoposti alla legge pubblica e di fronte ad essa rispondono in uguale misura.

Infine, a chiarimento del terzo principio, la definizione di indipendenza esclude dalla cittadinanza alcuni soggetti per cause naturali (la donna e il bambino) e, individua invece un requisito essenziale nell’autonomia dal punto di vista economico, definendo la padronanza di sé (*sui iuris esse*) come indipendenza economica⁸⁹. Resta oscuro il significato che Kant attribuisce a “naturale” in questo punto; se infatti i bambini sono più volte riconosciuti *naturaliter minorennnes*, in

⁸⁷ *Gemeinspruch A 237*.

⁸⁸ *Gemeinspruch A 238* tr. it. p. 139. Come nella *Rechtslehre* nel riferimento alla deroga all’uguaglianza che rinvia al piano della legge.

⁸⁹ *Gemeinspruch A 245* tr. it. p. 142.

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

nessuna opera Kant distingue, sul piano dei principî, tra una morale femminile e una maschile che possano dare luogo a diritti differenziati; e significativamente il termine naturale scompare nel § 46 della *Rechtslehre*. Si è avuto inoltre modo di osservare che nella stessa *Rechtslehre* Kant distingue tra l'avere diritti su di sé (*sui iuris esse*) ed essere proprietari di sé stessi (*sui dominus*), liberando il primo concetto da ogni condizione materiale.

Inoltre, nel progetto filosofico *Per la pace perpetua*, di due anni successivo, gli stessi tre principî fondamentali subiscono alcune modifiche su cui è utile soffermarci; se infatti nella *Pace perpetua* non si trova alcun riferimento diretto né alle donne, né ai bambini in quanto titolari di diritti, tale mancanza è più importante di quanto sembri.

Il primo articolo definitivo della *Pace perpetua* stabilisce che “la costituzione *civile di ogni stato dev'essere repubblicana*”, ovvero debba essere fondata

- 1) secondo i principî della *libertà* dei membri di una società (in quanto uomini);
- 2) secondo i principî della *dipendenza* di tutti (in quanto sudditi) da una legislazione unica e comune;
- 3) secondo la legge dell'*eguaglianza* dei medesimi (in quanto cittadini)⁹⁰.

La nota esplicativa chiarisce che il concetto di dipendenza è implicito in quello di costituzione giuridica; e che l'uguaglianza deriva dall'appartenenza alla comunità giuridica⁹¹. Rispetto allo scritto *Sul detto comune* di due anni prece-

⁹⁰ ZeF BA 20, tr. it. p. 69.

⁹¹ ZeF BA 21, tr. it. p. 69: “Allo stesso modo, l'uguaglianza esterna (giuridica) in uno stato è quel rapporto tra i cittadini secondo il quale uno può obbligare giuridicamente un altro, solo se si sottomette contemporaneamente

dente è esclusa ogni condizione di fatto quale l'indipendenza economica, che limita il diritto di cittadinanza ad alcuni soggetti, e ne esclude naturalmente altri. La validità dei diritti innati viene confermata ed estesa al rapporto con esseri superiori, mentre è negata ogni legalità alla nobiltà ereditaria, che antepone il rango al merito⁹². In particolare, Kant distingue tra nobiltà ereditaria e nobiltà professionale, considerando la funzione di amministrazione della cosa pubblica, nell'esempio del magistrato, come una carica temporanea e separata dalla proprietà⁹³.

La costituzione repubblicana è inoltre l'unica che possa condurre alla pace perpetua sia per la limpidezza della sua origine, sia perché presenta la prospettiva della conseguenza voluta, ossia la pace perpetua, nella misura in cui i sudditi sono anche cittadini, ovvero, in primo luogo, decidono sulla possibilità di fare la guerra stessa, le cui conseguenze saranno i primi a dover sopportare⁹⁴.

La conclusione del primo articolo contiene una rielaborazione della suddivisione dello *Spirito delle leggi*⁹⁵, che distingue

alla legge in base alla quale egli stesso può essere a sua volta obbligato dall'altro nello stesso modo”.

⁹² Come nota Maria Chiara Pievatolo, nessun essere, donne comprese, è escluso dai diritti della cittadinanza (M.C. Pievatolo, *La giustizia degli invisibili*, cit., pp. 63-70). La *Pace perpetua* non fissa neppure limiti di età, soggettivi o oggettivi, per il raggiungimento dell'autonomia morale e politica, indicati invece, pur non determinati, nella *Rechtslehre*.

⁹³ ZeF BA 22-3.

⁹⁴ ZeF BA 23-4.

⁹⁵ Nello *Spirito delle leggi*, Montesquieu distingue tre specie di governo sulla base del rapporto delle leggi con le forme di governo: il governo è repubblicano, quando il potere risiede nel popolo (democrazia) o in una parte di questo (aristocrazia). In esse sono di particolare importanza le leggi che stabiliscono il diritto di voto (Montesquieu, *De l'Esprit des lois* (1748), tr. it. di B.

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

le forme di stato tra *formae imperii*, sulla base al numero dei detentori del potere, e *formae regiminis*, che si classificano in funzione del modo di governo. Le prime sono l'autocrazia, l'aristocrazia e la democrazia. Le seconde la repubblica e il dispotismo. Kant intende infatti distinguere la forma repubblicana dalla democrazia diretta, poiché la repubblica è il sistema basato sulla separazione dei poteri, e la democrazia diretta, al contrario, è inevitabilmente dispotica, ove il volere di tutti meno uno non può consistere nella volontà generale:

Ora, fra le tre forme politiche di dominio, la forma democratica è, in senso proprio, necessariamente un dispotismo, poiché essa stabilisce un potere esecutivo in

Boffito Serra, *Lo Spirito delle leggi*, BUR, Milano 1968-99, libro II, capitolo 1 e 2, pp. 155-60). Il secondo tipo di governo è la monarchia, in cui governa un individuo tramite leggi fisse e stabilite; in questa forma sono essenziali i poteri intermedi. Infine la terza forma di governo è il dispotismo, in cui uno solo governa senza leggi. La forma di governo può dunque essere dispotica, monarchica o repubblicana (tr. it. pp. 160-5). Sono inoltre stati moderati la monarchia e la repubblica democratica, ove hanno come fine la libertà dei cittadini. Montesquieu stabilisce quali leggi si accordano alla repubblica democratica: in essa è importante l'educazione dei giovani alla virtù politica, all'amore verso le leggi e la patria (LIV, capitolo 5, tr. it. pp. 181-2). Nella forma di governo monarchica, assume particolare rilievo l'educazione all'onore, che ha meno importanza dell'educazione scolastica; in questa forma inoltre la famiglia è regolata sul principio dell'autorità, della coesione, e della comunione dei beni (LIV, capp. 1 e 2, tr. it. pp. 177-80).

Il libro XI, intitolato *Delle leggi che determinano la libertà politica nei suoi rapporti con la costituzione*, è dedicato alla tripartizione dei poteri e alla loro definizione: il primo dei tre è il potere legislativo, che consiste nella volontà generale; il secondo è il potere esecutivo di tale volontà, da cui dipendono la pace e la guerra; il terzo, infine, è il potere di giudicare, ovvero il potere coattivo. I tre poteri sono collocati in organi separati, e presso organi adatti all'esercizio di ciascuno (cfr. in particolare il capitolo sesto, tr. it. pp. 309-20). Cfr. G. Tarello, *Assolutismo e codificazione del diritto*, cit. pp. 262-98.

cui tutti deliberano intorno a uno solo, ed eventualmente anche contro uno solo (il quale dunque non è d'accordo con loro), e in cui quindi deliberano tutti, anche se non sono tutti: e ciò costituisce una contraddizione della volontà generale con sé stessa e con la libertà⁹⁶.

Il progetto cosmopolitico del 1795 sembra sottolineare l'importanza maggiore del modo di governare (*Regierungsart*) rispetto alla forma del governo (*Form der Regierung*) stessa⁹⁷, e stabilisce nella condizione della rappresentanza il secondo requisito del modo di governo repubblicano.

Il secondo articolo definitivo, che ha ad oggetto il diritto internazionale, stabilisce che la pace necessita di una condizione giuridica civile a livello internazionale. Su tale necessità Kant torna nella *Rechtslehre*, nei paragrafi 53-61; infine, l'ultimo paragrafo, il 62, è dedicato al diritto cosmopolitico, oggetto del terzo articolo definitivo della *Pace perpetua*. Considereremo nel capitolo che segue tali passaggi in quanto utili a sciogliere le questioni relative alla deduzione metafisica della famiglia, chiamata in causa nel § 53, e ai diritti del bambino, che non è una persona e tuttavia è un *Weltbürger*; ciò ci aiuterà a comprendere il significato della deduzione della so-

⁹⁶ ZeF B 26 tr. it. p. 75.

⁹⁷ ZeF 24-9. Si confrontino le ricostruzioni interpretative delle possibili combinazioni tra le *formae imperii* e le *formae regiminis* di Norberto Bobbio (N. Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Torino 1957), e la più recente di Giuliano Marini (G. Marini, *Implicazioni sistematiche dell'idea di repubblica in Kant*, in *Raccolta di scritti in memoria di Antonio Villani*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 2000, in particolare pp. 1546-50). Questa preferenza, spesso ripetuta, sembra talora una concessione alla censura, vale a dire un atteggiamento di 'prudenza politica'; nel § 52 della *Rechtslehre*, infatti, Kant è molto chiaro sulla preminenza della *Form der Regierung* sulla *Regierungsart* e fonda, su tale base, i principi del repubblicanesimo.

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

cietà domestica nel contesto della prima parte della *Metafisica dei costumi*.

Apriamo, prima, un'ultima parentesi su un'opera contemporanea alla *Rechtslehre* che prende le mosse da una lettura critica del progetto *Per la pace perpetua*, e offre una definizione e una deduzione del diritto di famiglia molto lontane da quelle proposte da Kant.

Si tratta del *Diritto naturale* di Johann Gottlieb Fichte, che dedica il terzo punto dell'introduzione al rapporto della propria teoria con la teoria del diritto di Kant e riconosce nella *Pace perpetua* un elemento di novità rispetto alla maniera abituale di trattare il diritto naturale⁹⁸.

Cosa si deve pensare della perspicacia di una parte del pubblico, quando si sente mettere sullo stesso piano questo scritto con le idee dell'abate di Saint-Pierre, o di Rousseau, sullo stesso oggetto? Questi dicevano solo che la realizzazione di questa idea sarebbe auspicabile, e qualunque benpensante farebbe senza dubbio dono della dimostrazione che la cosa non sarebbe impossibile –se gli uomini fossero diversi da come in realtà sono. Kant mostra che questa idea è un compito necessario della ragione, e che la sua rappresentazione è un fine della natura che la natura prima o poi raggiungerà, perché essa lavora incessantemente a questo scopo ed ha già raggiunto realmente molto di ciò che sta sulla strada verso quel fine. Questa di Kant è senza dubbio una vi-

⁹⁸ Sul rapporto tra la *Metafisica dei costumi* e il *Diritto naturale*, si confronti L. Fomesu, *Introduzione del curatore*, in J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della scienza*, Laterza, Bari 1994, pp. V-XXIX. Nonostante le due edizioni di entrambe le opere escano a cavallo l'una dell'altra, Fichte dà notizia di conoscere l'opera kantiana nella parte sul diritto penale. Nessun riferimento esplicito alla formulazione del diritto personale di specie reale si trova invece nel compendio dedicato al diritto di famiglia.

sione molto diversa della stessa questione⁹⁹.

Nell'*Idea per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico* di dieci anni precedente lo stesso Kant aveva fatto esplicitamente riferimento alle posizioni, rispettivamente, dell'abate St. Pierre, e di Rousseau, in relazione all'ipotesi dell'attuabilità di una confederazione di popoli ai fini della pace¹⁰⁰.

Fichte propone un confronto tra i principi kantiani del diritto, come risultano dalla formulazione che si trova nella *Pace perpetua*, ed il proprio sistema¹⁰¹. Sono punti importanti,

⁹⁹J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. p. 12.

¹⁰⁰Idee, tr. it. p. 37. Il tema del cosmopolitismo e della possibilità di una giustizia pubblica mondiale è oggetto della riflessione continuata di Kant in un arco di tempo prolungato, che va dal 1784 (*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*), al *Conflitto delle facoltà* del 1798, e viene sviluppato nelle opere *Sul detto comune*, *La Religione nei limiti della semplice ragione*, *Per la pace perpetua*, *La metafisica dei costumi*. La nostra analisi si limita ad una lettura per sommi capi di quest'ultima, e rimanda per la ricostruzione a partire dagli altri testi ad alcuni studi al riguardo. Si confrontino in particolare V. Gerhardt, *Zum Ewigen Frieden. Eine Theorie der Politik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995; A. Loretoni, *Pace e progresso in Kant*, ESI, Napoli 1996; G. Marini, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1999; Id., *Implicazioni sistematiche dell'idea di repubblica in Kant*, cit., pp. 1539-51.

¹⁰¹J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. p. 15. Un elemento la cui indagine risulta d'interesse anche per l'analisi della teoria kantiana della famiglia è in particolare la diversa teoria della separazione dei poteri: "Sul fatto, però, che per la sicurezza del diritto nello Stato sia sufficiente separare il potere legislativo da quello esecutivo, come Kant sembra ammettere – soltanto sembra, perché chiaramente non era sua intenzione esaurire l'argomento in questo scritto – sono stato portato ad altre riflessioni" (tr. it. p. 13). Fichte riassume i punti della sua riflessione, a sostegno della quale pone in primo luogo la libertà dell'ingresso nello stato civile (per Kant, al contrario, entrare nella condizione civile è un dovere della ragion pratica; cfr. i paragrafi 41 e 42 della

la cui analisi ci porta tuttavia lontano dal fuoco di questa ricerca. Nel paragrafo che segue ci soffermeremo in particolare sulle analogie e le differenze nelle due formulazioni del diritto di famiglia, per ampliare i termini di confronto con la teoria kantiana della famiglia, cui torneremo.

3. La famiglia prepolitica di Fichte

Il *Compendio del diritto di famiglia* è la prima appendice al diritto naturale, cui segue una seconda, sul diritto cosmopolitico. Già dalla collocazione è dunque possibile osservare che, tanto il diritto della famiglia quanto quello cosmopolitico, non fanno propriamente parte dell'architettura del diritto naturale. In particolare, la prima appendice è divisa in quattro capitoli relativi, rispettivamente, alla deduzione del matrimonio, al diritto matrimoniale, ai rapporti tra il genere¹⁰²

Rechtslehre); in secondo luogo distingue tra la forma della legge, inapplicabile, e la materia, che è la legge dello stato. Solo l'esecutore della legge, che non può coincidere con la moltitudine, la quale può essere una versione distorta della vera volontà comune, ha l'autorità di interpretare e proclamare la volontà comune (tr. it. p. 14). L'esecutore dà la materia della legge, che deriva sia dalla ragione, sia dalla condizione particolare dello Stato, mentre il consenso del singolo al contratto originario è la forma della legge stessa (cfr. tr. it. p. 15).

¹⁰² Il termine tedesco *Geschlecht* può essere indifferentemente tradotto con 'sesso' e con 'genere'; la distinzione tra i due termini ha assunto, in ambito prima femminista, poi esteso alla filosofia delle scienze sociali in generale, un significato preciso, volto a indicare col primo termine il sesso in quanto dato biologico e naturale, e col secondo una costruzione storica e sociale (cfr. J. Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", in *American Historical Review* 5/91, 1986 pagg. 1053-75 (trad. it. "Il genere: un'utile categoria di analisi storica", in *Rivista di storia contemporanea* 1987, 4). Se una distinzione in questa sede è dunque inappropriata da un punto di vista filologico, useremo, nel seguito, i due termini indifferentemente e in modo interscambiabile. Tut-

femminile e il genere maschile nello Stato, e alle relazioni tra genitori e figli.

Il matrimonio è un rapporto extra-giuridico, ovvero naturale e morale, che abbisogna, sulla base di ciò, di una deduzione non giuridica, necessaria tuttavia alla definizione dei rapporti di diritto che ne seguono; in polemica con la tradizione germanica precedente, a cui è rivolta, pur indirettamente, la critica di trasformare persone in cose, Fichte afferma che il matrimonio non può né deve risolversi in una mera relazione giuridica¹⁰³.

3.1. I sessi sono due

La riproduzione della specie umana è lo scopo della natura, e nei due sessi risiede l'impulso naturale a tale scopo; se il fine ultimo dell'uomo non può che consistere nella soddisfazione del proprio impulso, l'uomo può tuttavia apprendere lo scopo della natura "con l'esperienza e l'astrazione, e grazie all'affinamento etico porsi questo fine, nella soddisfazione dell'impulso"¹⁰⁴. Sin dal primo paragrafo Fichte ritiene necessario indagare sul perché la natura abbia distinto tra due sessi, i quali sono come due metà omogenee che costituiscono, nella loro unione, un intero, all'interno del quale il maschio costituisce la parte attiva, e la femmina quella passiva; Fichte riconosce nella spontaneità il carattere della ragione, e nella passività del "secondo sesso" una contraddizione con

tavia è opportuno osservare che nella lingua tedesca il vocabolo *Sex* (sesso) indica propriamente gli organi riproduttivi, dunque il termine 'genere' è comunque la traduzione più appropriata di *Geschlecht*.

¹⁰³ Si vedano A. Dufour, *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel au XVIII^e siècle*, PUF, Parigi 1972; C. Mancina, *Differenze nell'eticità. Amore, famiglia e società civile in Hegel*, Guida editori, Napoli 1991, pp. 115-20.

¹⁰⁴ J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. p. 266.

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

la ragione stessa nella misura in cui le donne si propongono come scopo il “semplice subire”. Per tale ragione, l'impulso sessuale è diverso nella donna e nell'uomo¹⁰⁵.

Così, l'amore è “la forma in cui l'impulso sessuale si mostra nella donna”¹⁰⁶. L'impulso sessuale è istinto nell'uomo mentre, viceversa, nella donna trova la forma dell'amore spirituale. In questa introduzione consiste un'importante differenza rispetto alla teoria kantiana della famiglia, in cui il piano del diritto e il piano dell'etica restano distinti, e i ruoli tra i generi, viceversa, sono indistinti. Alla condizione della donna in particolare sono dedicati anche i paragrafi quinto e sesto, che ne predispongono l'abbandono della personalità, morale e materiale, all'uomo, della cui vita ella è parte; solo così ella trova la sua ragion d'essere¹⁰⁷.

Il settimo paragrafo, che conclude la parte introduttiva, e precede la vera e propria definizione di matrimonio, è dedicato all'uomo, la cui manifestazione etica è espressa attraverso la magnanimità e, assieme, dall'autorità nel dominare la moglie, che impara così ad amare il marito¹⁰⁸.

Pertanto, la restaurazione della virtù non può che prende-

¹⁰⁵ Cfr. il secondo e il terzo paragrafo (tr. it. pp. 67-69).

¹⁰⁶ J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. p. 270.

¹⁰⁷ J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. pp. 271-2. L'introduzione dell'amore a fondamento della famiglia anticipa la definizione hegeliana di questa nella prima sezione della terza parte dei *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821); qui l'amore è il primo elemento etico del matrimonio anche se non esiste una differenza tra i due sessi relativamente alla sua definizione (cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tr. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999, § 163, tr. it. p. 142). Cfr. sul tema C. Mancina, *Differenze nell'eticità. Amore, famiglia e società civile in Hegel*, cit., pp. 21-92; si veda A. Honneth, “La famiglia tra giustizia e legame affettivo”, *La società degli individui*, n. 5, II, 1999/2, pp. 5-24.

¹⁰⁸ J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. pp. 272-4.

re le mosse dal rapporto naturale tra i due sessi, la cui unione perfetta, “fondata sull’impulso sessuale, e che è suo proprio scopo” è il matrimonio. Nonostante la definizione del matrimonio trovi a fondamento l’istinto sessuale, Fichte esplicita ripetutamente che la donna può ammettere a sé stessa solo l’amore come impulso della propria azione e distingue all’interno dell’impulso stesso tra un piano animale e un piano etico.

Il matrimonio reso possibile dalla legge è soltanto monogamico, poiché la poliandria è contro natura, e la poliginia trasformerebbe le donne in mezzi degli uomini, cosa che è inammissibile. Così, a conclusione del capitolo, il paragrafo nono definisce il matrimonio come “un rapporto determinato necessariamente, e completamente, dalla natura e dalla ragione nella loro unione”. E ribadisce anche che considerare il rapporto tra i coniugi come un rapporto meramente giuridico non possa che condurre a rappresentazioni “inopportune e immorali”, mancando di riconoscerne la specie morale e naturale del fondamento, che precede un discorso sul diritto matrimoniale in sé¹⁰⁹. Il fondamento della famiglia è precedente al diritto, e segue un processo deduttivo che a partire dai due sessi, arriva alla definizione di comunità; l’amore è posto al centro dell’unione coniugale, con particolare riferimento alla natura della donna, e l’etica irrompe nella famiglia¹¹⁰.

¹⁰⁹ J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. pp. 276-7.

¹¹⁰ Axel Honneth ritiene una caratteristica fondamentale della famiglia moderna l’amore e la cura reciproci, e difende l’importanza del modello hegeliano di fronte alla formulazione proposta da Kant, che sarebbe limitata dalla prospettiva basata sulla giustizia, in quanto tale prospettiva richiede un forte intervento da parte dello stato anche in questioni intime della vita degli individui. Secondo Honneth, infatti, la famiglia deve restare una sfera auto-

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

3.2. La donna: tra natura e diritto

Il secondo capitolo, dedicato al diritto matrimoniale, contiene le condizioni del diritto coniugale. La prima condizione è costituita dalla libertà dell'adesione della donna, la quale se è nubile sottostà al potere dei genitori, se sposata dipende invece dal potere del marito, e dunque può essere costretta, sia direttamente (con lo stupro¹¹¹), sia indirettamente tramite violenza morale, a concedersi ad un uomo verso il quale non prova inclinazione. Per tali ragioni la "giovane cittadina" necessita di particolare protezione da parte dello Stato, che può sostituirsi alla tutela dei genitori ove questa risulti inadeguata¹¹². Diversamente, l'uomo non può essere costretto in alcun modo ad accettare un rapporto che non desidera. Tuttavia, è compito dello Stato convalidare giuridicamente i matrimoni tra i suoi cittadini, al fine di assicurarne la validità legale. Il compimento del matrimonio si ha, come nella formulazione kantiana, col coito; tale atto viene definito distinguendo nuovamente tra il ruolo maschile e il ruolo femminile: la donna "sottomette la sua personalità all'uomo e gli mostra il proprio amore, dal quale deriva tutto il descritto rapporto tra i coniugi"¹¹³.

Lo Stato non può né deve interferire nelle controversie

noma rispetto alla sfera politica, e protetta dall'intervento dello stato e del diritto, salvo in casi eccezionali (cfr. A. Honneth, "La famiglia tra giustizia e legame affettivo", cit.).

¹¹¹ J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. pp. 277-8.

¹¹² J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. pp. 278-9. Significativamente poco oltre Fichte afferma anche che l'assenso della sposa è semplicemente l'affermazione della propria libertà dalla costrizione, e non un'effettiva manifestazione della volontà, essendo la donna priva della personalità, che risiede in quella del marito (tr. it. p. 280).

¹¹³ J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. p. 282.

tra i coniugi, le quali non saranno mai in alcuna misura controverse giuridiche, essendo il rapporto tra marito e moglie un “rapporto dei cuori naturale e morale”; il paragrafo diciottesimo in particolare nega la necessità di un rapporto giuridico tra i coniugi e il resto della comunità giuridica, essendo questi considerati alla stregua di un unico cittadino. La moglie non è padrona di sé, ma dipende dal marito, alla cui volontà è sottoposta.

La famiglia si configura come una società privata, esclusa dall'intervento delle leggi dello Stato; resta dunque poco chiaro come la donna possa proteggersi dalle violenze sopramenzionate dallo stesso autore, visto che il diritto non può entrare nei rapporti tra il marito e la moglie, e che lo stesso varrà per il rapporto tra genitori e figli.

Il terzo capitolo ospita la definizione delle condizioni della cittadinanza femminile; a ciò sono dedicati sette paragrafi, che prendono le mosse da un'affermazione che ricorda, per alcuni aspetti che è utile sottolineare, le stesse affermazioni del *Rapporto per l'istruzione pubblica* presentato da Talleyrand all'Assemblea Costituente francese.

La donna, nello Stato, ha gli stessi diritti che ha l'uomo? Questa domanda potrebbe suonare ridicola già come domanda. Se l'unico fondamento di qualunque capacità giuridica sono la ragione e la libertà, come potrebbe esistere una differenza di diritti tra due sessi che posseggono entrambi la stessa ragione e la stessa libertà?

Da quando esistono esseri umani, tuttavia, sembra che in generale i due sessi siano stati considerati diversamente ed il sesso femminile sia stato posposto a quello maschile nell'esercizio dei suoi diritti. Un simile accordo deve avere un motivo radicato profondamente, e mai la sua ricerca è stata un bisogno così pressante co-

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

me ai nostri giorni¹¹⁴.

Il paragrafo 32 si apre affermando l'universalità dei principî fondati sulla ragione e sulla libertà, principî dei quali le donne sono partecipi quanto gli uomini. Tuttavia, le donne dipendono dagli uomini per l'esercizio dei propri diritti, e l'autore riconosce il compito del filosofo nell'indagare sui fondamenti di tale dipendenza. L'inferiorità femminile, prosegue, non può dipendere dalle minori forze, siano esse fisiche oppure intellettuali, delle donne. Relativamente alle seconde è infatti possibile osservare, come molti fanno a detta dello stesso Fichte, che non si può stabilire un'inferiorità femminile finché le donne non saranno educate e formate in maniera conforme alla loro ragione, e che gradi di differenza nelle capacità intellettuali sono riscontrabili anche negli uomini¹¹⁵. Fichte nega che le donne sono tratteneute in uno stato di minorità, affermando che esse stesse non vogliono poter esercitare i propri diritti. A fini dimostrativi prende in considerazione, come stati di fatto e stati di diritto, due diverse condizioni della vita della donna, il caso in cui essa sia ancora nubile, dunque soggetta al potere dei genitori, e il caso in cui sia sposata, ovvero sottomessa al potere del marito, che è il suo "rappresentante naturale nello stato e nell'intera società"¹¹⁶.

Scopo dell'argomentazione è mostrare che le donne esercitano, nei fatti, il loro diritto di voto influenzando la scelta dei mariti, e la dimostrazione di ciò si trova secondo il filoso-

¹¹⁴J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. pp. 298-9.

¹¹⁵J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. p. 299.

¹¹⁶J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. 300. Sul *topos* delle fasi della vita della donna da parte femminista si vedano S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, cit., pp. 321-722; G. Greer, *L'eunuco femmina*, cit., pp. 53-146.

fo nella storia stessa, che mostra come le donne abbiano influenzato le grandi trasformazioni, pilotando le azioni dei propri mariti. Si noti come, a differenza della severa lettura che Mary Wollstonecraft dà del ruolo delle mogli, tiranne al pari dei despoti, e della funzione delle cortigiane nelle corti europee, Fichte riconosce in questo potere una compensazione all'assoluta mancanza dei diritti del genere femminile.

Subordinando lo scopo della donna a quello della sua funzione nella famiglia, Fichte riconosce alla donna vedova, alla divorziata o alla nubile che non sia sottoposta al potere paterno, la facoltà di prendere parte al potere legislativo esercitando nella repubblica il proprio diritto di voto, e di presentarsi direttamente se chiamata a difendere la propria causa¹¹⁷. Resta oscuro come la donna nubile possa sottrarsi alla tutela dei genitori, visto che questa non può decidere sulla propria raggiunta maturità, diritto che è negato ai figli di entrambi i generi sessuali; la donna, nei fatti, non può che passare dalla dipendenza dai genitori, alla sottomissione alla potestà del marito.

Ad ogni donna è comunque preclusa ogni possibilità di rivestire le cariche dell'amministrazione dello Stato, e ciò sulla base del fatto che, qualora si sposasse, cedrebbe al marito la propria personalità, e con essa le cariche stesse alla cui funzione fosse preposta.

L'ultimo paragrafo del terzo capitolo è dedicato all'educazione del secondo sesso: contro chi afferma che si trascura il loro spirito e che le si tiene lontane dalle fonti della ragione e del rischiaramento, Fichte nega per le donne un diritto all'istruzione pubblica, poiché, sostiene, esse ricevono nella società, e non nello spirito, i risultati dell'educazione;

¹¹⁷J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. pp. 302-3.

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

tali risultati sono ad esse sufficienti, e dipenderanno dal ceto di cui esse sono parte.

La donna infatti non è adatta al ragionamento formale, basandosi la sua intelligenza su uno spirito differente da quello dell'uomo che è portato alla speculazione; si può dire, aggiunge Fichte a titolo di chiarimento e di giustificazione delle proprie affermazioni, che "l'uomo deve rendersi razionale, mentre la donna è razionale già per natura"¹¹⁸. Tale razionalità, pratica piuttosto che speculativa, può essere sviluppata dalle donne anche attraverso l'esercizio della scrittura, e a patto che questa si prefigga come scopo quello di rivolgersi al proprio sesso e di fornire informazioni che arricchiscano la conoscenza, anche da parte degli uomini, del genere femminile, e non al fine di competere con gli scrittori maschi, ai quali è riservata la produzione delle opere di interesse scientifico¹¹⁹.

Infine, il capitolo dedicato al rapporto giuridico tra genitori e figli è sintetizzabile in due elementi di rilievo.

In primo luogo, come si è accennato, il rapporto tra i genitori ed i figli ha una natura etica che è distinta dalla definizione giuridica vera e propria. I principî precedenti il rapporto giuridico sono necessari al fine di evitare di far derivare l'obbligo giuridico dei secondi dalla procreazione, e dunque da una proprietà originaria paterna¹²⁰. Il sistema dei diritti e dei doveri dei genitori nei confronti dei figli non è propriamente giuridico, nella misura in cui il bambino non è libero poiché sottoposto all'educazione dei genitori, e i genitori sono gli unici giudici sulle decisioni riguardanti il figlio¹²¹. Così,

¹¹⁸ J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. p. 305.

¹¹⁹ J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. pp. 305-7.

¹²⁰ J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. p. 307.

¹²¹ J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. pp. 312, 316.

lo Stato può ordinare che i bambini debbano essere educati, e predisporre istituzioni pubbliche a tal fine, ma i genitori non possono in alcun modo essere obbligati a usufruirne¹²². L'educazione è infatti il fondamento del diritto dei genitori, e non appena essa ha termine, il figlio diviene libero. La decisione sull'opportunità o meno di una tale liberazione spetta ai genitori, al cui proposito lo Stato può intervenire solo attribuendo al figlio una carica, e stabilendone così la raggiunta autonomia¹²³. Non esiste dunque una definizione legale della maggiore età.

In secondo luogo, a partire dalla considerazione del fatto che il feto si sviluppa nel corpo femminile, Fichte afferma che per tale ragione spetta alla donna tanto il compito della procreazione, quanto quello relativo alla cura del bambino. Il filosofo non distingue logicamente, come fa invece Kant, tra la procreazione da una parte, e la cura, il mantenimento e la formazione del figlio dall'altra; e dunque dalla procreazione del figlio deriva alla madre anche il compito dell'allevamento del bambino. Esiste infatti una vera e propria differenza nell'affetto della madre rispetto a quello del padre, che risiede nel fatto che l'affetto tra padre e figli non ha fondamento fisico, e il padre riconosce il figlio come proprio nella misura in cui egli ama la madre del bambino. In caso di separazione dei genitori, l'allevamento dei figli è compito della madre, e il

¹²² J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. p. 315.

¹²³ J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. p. 317. Una trattazione particolare riceve il caso dell'affidamento dei figli nel caso in cui i genitori si separino legalmente; le decisioni al riguardo spettano ad essi, e lo Stato può intervenire solo se questi sono incapaci di trovare un accordo spontaneamente. In tal sede, Fichte ribadisce che il dovere di prendersi cura dei figli è immediato per la madre, mentre per il padre è mediato dall'affetto nei confronti di questa (p. 320).

III. La famiglia nell'età delle rivoluzioni

padre può limitare il suo contributo alla forma di sostegno alle spese per il mantenimento di questo, pur non obbligatorio¹²⁴.

A partire da questa breve sintesi è facile osservare come la trattazione fichtiana del matrimonio, e del diritto di famiglia in generale, contenga numerose differenze dalla formulazione kantiana. Kant in primo luogo tratta la questione della definizione dei rapporti della società domestica come una questione di diritto¹²⁵, e ne esclude ogni elemento etico, tan-

¹²⁴ J.G. Fichte, *Diritto naturale*, tr. it. p. 309-10; “Anche qui, non si può affatto parlare di un diritto naturale di coazione della madre rispetto al padre, per il sostentamento del figlio. I motivi per i quali si vorrebbe credere di potere formulare un tale diritto di coazione non sono sufficienti. La madre, sarebbe lecito pensare, può dire al padre: ‘dato che tu sei la causa per cui io ho avuto un figlio, toglimi ora il peso del suo mantenimento’; a ciò il padre può con ragione rispondere: ‘né io né te siamo andati in cerca; la natura ha dato il figlio a te e non a me; sopporta ciò che ne è venuto per te come io avrei dovuto sopportare ciò che ne fosse venuto per me” (p. 310).

¹²⁵ Hegel criticherà Kant per aver presentato il matrimonio “in modo vergognoso e orrendo [*auf eine schändliche und grässliche Art*]” (G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia del diritto secondo il manoscritto di Wannenmann*, § 79, ann., p. 123), non essendo questo assimilabile a un semplice contratto. Il riferimento diretto a Kant è tralasciato nei *Lineamenti* del 1821, dove però Hegel chiama in causa la tripartizione in diritti reali, diritti personali, e diritti personali di specie reale, affermando che l’innovazione introdotta da Kant confonde rapporti sostanziali con diritti che si riferiscono alla semplice personalità astratta (G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 40 ann., tr. it. pp. 49-50). Cfr. F. Sciacca, *Il concetto di persona in Kant. Normatività e politica*, Giuffrè, Milano 2000, pp. 75-85. Non è questa la sede per approfondire le differenze tra la formulazione kantiana e la teoria di Hegel relativa alla famiglia; sulla famiglia in Hegel si vedano, oltre ai testi citati nelle pagine precedenti, S. Benhabib, *On Hegel, Women and Irony* in M.L. Shanley, C. Pateman (editors), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Polity Press, Cambridge 1996; P. Jagentowicz Mills (editor), *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, The Pen-

to da far tacciare la propria formulazione di immoralità e turpitudine.

nsylvania State University Press, Pennsylvania 1995. L'importanza del modello hegeliano è rinvenibile, da parte femminista, nella sua reinterpretazione marxista; per una tale interpretazione in Italia si veda C. Mancina, *La famiglia*, Editori Riuniti, Roma 1981.

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

1. I principî a priori della famiglia

Si è osservato che Kant affronta il problema della deduzione del titolo misto, il diritto personale di specie reale, come ogni deduzione a partire da un fatto. Nella condizione di natura l'esperienza ci dice che esiste una tipologia di rapporto che implica di possedere le persone e di comportarsi con loro come con delle cose; sono modalità di relazione problematiche nella misura in cui non possono ridursi a semplici rapporti consensuali, e all'interno delle quali alla parte personale si aggiunge il possesso della persona stessa. È una condizione di ingiustizia, in cui una persona usa un'altra come un mezzo, per uscire dalla quale si rende necessaria la sottoposizione dei rapporti familiari al diritto.

Il piano empirico da cui la deduzione prende le mosse sono tre elementi dell'esperienza, momenti ineludibili della vita umana, vale a dire il rapporto sessuale, la nascita, e il rapporto di comunità tra chi ha bisogno di altri e chi se ne prende in carico le necessità. La questione diviene per il filosofo quella di determinare a quali condizioni questi momenti e rapporti, di per sé reificanti, possano divenire una relazione morale.

All'interno del matrimonio Kant tiene logicamente distinti il rapporto sessuale dalla procreazione, ed entrambe dalla cura dei figli. Una volta separati, a partire da ogni piano di fatto vengono dedotte le condizioni di legittimità. Che siano questi i termini del ragionamento kantiano lo chiarisce la citata lettera a Christian Schütz; l'obiezione mossa da Schütz

alla formulazione della *Rechtslehre* è di assumere l'elemento empirico come piano di diritto, asserendo che il matrimonio ha come scopo principale "l'uso reciproco delle caratteristiche sessuali" di due individui, e in ciò rinviene una contraddizione esplicita con la dottrina della Chiesa; ove, lo si è osservato, lo scopo del matrimonio in via primaria non può che essere la *procreatio atque educatio proles*. La dottrina kantiana del matrimonio si distingue in un punto ancora più importante dalla dottrina della Chiesa, essendo una teoria della famiglia a fondamento esclusivamente giuridico, in cui l'amore resta estraneo al discorso del diritto. L'impulso sessuale non è propriamente amore – essendo il secondo una virtù etica –, ma un dato naturale a partire dalla cui necessità bisogna determinare le condizioni di possibilità del rapporto originato da tale istinto; perciò si rende necessaria una deduzione trascendentale.

Lo scopo principale al fine del quale l'ingresso nella società domestica si rende obbligatorio è che si voglia avere un rapporto (etero)sessuale, che consiste nel naturale "uso reciproco degli organi e delle facoltà sessuali di due individui"¹, per mezzo del quale è possibile procreare propri simili, e che ha luogo tra esseri umani in base all'istinto dell'uomo al piacere fisico che ne risulta, e alla prosecuzione della specie.

Dalla definizione del paragrafo 24 l'istinto al piacere sessuale risulta condizione sufficiente per il matrimonio. Questa condizione non è infatti necessaria nella misura in cui Kant definisce naturale solo il rapporto sessuale in vista della procreazione; negli altri rapporti sessuali chiamati in causa nel paragrafo 26, al contrario, resta l'oggettivazione, che consuma il corpo e attenda in altre forme ai principi dell'umanità.

¹ Mds AB 107.

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

Tali rapporti non vengono riconosciuti e disciplinati dalla legge e restano immorali e vietati perché non sono necessari.

Kant non distingue chiaramente all'interno del rapporto sessuale stesso tra l'elemento dell'istinto al piacere e l'aspetto legato alla conservazione della specie umana; dai passaggi in cui fa riferimento a uno o ad entrambi gli aspetti, presenti nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, nella *Religione* e nell'*Antropologia*, è possibile mettere in luce alcuni elementi utili, pur non dirimenti². Se nello scritto del 1764 è presente un accenno alle manifestazioni dell'istinto sessuale attraverso cui "la natura segue il suo grande intento", nella *Religione* Kant fa riferimento alla propagazione della specie, che accanto alla conservazione personale e all'istinto sociale

² Si confronti quanto affermato dal filosofo in una lettera a Schiller del 1795: "Mi ha sempre colpito, e ho sempre considerato sorprendente e come un abisso del pensiero della ragione umana, quell'organizzazione della natura in forza della quale in entrambi i regni organici ogni fecondazione abbisogna di due sessi in vista della riproduzione della propria specie. Infatti non si vorrà certo supporre che qui la provvidenza abbia scelto questa disposizione quasi per gioco, per il gusto di variare, ma si ha motivo di credere che essa non sia possibile in nessun altro modo. E sebbene ciò apra una prospettiva sull'insondabile, non si riesce tuttavia a cavarne nulla, così come non si può cavare nulla da ciò che l'Angelo di Milton racconta ad Adamo sulla creazione: "La luce maschile di soli lontani si mescola con quella femminile, per scopi finali sconosciuti (*zu unbekantennen Endzwecken*)". Briefwechsel XII, p. 11, tr. it. pp. 344-5. Tale affermazione sembra confermare che il rapporto sessuale è un momento fondante delle relazioni umane, pur incomprensibile in quanto tale dalla ragione pratica. Tuttavia, Kant ammette la possibilità che la materia in oggetto possa mutare, quando a proposito dell'origine della nuova suddivisione della forma dell'acquisto afferma che occorre lasciare "impregiudicato che in seguito si possa anche mostrare che questo o quel concetto sarebbe in sé contraddittorio, e dovrebbe essere rimosso" (cfr. MdS B 164, tr. it. p. 200).

è un elemento della disposizione originaria all'animalità; l'opera del 1798, infine, contraddistingue propriamente l'inclinazione sessuale come una passione che deriva da inclinazioni innate, seconda soltanto alla libertà, e che è legata ad un'emozione (*Affekt*). Sembra dunque che l'inclinazione al piacere sessuale sia, almeno dalla prospettiva antropologica, una condizione necessaria e non soltanto sufficiente del rapporto sessuale. Tuttavia, a proposito della descrizione delle caratteristiche del sesso femminile, l'*Antropologia* riconosce come primo scopo della natura la conservazione della specie, e come secondo lo sviluppo della socievolezza³. La *Rechtslehre* non aiuta a sciogliere la questione, ove considera solo il rapporto eterosessuale come necessario e dunque l'istinto sessuale non è di per sé sufficiente alla protezione giuridica della relazione sessuale. La questione può risultare poco rilevante in una prospettiva kantiana dal momento che il rapporto eterosessuale al tempo di Kant aveva nella procreazione una conseguenza quasi necessaria⁴. Tuttavia è lo stesso Kant a sottolineare il potere reificante dell'atto sessuale anche quando avviene tra adulti consenzienti, nella misura in cui il rapporto stesso comporta un abbandono pur momentaneo della personalità in favore di un altro, il quale può disporre libe-

³ cfr. *Beobachtungen* A 64-65, tr. it. p. 113; *Religion* B 15-16 A 13-4, tr. it. p. 83; *Anthropologie* B 229, 282-288, tr. it. pp. 1, 87-90 (vedi capitolo secondo, primo paragrafo).

⁴ Si è osservato che Mary Wollstonecraft pone la questione dello sviluppo delle virtù civiche, tra cui figurano in particolare la castità e la modestia, al fine di evitare le conseguenze, dannose in primo luogo per le donne, derivanti dalla nascita di bambini fuori dal matrimonio. L'astinenza e i metodi contraccettivi naturali non erano in grado di garantire un efficace controllo delle nascite, reso possibile oggi in misura rilevante, solo in Occidente, grazie ai metodi non naturali.

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

ramente del corpo e della persona intera di chi gli si concede⁵.

La condizione necessaria, pur non sufficiente, del rapporto sessuale è la prosecuzione della specie; questa condizione non è sufficiente nella misura in cui la procreazione è un effetto eventuale e dunque logicamente indipendente dal rapporto sessuale stesso. Nell'affermare l'indissolubilità del matrimonio, e la monogamia come unica relazione giuridicamente valida, Kant intende sostenere che tali condizioni si rendono necessarie poiché gli effetti del matrimonio non

⁵ Barbara Herman confronta la formulazione di Kant con due posizioni del femminismo contemporaneo, che hanno in comune con essa il fatto di considerare la sessualità come problema morale. Contro chi sostiene che con una tale impostazione si confondono violenza e abuso col rapporto sessuale, Andrea Dworkin ritiene che abuso e uso non siano fenomeni mutuamente escludentisi, ma che costituiscano spesso una realtà sintetizzata. In particolare secondo la Dworkin il rapporto sessuale, per la sua struttura, ha conseguenze sulla donna che la rendono qualcosa e non qualcuno, e certamente non qualcuno di uguale. Il sesso trasforma le donne in oggetti in maniera ineludibile (poiché la donna non può in alcun modo penetrare l'uomo) e non è compatibile con la condizione dei partner come esseri umani uguali. Anche la giurista americana Catharine MacKinnon ritiene la reificazione una costante nella struttura di genere. Tale struttura tuttavia non è inerente agli individui, ma sembra invece essere culturalmente specifica, anche se invariante nella misura in cui la supremazia maschile è largamente universale, pur sempre in forme particolari. La MacKinnon, come Kant, vede l'ineguaglianza tra i possibili effetti della sessualità ma non considera il problema morale nelle relazioni sessuali esclusivamente come un problema di subordinazione delle donne. Nelle interpretazioni della sessualità di Kant e della MacKinnon, i costi morali sono sopportati da entrambe le parti e possono essere arginati o rimossi (cfr. B. Herman, *Could It Be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage?*, cit. pp. 54-59; A. Dworkin, *Intercourse*, Free Press, New York 1987; C. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge-London 1989).

sono eliminabili, con riferimento alla reificazione inerente al rapporto sessuale stesso e non alla (possibile e probabile) procreazione. La procreazione è tuttavia una condizione necessaria della regolamentazione giuridica dell'atto sessuale nella misura in cui sulla base di questa eventualità Kant riconosce e distingue un rapporto sessuale naturale da altri, che definisce contro natura⁶.

Il rapporto eterosessuale è una relazione tra persone libere e uguali a due condizioni. La prima è la reciprocità, che assicura che le persone, se trattate come mezzi, siano allo stesso tempo scopi, riconoscendo nello scambio sessuale morale e legale solo quello autonomo e volontario⁷. La seconda condizione è il matrimonio, che garantisce l'uguaglianza dei coniugi di fronte alle leggi dello stato politico. La reciprocità è condizione sufficiente a far sì che l'unione delle volontà sia libera e uguale; la condizione necessaria è l'appartenenza ad una comunità fondata sul diritto, cioè sulle leggi pubbliche della ragione e come tali riconosciute, e su un sistema di giustizia pubblica. Lo stato deve

⁶ Le possibilità poste dalla diffusione delle tecniche di contraccezione e dalla fecondazione artificiale invitano a distinguere logicamente e a considerare come elementi non necessariamente interdipendenti la condizione sufficiente e la condizione necessaria del rapporto sessuale; su tali basi è infatti indispensabile ripensare i due elementi distinti della regolamentazione giuridica dell'unione a scopo sessuale tra due individui, non necessariamente di sesso diverso, e della definizione dei diritti del neonato, in qualunque modo esso sia generato. Si veda su questo il capitolo quinto, paragrafo 3.

⁷ Nella *Tugendlehre*, a proposito del concetto di felicità altrui, Kant si sofferma sull'aspetto della felicità fisica e afferma che procurare piacere ad un altro è possibile solo nella reciprocità anche da un punto di vista etico, essendo inconcepibile agire in favore della felicità altrui contro la propria volontà nella ricerca della propria felicità (cfr. *Tugendlehre* A 27-9 tr. it. pp. 244-5).

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

infatti poter intervenire nei rapporti tra gli individui tanto all'esterno quanto all'interno della società domestica. Un intervento dello stato può anzi rendersi necessario in misura maggiore nel secondo caso, poiché da alcune relazioni della società domestica non è possibile sottrarsi legalmente; ciò vale in primo luogo per i coniugi, il cui matrimonio è indissolubile, e in secondo luogo per i figli, che necessitano delle cure degli adulti, per i quali è impossibile fuggire dalla famiglia d'origine e che, più in generale, non possono fare a meno dell'assistenza materiale e morale da parti di altri.

La seconda materia del diritto della società domestica cade sotto il titolo del diritto dei genitori; dalla procreazione nasce il dovere dei genitori verso i figli, da cui deriva il diritto dei secondi. Se tra procreazione e nascita esiste una relazione di causalità, tale relazione è comprensibile in una prospettiva teoretica. Da un punto di vista pratico, l'idea di creazione di esseri liberi è pensabile astraendo il tempo dalla categoria della causalità. Al centro del vero e proprio diritto di famiglia si trova così non la procreazione, ma la nascita, che ribalta l'ordine dei bisogni: il sistema dei diritti e dei doveri all'interno della famiglia è pensato da Kant in funzione del bambino, poiché egli non ha chiesto di nascere ed ha, dal principio, il diritto alla libertà.

È utile osservare che, con un esplicito riferimento alle società domestiche, Kant afferma che esse si fondano su un'adesione volontaria e spontanea, nella misura in cui nessuno può essere obbligato a sposarsi, né a fare figli, né a lavorare come domestico in una casa; tale è la definizione del paragrafo 42, che omette tuttavia la difficoltà della posizione dei figli, i quali non scelgono propriamente di far parte della famiglia all'interno della quale si trovano a nascere, e che necessitano per questa ragione di un sistema di garanzie particolari.

La relazione giuridica dei genitori con i figli ha origine con la procreazione e a tale proposito Kant analizza un unico rapporto, quello dei genitori considerati indistintamente col figlio, senza osservare alcuna differenza di ruolo tra chi effettivamente li genera, la madre, e chi vi contribuisce, pur direttamente, in via secondaria, cioè il padre.

Si tratta di una non-distinzione dalle conseguenze importanti sia per la definizione dei doveri e dei diritti dei genitori, sia ai fini della deduzione dei diritti del bambino. In primo luogo, infatti, generalmente chi si sofferma sul ruolo diverso dell'uomo e della donna nella generazione dei figli, lo fa ai fini della legittimazione del dominio sulla creatura prodotta; Hobbes afferma espressamente che il figlio nello stato di natura è proprietà della madre in quanto è un prodotto di questa, e che il matrimonio serve a dare ragione, nella società civile, del dominio paterno sui figli⁸. Fichte ritiene che i figli possano venir considerati come proprietà del padre se si considera il rapporto dei genitori con i figli come un rapporto meramente giuridico. Per tale ragione il rapporto è di altra natura; infatti, afferma, essendo il feto prodotto nel grembo materno, esso è in primo luogo dipendente dalla madre e dunque è ad essa che spetta in via privilegiata (se non esclusiva) il compito principale dell'allevamento dei figli⁹.

Diversamente, nella formulazione kantiana, al fatto che il ruolo dei due genitori nella procreazione non sia distinto, segue che non vi sia alcuna differenza tra essi nel compito relativo sia all'allevamento e alla cura del minore, sia alla formazione e all'educazione morale. Poiché il bambino dipende da entrambi, entrambi lo allevano e provvedono alla

⁸ Cfr. T. Hobbes, *De Cive*, cit., pp. 159-61.

⁹ J.G. Fichte, *Diritto naturale*, cit., pp. 307-8.

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

sua crescita nella famiglia. Nell'ultimo titolo, che tratta del diritto della società domestica in generale, il compito di provvedere alle cure materiali della famiglia in generale può essere assunto dai domestici, la cui particolare posizione di appartenenza alla comunità domestica ricade sotto il titolo misto; essere parte della società domestica implica in ogni relazione, inclusa quella dei domestici col capo di casa, l'assunzione di responsabilità giuridiche di cura, previste all'interno della famiglia in questa forma come funzione complementare retribuita. I domestici, che hanno assunto un impegno nei confronti del capo di casa più ampio di quello del semplice lavoratore dipendente, poiché appartengono ad una comunità di solidarietà in cui devono rendersi disponibili a soddisfare necessità di altri, non possono fuggire sottraendo improvvisamente agli altri membri tale disponibilità; tuttavia devono poter sciogliere il contratto in ogni momento, e giudicare al pari del capo di casa sulle condizioni di legalità delle proprie condizioni di vita. Kant, che sembra avere difficoltà ad ammettere la possibilità di un rapporto giuridico di tal fatta, lo vincola a molteplici condizioni equilibranti.

Il secondo elemento significativo è la definizione stessa della procreazione, che non è esaminata in quanto atto meccanico e naturale, ma al contrario presenta interesse per il filosofo come fatto che ricade sotto le leggi della libertà¹⁰. Si

¹⁰ La *Religione* considera l'aspetto della procreazione come fatto non semplicemente naturale, cioè non come atto propriamente animale che, in quanto tale, è oggetto di vergogna da parte dell'uomo; a tal fine aiuta l'ipotesi dell'epigenesi, secondo cui Maria è concepita in modo soprannaturale, e liberata essa stessa dal difetto morale così da non trasmettere tale difetto al figlio; Kant considera tuttavia tali teorie superflue, essendo sufficiente rappresen-

è già osservato che sulla base di tale fondamentale premessa Kant affronta la difficile posizione del bambino; se il minore non è propriamente una persona, in quanto non è suscettibile d'imputazione, tuttavia questo non è semplicemente un essere del mondo (*Weltwesen*) ma un cittadino del mondo (*Weltbürger*): al fine di evitare che il neonato possa essere considerato al pari di una cosa, la cittadinanza morale garantisce al bambino un diritto più ampio della cittadinanza politica, che consiste nella cittadinanza cosmopolitica; le cui condizioni prenderemo in esame nel seguito di questo capitolo, e in particolare nell'ultimo punto del prossimo paragrafo.

Poiché infatti il minore si trova in uno stato nel quale non ha scelto di entrare, ed è comunque una creatura razionale, dunque libera, il problema morale specifico nei suoi confronti riguarda il fatto che i genitori possono decidere al posto suo, e disporne fintanto che questo non è in grado di fare esercizio autonomamente tanto del suo corpo, quanto della sua persona. Nell'*Antropologia* Kant fa espresso riferimento alla situazione del bambino subito dopo aver definito la prima e principale passione innata, la libertà. Il filosofo sostiene che le grida del neonato sono il sintomo dell'aspirazione di questo alla libertà, aspirazione propria solo dell'essere umano; affermando che il concetto di libertà sotto leggi morali suscita un'emozione, l'entusiasmo, cui si accompagna, in seguito alla sua rappresentazione, l'inclinazione a perseverare in essa e ad ampliarla, Kant interpreta il pianto del neonato come l'espressione dell'ingiustizia inerente alla sua condizione di minorità.

...che il sentimento di disagio non gli venga da un dolore corporeo, ma dalla oscura idea (o da una rappresentazione del genere) della libertà e di ciò che la impedisce – l'ingiustizia –, è dimostrato dalle lagrime che si aggiungono alle grida un paio di mesi dopo la nascita: con ciò si rivela una certa irritazione quand'egli cerca di

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

avvicinarsi a taluni oggetti, o anche solo di cambiare la propria posizione e se ne sente impedito¹¹.

Il passo chiama in causa il rapporto tra passioni ed emozione e tra libertà e sentimenti a partire dal riconoscimento del disagio del bambino che trova fondamento nel sentimento della libertà, l'unico diritto innato che spetta in quanto tale ad ogni essere umano¹². Kant precisa più oltre nello stesso passo che da tale sentimento originario si sviluppa accanto all'animalità "un certo sentimento del diritto" che è alla base della tendenza comunitaria dell'uomo. Nel rapporto dei genitori col figlio questa tendenza si fonda su una base di ineguaglianza strutturale, poiché il minore è tale in quanto in una condizione di bisogno e di dipendenza dagli adulti. Tuttavia la minorità in questione è una condizione temporanea, perché a termine; inoltre non è assoluta, nella misura in cui il bambino è un essere razionale e un cittadino del mondo.

È possibile osservare un'ulteriore conseguenza della definizione della posizione del bambino e due elementi degni di particolare nota.

In primo luogo, così come non distingue nella cura del minore tra madre e padre, anche a proposito del bambino Kant non fa alcuna differenza nella determinazione dei suoi diritti sulla base del genere sessuale, o di qualsiasi altra condizione materiale; è stato osservato che tale accorgimento diviene inutile se, una volta che il bambino sia cresciuto, i suoi diritti di cittadinanza sono limitati dal fatto di essere donna, e subordinati a quelli della volontà del marito. Per

¹¹ Anthropologie B 233, tr. it. p. 153.

¹² Si confronti la lettura di C. La Rocca, *La prima voce. La libertà come passione nell'antropologia kantiana*, in in R. Aramayo, F. Oncina Coves (a cura di), *Etica y antropología. Un dilema kantiano*, Editorial Comares, Granada 1999, pp. 69-90.

sciogliere la questione d'interesse propriamente femminista ma che può essere estesa ad altre differenze, e che inficerebbe la validità dell'intero sistema della *Rechtslehre* creando una falla nell'universalismo giuridico kantiano, si rende dunque indispensabile considerare direttamente la formulazione del paragrafo 46 e indagarne il significato.

Prima di ciò è utile soffermarci su due elementi ulteriori. Il primo risiede nel fatto che Kant sia in questa sede, sia più in generale nello sviluppo del proprio pensiero nel corso degli anni¹³, dedica poche e succinte osservazioni all'educazione, alla formazione e alla direzione del bambino. La sua riflessione sul piano giuridico presenta pochi motivi materiali e condizioni minime, tali che il mantenimento, l'educazione e la formazione del minore non derivano che dalle leggi della ragione.

In un breve *Ragionamento* pubblicato anonimo sulle *Königsbergsche gelehrte und politische Zeitungen* nel 1764, Kant prende le mosse dalla *Notizia* data da Johann Georg Hamann che narra di un visionario religioso che si aggirava col figlio di otto anni nei dintorni di Königsberg; il *Ragionamento* offre qualche breve considerazione relativa al bambino che, sottratto agli effetti della civiltà, esprime sul suo viso "una franchezza non comune e non ha nulla dello stupido imbarazzo che è un effetto della condizione servile o dei riguardi imposti dalla più raffinata educazione, e per farla breve [...], sembra essere un fanciullo perfetto"¹⁴. È stato osservato che il

¹³ Il trattato *Über Pädagogik*, che ha ad oggetto propriamente il tema dell'educazione, è frutto della compilazione di un discepolo di Kant, e non dello stesso filosofo (tr. it. di F. Rubitschek, *La pedagogia*, La Nuova Italia, Firenze 1929-1963).

¹⁴ *Über Jan Pawlikowicz Zdomożyrskich Komarnicki II*, pp. 488-9 (*Ragionamento su un avventuriero esaltato*, tr. it. p. 81).

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

richiamo diretto a Rousseau, nelle righe che seguono, mostra l'apprezzamento di Kant verso la condizione di natura a scapito della condizione civile e trova conferma nel *Saggio sulle malattie della mente*, che sin dall'*incipit* contrappone “la semplicità e la sobrietà della natura” alla “coercizione artificiosa” e all’“opulenza della condizione civile”¹⁵. Nell’articolazione del pensiero di Kant, tuttavia, la distanza da Rousseau nel riconoscere nello stato di natura uno stato non di pace, ma di ingiustizia, è radicale ed avvicina la posizione del filosofo tedesco a quella che emerge anche dalla lettura della critica di Mary Wollstonecraft al filosofo ginevrino. Ciò che ci preme ad ogni modo sottolineare tramite il riferimento a questo sintetico passo, è il senso che il *Ragionamento* assume nel quadro della definizione di una metodologia d’insegnamento incentrata sullo sviluppo libero, da parte dell’allievo, delle proprie potenzialità critiche, poiché questo “non deve imparare dei pensieri, ma deve imparare a pensare; e non si deve portarlo, ma condurlo, se si vuole che più tardi egli sia capace di camminare da sé”¹⁶. L’appello all’esercizio dell’autonomia di pensiero non trova applicazione nella definizione di regole o precetti definiti, che in quanto tali non possono essere che formule, ma resta indefinito nella misura in cui ciascuno non può che diventare maturo nell’uso della propria ragione tramite il suo esercizio, e a tale scopo si ren-

¹⁵ *Krankenheiten*, AA II 257 tr. it. p. 59. cfr. L. Dottarelli, *Abitare un mondo comune. Follia e metafisica nel pensiero di Kant*, in I. Kant, *Saggio sulle malattie della mente*, Massari editore, Viterbo 2001, pp. 15-33.

¹⁶ *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr von 1765 bis 1766*, AA II 305 tr. it. *Notizia dell’indirizzo delle sue lezioni nel semestre invernale 1765-66*, in A. Guzzo, *Concetto e saggi di storia della filosofia*, Vallecchi, Firenze 1940, p. 324.

de certamente necessaria la ricerca di un metodo; da cui, tuttavia, ogni questione di merito non può che restare esclusa.

Il titolo misto è necessario ad esprimere la complessità e la difficoltà del rapporto tra figli e genitori, ed offre una soluzione giuridica al problema della minorità del bambino ponendo il bambino stesso a fondamento della famiglia. Che poi la questione riguardi soltanto il diritto, e non l'etica, è reso chiaro dall'affermazione che il figlio non deve essere grato o riconoscente ai genitori per le cure che gli sono state rivolte. Kant tuttavia afferma, con un'espressione analoga a quella utilizzata nella *Pace perpetua* a proposito del dovere del politico nei confronti dei sudditi, che i genitori hanno il dovere di rendere i figli contenti della propria condizione (*sie mit ihrem Zustande zufrieden zu machen*), ovvero soddisfatti di essere al mondo; non è chiaro se e in che misura questo possa essere considerato un dovere propriamente giuridico, come avremo modo di osservare più oltre.

Infine, è utile riepilogare alcuni elementi che emergono dai paragrafi della *Rechtslehre* esaminati, arricchiti dai riferimenti alla famiglia presenti in primo luogo nella *Religione* in relazione alla divisione dei poteri e delle funzioni nella famiglia; nonostante Kant non distingua l'aggettivo 'parentale' (*elterlich*) dall'aggettivo 'paterno' (*väterlich*), l'uso del secondo nei paragrafi sul diritto di famiglia sottende certamente a un dovere e ad un'autorità congiunti. Che nella famiglia non si abbia un vero e proprio modo di governare, sia esso da parte di uno, alcuni o tutti, ma piuttosto una rappresentanza sulla scorta del modello proposto per la Chiesa nella *Religione*, sembra confermare che Kant non considera la questione come un problema propriamente di potere, senza tuttavia tralasciare gli effetti di potere che le relazioni familiari producono.

Nella famiglia, inoltre, non si ha un sistema di giustizia interno; la motivazione al riguardo non risiede nel fatto che

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

questa si fonda su una legislazione interiore come nel caso della Chiesa, ma sulla ragione che la famiglia non è un'istituzione privata: la giustizia è pubblica anche e solo in quanto può e deve intervenire nelle relazioni tra i coniugi, tra questi e i figli e nei rapporti in generale della società domestica. Nessun rapporto familiare è dunque di natura pre-giuridica o extra-giuridica nella misura in cui ogni membro può ricorrere ad un tribunale per la lesione dei suoi diritti fondamentali¹⁷.

Al piano di fatto del rapporto sessuale, da cui trae origine la deduzione del diritto coniugale, si aggiunge infatti un secondo piano di fatto, che Kant chiama in causa nella *Religione* come un ceppo da cui è necessario liberarsi al fine di governare nelle istituzioni private e in quelle pubbliche secondo ragione, e poter vivere in una società giusta. Tale è il piano della famiglia storica, che è messa al pari dello stato dispotico e della chiesa fondata su culti e statuti. Non viviamo in un'età illuminata, scrive Kant nell'*Illuminismo*, e il piano di fatto è il piano del pregiudizio in senso letterale: è come una formula che si apprende a memoria e si crede valida di per sé. Viviamo però in un'epoca di illuminismo nella misura in cui è possibile assumere il piano dell'esperienza come fatto solo in quanto apre il problema delle condizioni di validità di

¹⁷ Ciò è motivato da Kant sulla base del fatto che nonostante sia possibile nutrire un interesse strumentale nei confronti di un altro, è un assoluto divieto usarlo soltanto come mezzo; questo principio non riguarda gli istinti o i sentimenti unilaterali, che legittimerebbero, al limite, anche lo stupro domestico. Se la relazione sessuale può esistere solo nella relazione giuridica, non esiste argomentazione contro l'introduzione nella sfera privata altrui, poiché la relazione sessuale privata non è legittima: lo è solo alla duplice condizione della reciprocità, e del matrimonio. Cfr. B. Herman, *Could It Be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage?*, cit., pp. 159-65.

tale esperienza, per definire le quali Kant offre una dimostrazione diversa da quella che accerta il fatto stesso. È opportuno dunque tenere distinti i piani dell'esperienza che abbiamo riesaminato in questo paragrafo, che Kant pone a fondamento della deduzione dei principi della comunità domestica, dal riferimento ad un piano descrittivo, più o meno critico, dell'istituzione familiare storicamente determinata del tempo di Kant.

2. Affinità e differenze tra società private e repubbliche

I paragrafi 41 e 42 della *Rechtslehre* sono dedicati al passaggio dal diritto privato al diritto pubblico. Il primo di essi definisce la condizione grazie alla quale ciascuno può essere cittadino, ovvero partecipe del diritto, come il principio formale di giustizia pubblica. Con un'argomentazione che segue la tripartizione degli elementi delle massime nella *Fondazione*¹⁸, il seguito del paragrafo distingue tre momenti della legge:

La legge afferma qui *in primo luogo* semplicemente quale condotta è internamente *giusta* secondo la forma; *in secondo luogo* indica ciò che, come materia, è anche esteriormente suscettibile di cadere sotto la legge, vale a dire ciò di cui il possesso è *giuridico* (*lex iuridica*); e in *terzo luogo* indica ciò che in un caso particolare sottoposto alla legge data e contemplato da una sentenza di tribunale è conforme a tale legge, vale a dire ciò che è *di diritto* (*lex iustitiae*); onde quel tribunale stesso lo chiama anche la *giustizia* di un paese; e la questione di sapere se vi è o non vi è una tale giustizia, può essere considerata come la più importante di tutte le questioni giuridiche¹⁹.

¹⁸ GMS BA 80.

¹⁹ MdS B 155 A 155, tr. it. pp. 132-33.

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

Nella condizione naturale il diritto è provvisorio in quanto in essa non è presente una struttura giuridica in grado di far rispettare il diritto e permettere la coesistenza delle libertà. La differenza tra la condizione di diritto privato e quella di diritto pubblico non concerne ad ogni modo la materia del diritto, i cui principî non possono che essere comuni; e la condizione naturale può comunque ben essere uno stato sociale, cui non è affatto contrapposta come vuole Achenwall.

Non è la semplice presenza degli altri a determinare la condizione civile, né basta la sottoposizione generale a leggi comuni che si è contribuito a formare; è necessaria anche la presenza di un tribunale, in grado di far rispettare le regole.

Con particolare riferimento alle società domestiche in generale, Kant le distingue dallo stato civile affermando che, se non esiste un obbligo ad entrare nelle prime, al contrario, entrare in una condizione giuridica civile è una legge della ragion pratica, espressa dal postulato del diritto pubblico nel paragrafo 42:

tu devi, in base al rapporto di coesistenza che si stabilisce inevitabilmente tra te e gli altri uomini, uscire dallo stato di natura per entrare in uno stato giuridico, vale a dire in uno stato di giustizia distributiva. Se ne può dedurre analiticamente il principio del concetto di *diritto* nel suo rapporto esterno in opposizione a quello di *forza* (*violentia*)²⁰.

La ragione comanda di passare alla società civile, in quanto essa è l'apparato giuridico che rende sicuri e pacifici i rapporti tra gli uomini, ed è civile perché esiste un diritto pubblico, ovvero un'autorità giudiziaria in grado di far rispettare la legge. La *Rechtslehre* non presenta una deduzione trascendentale dei principî del diritto pubblico, che è oggetto della

²⁰ MdS AB 157, tr. it. p. 134.

seconda appendice conclusiva del progetto filosofico *Per la pace perpetua*, in cui Kant affronta la questione del rapporto fra morale e politica. È opportuno ricordarli, allontanando brevemente l'attenzione dalla società domestica, per chiarire i fondamenti del diritto pubblico kantiano. La questione è solo apparentemente lontana dal filo conduttore della nostra ricerca, come avremo modo di illustrare.

2.1. Conoscenza informata e discussione pubblica delle condizioni

La seconda appendice della *Pace perpetua*, dedicata all'accordo tra morale e politica, definisce la pubblicità (*Publizität*) come la forma del diritto pubblico, la cui possibilità è implicita nell'idea di giustizia, ed è dunque pensabile soltanto in quanto "può essere conosciuta e resa nota pubblicamente [*öffentlich kundbar*]"²¹.

Se la liberazione dai pregiudizi è possibile per il pubblico tramite il libero esercizio della ragione, Kant, in astrazione dalla materia, intende affrontare le condizioni alle quali è possibile la giustizia nella politica in accordo con le semplici leggi della ragione.

Il primo principio del diritto pubblico, "tutte le azioni che concernono il diritto di altri uomini, e la cui massima non è compatibile con la pubblicità, sono ingiuste"²², conformemente al comando dell'imperativo categorico, riguarda l'universalità della legge.

In tale definizione viene chiamato in causa il rapporto tra il pensiero (la massima delle azioni) e la sua manifestazione (nelle azioni che concernono il diritto altrui). Una questione analoga a quella posta, per l'uomo in generale e non per il

²¹ ZeF B 98 A 92.

²² ZeF A 93 B 99, tr. it. p. 149.

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

politico, nel breve scritto *Su un preteso diritto di mentire per amore degli uomini*²³ del 1797.

Occasione del saggio del '97 è la confutazione del detto comune secondo il quale esisterebbe un diritto a mentire in vista di uno scopo particolare, quale l'amicizia nei confronti di un amico²⁴. Kant prende le mosse dall'affermazione di Constant secondo cui "dire la verità è un dovere, ma solo nei confronti di chi ha diritto alla verità", per considerare più precisamente la questione soggettiva, ovvero se esistano o meno un dovere, e un diritto corrispondente, alla veridicità. Il concetto di veridicità distingue al suo interno tra il pensiero vero e l'azione del dire la verità, e chiama in causa la definizione di verità, che non è un possesso (*Wahrheit kein Besitztum ist*)²⁵ nella misura in cui non ha un contenuto descrivibile e oggettivo sulla cui base sia possibile accordare un diritto ad alcuni, e ad altri negarlo.

La verità è soggettiva poiché è un pensiero autonomo e conseguente del soggetto, ed ha valore universale in quanto questo soggetto pensa in accordo con le leggi della (propria)

²³ Nello scritto in polemica con Benjamin Constant, Kant ribadisce la necessità di dire la verità anche nel caso, assai particolare, in cui ci si trovi ad ospitare un amico proprio quando un assassino intenzionato ad ucciderlo bussì alla nostra porta e ce ne domandi. Secondo Constant la verità è sì un dovere, "ma solo verso coloro che hanno diritto alla verità. Ma nessun uomo ha diritto ad una verità che danneggi un altro uomo" (*Über Recht A 302-303*, tr. it. p. 290-1).

²⁴ È utile osservare che la dottrina "del punto dell'amico" ha avuto un peso giuridicamente rilevante a partire dall'opera cinquecentesca di André Tiraqueau, che razionalizza la permissibilità della propensione del giudice in favore della parte amica. Sulla confutazione di questo punto nel pensiero giuridico tedesco ad opera, in particolare, di Leibniz, si veda G. Tarello, *Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., p. 137.

²⁵ *Über Recht A 311*, tr. it. p. 297.

ragione; essa è anche strutturalmente intersoggettiva nella misura in cui è possibile esercitare liberamente la propria ragione soltanto a condizione di poter comunicare ad altri l'oggetto del proprio ragionare. La verità ha dunque solo in quanto tale un valore e, si potrebbe aggiungere, non ha prezzo.

La confutazione di Kant procede così distinguendo tra la massima dell'azione, la sincerità, e l'azione stessa di essere veri e leali²⁶. Utile a chiarire questo punto è la nota conclusiva del secondo capitolo della *Religione* che distingue l'aspetto del pensiero e quello dell'azione: "posso concedere, benché sia molto doloroso, che non si trovi, nella natura umana, la franchezza (di dire *tutta* la verità che si conosce). Ma è necessario potere pretendere in ogni uomo la sincerità (che sia detto con veracità *tutto ciò che si dice*)"²⁷. Tale distinzione serve inoltre a notare che il pensiero autonomo e conseguente non esclude il diritto al silenzio, quando questo è volto ad esprimere un dubbio; e che il diritto al dubbio è incluso nel diritto alla verità.

²⁶ Si confrontino per un'inquadratura del tema della sincerità e per la letteratura di riferimento G. Cunico, *Da Lessing a Kant*, pp. 173-96; D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nell'opera di Kant*, cit., pp. 212-4; A. Loretoni, *Pace e progresso in Kant*, ESI, Napoli 1995, pp. 49-57; L. Sichirollo, *Fede e sapere. Giobbe e gli amici. Riflessioni in tema di filosofia, di religione e di filosofia della religione in Kant e in Hegel*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Napoli 1981, pp. 219-66.

²⁷ Religione B 296. In una lettera a Moses Mendelssohn del 1766 Kant aveva già affermato con chiarezza questo concetto: "in verità io penso, con la più chiara convinzione e con la più grande soddisfazione, molte più cose di quante avrò mai il coraggio di dire. Ma non dirò mai qualcosa che non penso" (Briefwechsel X p. 69, tr. it. p. 47).

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

La risposta alla questione se essere veritieri possa non essere un dovere è dunque negativa: se così non fosse, afferma il filosofo tedesco, si renderebbe inservibile l'idea stessa del diritto, poiché ciò significherebbe che esistono soggetti a cui tale principio non è applicabile, e il cui diritto all'umanità nella propria persona può essere leso. Nel primo esempio a titolo di chiarimento della formula negativa del principio trascendentale del diritto pubblico della *Pace perpetua* è seguita un'analoga argomentazione a proposito della negazione del diritto di resistenza.

Lo scritto del 1797, pur occupandosi di una questione valida per l'uomo in generale, concentra brevemente l'attenzione nel finale sul passaggio da una "*metafisica* del diritto (che astrae da ogni condizionamento di esperienza) a un principio fondante della *politica* (che applica i concetti a casi empirici)"²⁸, e in cui stabilisce nel principio generale del diritto l'assioma; nella definizione di un sistema di giustizia pubblica, fondata sulla volontà comune e uguale di tutti, il postulato; e nelle condizioni di possibilità di un tale sistema il problema, cui sia la *Pace perpetua*, sia la *Metafisica dei costumi* si propongono di dare risposta.

Kant rinviene tra gli esempi di applicazione della prima formula, relativi al diritto interno dello stato e al diritto internazionale, una difficoltà particolare nel caso in cui la politica si rapporti alla morale solo in quanto etica, e consideri i propri doveri come atti di benevolenza, dunque come doveri condizionati. Su questa base rivendica il diritto del filosofo, e dell'essere razionale in generale, a mettere in guardia il politico da tale errore e, al fine di smascherare la politica che teme

²⁸ Über Recht A 312, tr. it. p. 297-8.

la pubblicità, osserva la necessità di una seconda formula affermativa:

tutte le massime che, per non fallire nel loro scopo, hanno bisogno della pubblicità, si accordano con la politica e col diritto uniti insieme.²⁹

Soggettivamente esiste nell'uomo, in quanto creatura razionale, un dovere ad essere leale con sé stesso, ovvero a pensare da sé, a pensarsi al posto degli altri, e a pensare in modo coerente con sé stesso; a tale dovere si accompagna, da un punto di vista intersoggettivo, l'obbligo di agire in conformità del proprio pensiero e di rendere noto ciò che si pensa. Il pensiero ha una dimensione intersoggettiva fondante l'attività stessa che, in quanto bisogno dell'uomo, dev'essere garantita al di là di ogni resistenza: contro Hobbes, che afferma che il sovrano non ha alcun obbligo verso i sudditi, nello scritto *Sul detto comune* Kant rivendica per il cittadino la facoltà di rendere pubblicamente nota la propria opinione in ogni campo di pubblico interesse, politica compresa. Perché sia possibile per il singolo pensare liberamente, è dunque necessario garantire la possibilità dell'espressione comune e pubblica e dello scambio libero e aperto all'interno della società civile, sia essa etica oppure giuridica³⁰. Nella seconda parte del *Confitto delle facoltà* del 1798 Kant afferma che il rischiaramento del popolo, la sua educazione pubblica, non può che avere la pubblicità come condizione, il cui divieto, al contrario, ostacola il progresso del genere umano

²⁹ ZeF A 103 B 103 tr. it. p. 161.

³⁰ Cfr. *Gemeinspruch* A 265. Cfr. anche i punti già citati in *Aufklärung* A 489-90; *DEaD* A 515-6; *ZeF*67-70. Il *Confitto delle facoltà* difende il diritto dei filosofi, che vengono appellati spregiativamente illuministi, ad esprimere pubblicamente le loro opinioni politiche (*Streit* A 153 tr. it. p. 289).

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

verso il meglio³¹. Ciò che vale per l'uomo in generale, deve valere anche per il politico se un accordo tra la morale e la politica è possibile. Compito della politica è dunque porsi in accordo con il pubblico, e condizione di tale accordo non può che essere una conoscenza informata delle condizioni della vita comune, fondata sulla pubblica discussione.

Kant definisce tale accordo negli stessi termini utilizzati a proposito del dovere dei genitori nei confronti del proprio bambino, quello di renderlo soddisfatto della sua condizione (*es mit seinem Zustande zufrieden zu machen*)³². Solo nella *Pace perpetua* e non nella *Rechtslehre*, Kant chiama in causa direttamente la felicità come scopo generale del pubblico, pur avendo cura di ripetere, a conclusione del ragionamento, che la formula del diritto pubblico è trascendentale, e prescinde da ogni considerazione della materia della legge e dalla stessa dottrina della felicità³³. È tuttavia possibile osservare che in questa occasione, la distinzione tra i motivi formali e i motivi materiali non è così netta come il filosofo cerca di mostrare. Nella *Rechtslehre* Kant è esplicito nel negare che il figlio abbia un qualsivoglia dovere etico nei confronti dei genitori; né è fatto mai accenno ad un dovere d'amore degli ultimi nei confronti del primo; inoltre, col raggiungimento dell'autonomia del figlio, entrambe le parti sono liberate da ogni responsabilità per le eventuali mancanze passate. Tuttavia l'affermazione di un diritto del figlio a essere reso contento della propria situazione non è chiaramente comprensibile da un punto di vista del diritto, essendo tale condizione variabile e dipendente da motivi materiali. La *Pace perpetua* rimanda

³¹ Streit A 152-4.

³² ZeF A 103-4 B 110-11; MdS AB 113.

³³ ZeF B 111-12.

ad una trattazione ulteriore del tema, che non ha poi trovato luogo, e lascia la questione indefinita.

È stato messo in luce che la pubblicità contribuisce alla realizzazione della felicità dei cittadini dello stato costruendo uno spazio pubblico e garantito per la conoscenza e l'agire comune, ed è in quanto tale una misura politica che rispetta e garantisce universalmente i diritti degli uomini costruendo una soluzione cosmopolitica e non regionalistica in risposta al problema della guerra³⁴. Tale osservazione è utile anche in relazione alla famiglia, ove non è in alcun modo prevista una vera e propria sfera privata, cioè intangibile, ma lo stato può, come si è visto, intervenire sia nel rapporto tra i coniugi, sia nella relazione tra genitori e figli, sia nel rapporto giuridico tra il rappresentante della famiglia e i domestici. Condizioni di una effettiva sottoposizione al diritto dei rapporti familiari divengono tanto l'esistenza di tribunali in grado di far rispettare il diritto, quanto la possibilità di una discussione pubblica e aperta sui fondamenti di tali rapporti.

Il diritto pubblico è dunque definito nel paragrafo 43 come l'insieme delle leggi che devono essere promulgate universalmente; tali leggi sono pubbliche nella misura in cui c'è una costituzione, ovvero una forma che rende uomini e popoli "partecipi di ciò che è di diritto"³⁵. Il primo paragrafo della seconda parte della *Rechtslehre* si conclude riaffermando l'unicità del principio del diritto: ciò che vale per gli uomini tra loro, vale per i popoli considerati in quanto stati, e per gli uomini in relazione agli stati, i cui rapporti (il diritto dello stato, il diritto delle genti e il diritto cosmopolitico) costituiscono i tre elementi interdipendenti del sistema del diritto

³⁴ Si confronti V. Gerhardt, *Zum Ewigen Frieden*, cit., pp. 186-211.

³⁵ MdS A 162 B 192.

pubblico, che sono tali in quanto se uno soltanto di essi dovesse mancare, l'intera costruzione verrebbe meno.

3. Le donne e la cittadinanza politica

A quali condizioni è possibile rispettare il principio della giustizia pubblica? Kant affronta tale questione in primo luogo nel diritto interno dello stato (*Staat*), che è oggetto dei paragrafi 43-52. Tra questi si trovano due riferimenti particolari alla condizione delle donne, sia in relazione al loro diritto di cittadinanza politica, sia nel caso dell'infanticidio ad opera della madre e fuori dal matrimonio. Ricostruiamo le linee principali dell'argomentazione kantiana al fine di mettere in luce in particolare il primo punto, oggetto di tanta attenzione da parte femminista.

Questa condizione di reciproca relazione degli individui in un popolo si chiama civile (*status civilis*), e la totalità di questo, in rapporto ai suoi propri membri, lo stato [*Staat*] (*civitas*), il quale per la sua forma, in quanto riunito dal comune interesse di tutti a vivere nella condizione giuridica, è la cosiddetta *cosa comune* (*res publica latius sic dicta*)³⁶.

Nella prima definizione dello stato, il filosofo distingue tra la condizione civile del singolo individuo con tutti gli altri, e la totalità di questi nello stato, che è quello della forma repubblicana. La *res publica latius sic dicta* è l'ideale, l'idea in individuo³⁷ e il modello che "fa da filo conduttore a ogni associazione reale intesa a formare un corpo comune"³⁸.

Nel diritto interno dello stato, la volontà generale è la fonte di ogni sovranità, che si ramifica in tre poteri e in tre

³⁶ MdS A 161 B 191-2.

³⁷ Cfr. KrV B 597-98.

³⁸ MdS A 165 B 195, tr. it. p. 142.

persone: il potere legislativo (e il suo titolare), il potere esecutivo (e il governo), il potere giudiziario (e il giudice); le funzioni dei tre poteri corrispondono, rispettivamente, ad una premessa maggiore (la legge), una minore (il comando di comportarsi secondo la legge) e infine la sentenza, che risolve le controversie nei casi concreti.

Kant afferma al principio del paragrafo 46 che il potere legislativo “può spettare soltanto alla volontà generale del popolo”³⁹, e definisce la cittadinanza dello stato sulla base dei seguenti attributi giuridici:

la *libertà* legale, cioè la facoltà di non obbedire ad altra legge che non sia quella a cui hanno dato il loro consenso; l'*uguaglianza* civile, cioè il non riconoscere altro superiore, nel popolo, se non quello a cui abbiamo il potere morale d'imporre un'obbligazione giuridicamente altrettanto valida di quella ch'egli può imporre a noi; in terzo luogo l'attributo dell'*indipendenza* civile, che consiste nel dovere la propria esistenza e conservazione non all'arbitrio di un qualsiasi altro membro del popolo, bensì ai propri diritti e alle proprie forze come membro del corpo comune, onde deriva la personalità civile la quale vieta che altri prendano il nostro posto nelle questioni giuridiche⁴⁰.

L'esposizione del terzo dei principî nel seguito del paragrafo 46 distingue tra cittadinanza attiva e cittadinanza passiva, riconoscendo esplicitamente alcuni soggetti che non sono cittadini, cioè non hanno diritto di voto; tra questi “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

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ MdS A 166 B 196, tr. it. p. 143.

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

altri (all'infuori del comando dello stato)"⁴¹. La negazione della cittadinanza per alcuni sudditi tra cui tutte le donne, si pone su un piano materiale ove "l'indipendenza nelle forze" non è altro che l'indipendenza economica o *sibi sufficientia* dello scritto *Sul detto comune* del 1793⁴². Tuttavia, si è osservato come nella *Religione* dello stesso anno Kant affermasse che essere sottoposti al potere e alla dipendenza dalle cure altrui, o esserlo stati, è un fatto che, in quanto tale, non può costituire un diritto, o una sua negazione. Nessuno è minore per natura (se non temporaneamente). Per quale ragione l'indipendenza economica dovrebbe costituire un limite naturale? Significativamente, il termine natura, nel passaggio dal *Detto comune* alla *Rechtslehre*, scompare. È possibile che Kant si contraddica; è possibile pure, al contrario, che esprima in quegli anni un pensiero coerente, pur non sempre esplicito⁴³.

Si è osservato che il progetto filosofico *Per la pace Perpetua* del 1795 afferma che l'unica costituzione che si fonda sull'idea del contratto originario è istituita sui principi della libertà, dell'uguaglianza e della dipendenza, escludendo così ogni condizione materiale dagli attributi della cittadinanza. Lo stesso è il piano dell'introduzione alla *Rechtslehre*, nella quale si deduce in base ai principi della ragion pratica che esiste un unico diritto innato e originario, la libertà, che spet-

⁴¹ MdS A167 B 197, tr. it. p. 144.

⁴² *Gemeinspruch* A 235.

⁴³ Giuliano Marini prende in esame il primo articolo definitivo del progetto *Per la pace perpetua*, per sottolineare, nel confronto con le altre opere scritte da Kant tra il '93 e il '97, la coerenza del pensiero kantiano nel suo caratterizzarsi progressivamente in senso democratico (cfr. G. Marini, *Implicazioni sistematiche dell'idea di repubblica in Kant*, cit., pp. 1539-51).

ta a ciascuno in forza della sua umanità, da cui sia l'uguaglianza sia gli altri diritti discendono⁴⁴.

Così, è lecito osservare che, nella stessa *Metafisica dei costumi*, Kant si riferisce, rispettivamente nell'introduzione della *Rechtslehre* e nel paragrafo 46, a due piani distinti, un primo metafisico, e un secondo storicamente determinato e relativo alla famiglia del tempo. Kant conferma di non nutrire un interesse particolare nei confronti della questione propriamente femminile, ma non gli sfugge la particolare condizione delle donne che sono assimilate a tutti coloro che dipendono dagli altri per la sopravvivenza. La *Metafisica dei costumi* stessa sembra optare, nell'esposizione dei principi della cittadinanza dello stato, per una via compromissoria che affianca e in parte sovrappone il piano della legge del tempo al piano dei principi trascendentali del diritto. Tuttavia nell'articolazione del pensiero di Kant negli oltre vent'anni compresi tra la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Metafisica dei costumi* è possibile rinvenire, anche tenendo conto del mutato quadro storico di riferimento (caratterizzato in particolare dall'effetto dell'evento rivoluzionario francese sulla restrizione alla libertà di espressione in Prussia), una continuità e una coerenza nell'importanza attribuita all'autonomia della volontà del soggetto, al di là dell'età anagrafica⁴⁵, del sesso, del ceto, del sangue o di ogni altra condizione empirica e mutevole; e se sul piano storico, che è un piano di fatto, la cittadinanza può essere negata ad alcuni soggetti, questo piano storico, pur nei compromessi, deve poter essere superato. In direzione analoga infatti si muove il *Conflitto delle facoltà*, ove

⁴⁴ MdS AB 45.

⁴⁵ Nello scritto *Sul detto comune*, Kant riconosce anche al bambino piccolo di otto o nove anni la capacità di comprendere la forza della legge morale nell'esempio del *depositum* (cfr. *Gemeinspruch A 226-7*).

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

“l’idea di una costituzione in accordo con il diritto naturale degli uomini”, la repubblica, non può che essere quella in cui “coloro che obbediscono alla legge allo stesso tempo devono essere, uniti, anche legislatori”⁴⁶.

Il paragrafo 47 definisce i tre poteri dello stato come dignità (*Würden*) politiche, che derivano dall’idea di uno stato in generale. In questi poteri è contenuto in primo luogo il rapporto di un sovrano universale (il popolo riunito) con la moltitudine degli individui considerati come sudditi; tale rapporto è costruito sulla base di un contratto originario che è un fatto della ragione e scaturisce dalla volontà legislatrice del popolo stesso. Tra i poteri esiste dunque un triplice rapporto: di coordinazione, in quanto essi si completano e rendono compiuta la forma dello stato; di subordinazione, poiché sono alternativi l’uno all’altro nell’esercizio delle specifiche funzioni; di unione, tramite cui ciascuno di essi “rende a ogni suddito ciò che gli spetta di diritto”.⁴⁷ L’importanza del principio della separazione dei poteri è ribadita nel paragrafo 49, ove, lo si è osservato, si introduce il problema della forma della costituzione; il governo patriottico è quello in cui legislativo ed esecutivo sono distinti (la repubblica), cui si contrappone il governo paterno (il dispotismo), che tratta i membri dello stato come minori, e non come cittadini⁴⁸; e in modo analogo il potere giudiziario dev’essere separato e distinto, anche nell’esercizio, dal legislativo e dall’esecutivo. Nel rapporto di coordinazione e subordinazione dei tre poteri consiste propriamente la salute dello stato, che, in astr-

⁴⁶ Streit A 154-15, tr. it. p. 290.

⁴⁷ MdS A 169 B 199, tr. it. pp. 145-6.

⁴⁸ MdS A 170 B 201.

zione dalle condizioni materiali quali il benessere e la felicità, consiste nella forma che si accorda ai principî del diritto.

Il quinto punto della *nota generale sugli effetti giuridici derivanti dalla natura della società civile*, collocata tra il paragrafo 49 e il 50, è dedicato all'esame di alcuni casi del diritto penale per i quali è prevista la pena di morte; tra questi fanno eccezione l'assassinio del figlio da parte della madre che lo abbia generato fuori dal matrimonio, e il duello tra commilitoni. Nella difficile e contraddittoria⁴⁹ affermazione kantiana della necessità morale della pena capitale, trova luogo la particolare situazione dell'infanticidio, che non è punibile con la massima pena poiché coinvolge due soggetti estranei al diritto stesso⁵⁰.

Gli ultimi due paragrafi della sezione sul diritto dello stato tornano infine sui tre poteri; il paragrafo 51 definisce l'origine di essi nel concetto di un corpo comune in generale (*res publica latius dicta*); tali poteri consistono nei rapporti della volontà unificata del popolo, derivanti a priori dalla ragione, con un ente di ragione, titolare dell'esecutivo. Questo ente può essere costituito da una persona, da alcuni o da tutti; perciò il rapporto di tale idea con il popolo può essere concepito in tre modi diversi (tre *formae imperii*) a seconda del numero dei detentori del potere, che si differenziano sulla base del numero dei rapporti che contengono.

Il rapporto è unico nell'autocrazia, in cui uno solo governa su tutti; è duplice nell'aristocrazia, che è il governo di al-

⁴⁹ Non è infatti chiaro come la pena di morte non sia in contraddizione con l'idea stessa del diritto (che, seguendo un'argomentazione analoga al caso del diritto di resistenza al sovrano, si renderebbe inservibile).

⁵⁰ Per una recente interpretazione critica della soluzione di Kant si veda A. Carpenter, "Kant and Sexual Perversion", *The Monist* 86:1, 2003, pp. 57-92.

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

cuni, uguali fra loro, che comandano a tutti gli altri; ed è triplice nella democrazia diretta, in cui si suppone dapprima l'unificazione della volontà di tutti per formare un popolo, e poi l'accordo della volontà dei cittadini per formare un corpo comune e per preporre a quest'ultimo la sovranità (la volontà unificata stessa); nella democrazia diretta, che è una "non-forma" (*Uniform*) nella misura in cui non c'è una separazione tra legislativo ed esecutivo, tutti insieme comandano, e ognuno dunque comanda a se stesso⁵¹.

Kant sottolinea a tale proposito, che esiste una relazione inversa tra il numero dei rapporti e l'efficacia e la stabilità del sistema, e riconosce in tale principio un paradosso, osservando che se la forma più semplice è la migliore, dal punto di vista del diritto stesso è anche la più pericolosa per il popolo, a causa del dispotismo che essa induce e che rende il popolo passivo⁵².

Così, il paragrafo 52 distingue chiaramente il piano della lettera, dell'applicazione delle forme di stato, dal piano delle leggi della ragione (lo spirito del contratto originario), cui il primo deve, pur gradualmente, adattarsi, esplicitando, a completamento dell'esposizione del principio della separazione dei poteri, il secondo principio della forma di costituzione repubblicana.

Ogni vera repubblica, ora, non è e non può essere altro che un *sistema rappresentativo* del popolo, avente lo scopo di proteggere in nome del popolo, ossia in nome di tutti i cittadini riuniti e per mezzo dei loro delegati (dei loro deputati), i diritti dei cittadini stessi⁵³.

⁵¹ Cfr. ZeF BA 25-7; MdS B 241-42 .

⁵² MdS A 210 B 239-40; cfr. Aufklärung A 493.

⁵³ MdS A 213 B 242-3, tr. it. p. 176; cfr. Über Recht A 312.

Nello stato ideale, i sudditi sono cittadini nella misura in cui obbediscono solo alle leggi cui hanno dato il loro assenso. In analogia con l'idea di comunità morale, il sistema di una legislazione universale di cui tutti sono partecipi e oggetto in un rapporto di coordinazione e subordinazione dell'intero, nella repubblica la tripartizione dei poteri dello stato è un sistema di rapporti della volontà generale, e il principio della rappresentanza fonda la preminenza del legislativo in quanto la volontà generale è l'unica che può dar leggi a sé stessa.

La parte sul diritto interno dello stato della *Rechtslehre* segue così le stesse linee generali del primo articolo definitivo del progetto filosofico *Per la pace perpetua*, che afferma chiaramente che la società civile ideale è la repubblica, in quanto forma che assicura il massimo di libertà compatibile con leggi coattive e che si fonda sulla separazione dei poteri e sul principio della rappresentanza senza escludere nessuno, donne comprese, dalla cittadinanza.

È utile ricordare prima di concludere con la trattazione delle altre sezioni del diritto pubblico, che l'opera del '95 chiama in causa esplicitamente e da principio lo scopo specifico della pace⁵⁴, che compare nella *Metafisica dei costumi* solo a partire dal diritto internazionale degli stati; a conclusione della *Rechtslehre* infatti, affermando il veto della ragione nei confronti di qualunque guerra “né tra me e te nella condizione di natura, né tra noi, come stati”, Kant riconosce nello scopo di tutta la *Rechtslehre* la deduzione delle condizioni di possibilità di un trattato di pace universalmente valido⁵⁵.

⁵⁴ ZeF BA 20-2.

⁵⁵ MdS B 264 A 233.

4. Il bambino *Weltbürger* nella *Rechtslehre*

Nel primo paragrafo della sezione relativa al diritto delle genti Kant riafferma la necessità della forma repubblicana rappresentando gli uomini tramite un ultimo riferimento esplicito alla famiglia. Gli uomini sono

in senso intellettuale e giuridico, come figli nati da una madre comune (la repubblica), [i quali] costituiscono in un certo modo una famiglia (*gens, natio*), i cui membri (i cittadini) sono tutti uguali per nascita [*ebenbürtig*], e considerano come una promiscuità ignobile ogni unione con quelli che potrebbero vivere accanto a loro nella condizione di natura⁵⁶.

Il bambino nasce in senso giuridico dalla repubblica e trova spazio in quanto cittadino del mondo nella famiglia umana, all'interno della quale tutti sono, oltre che liberi, uguali. Il diritto del soggetto alla cittadinanza viene riproposto nella complessa situazione del diritto internazionale con una netta presa di distanza sia dalla tradizione giusnaturalista, sia dal pensiero dogmatico di derivazione wolffiana⁵⁷. Dopo a-

⁵⁶ MdS A 215 B 245, tr. it. p. 179; la traduzione dell'edizione italiana di Vidari riveduta da Nicolao Merker vuole, per *ebenbürtig* parenti. Tuttavia il termine *ebenbürtig* esclude qualsiasi motivo empirico dalla condizione di uguaglianza, che è giuridico-formale. E la parentela, implicando un legame di sangue, è una condizione materiale determinata, contro la cui legittimità si esprime lo stesso Kant in riferimento al potere dei ranghi e dei titoli nell'attribuzione delle cariche politiche.

⁵⁷ I riferimenti a Achenwall sono costanti ed espliciti; Kant si riferisce esplicitamente anche a Vattel (E. de Vattel, *Les droits des gens ou principes de la lois naturelle* (1758)) nella *Pace perpetua*, che, con Pufendorf e Grozio, sono definiti "null'altro che fastidiosi consolatori" (*lauter leidige Tröster*) (Zef BA 34); cfr. per la ricostruzione della fonte, riconducibile alla traduzione della Bibbia di Lutero, G. Marini, *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua con particolare riferimento al secondo articolo definitivo*, cit., pp. 52-3, n. 32.

ver fondato i principî a priori della famiglia, il primo circolo tracciato intorno al cittadino del mondo, e i principî della condizione civile nel diritto interno dello stato, Kant torna alla questione della cittadinanza cosmopolitica affermando che tale diritto non ha senso al fine della pace se non è affrontato entro l'ambito più ampio del diritto internazionale, e dedica al diritto delle genti e al diritto cosmopolitico rispettivamente la seconda (paragrafi 53-61) e la terza sezione (paragrafo 62) del diritto pubblico.

A quali condizioni l'uomo può vedere rispettati i suoi diritti fondamentali? Il paragrafo 62 affermerà che il problema della coesistenza pacifica tanto tra gli uomini in generale quanto tra gli stati non è un principio filantropico bensì giuridico, che non può essere affidato alla benevolenza del politico, ma necessita di un fondamento razionale.

Il problema del piano di fatto da cui prende le mosse è il riconoscimento nel rapporto tra gli stati di una condizione naturale, ovvero di una situazione di guerra, e riguarda tre tipologie di rapporto, ovvero le relazioni tra gli stati, i rapporti dei cittadini di uno stato con uno stato altro, e le relazioni tra cittadini di stati diversi. In particolare, la differenza tra il diritto nello stato di natura di singoli uomini o delle singole società di diritto privato, e il diritto delle genti, consiste nel fatto che in quest'ultimo si prende in considerazione la particolare relazione giuridica che intercorre tra i singoli e uno stato interamente considerato.

Kant espone il piano di fatto della situazione internazionale nel paragrafo che segue, in cui trova luogo la definizione degli elementi del diritto delle genti, affermando dapprincipio che gli stati considerati nei loro reciproci rapporti esteriori sono per natura in uno stato non giuridico, paragonabile a quello dei selvaggi privi di legge; questa è una condizione di guerra nella misura in cui non essendovi un sistema di giu-

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

stizia pubblica, ovvero un'autorità universalmente riconosciuta, vige il diritto del più forte anche qualora la guerra non sia effettiva; è dunque necessario fondare una confederazione di popoli (*Völkerbund*), che si basi sull'idea di un contratto sociale originario; infine, tale unione non avrà una costituzione civile vera e propria ma si limiterà ad avere la forma di una confederazione risolubile, priva di alcun potere sovrano⁵⁸. Il diritto delle genti riguarda così il diritto *alla* guerra, il diritto *nella* guerra e il diritto *dopo* la guerra⁵⁹.

La questione posta dal paragrafo 55 a proposito di un diritto *alla* guerra interessa in primo luogo il rapporto dello stato con i suoi cittadini. Kant riconosce solo allo stato repubblicano, in cui il popolo abbia dato tramite il voto il suo assenso alla guerra, la facoltà di muovere guerra a un altro stato. Poiché infatti il sovrano non ha i sudditi come proprietà ma solo in possesso, non può disporre della loro vita come se fossero beni. Con un'argomentazione analoga a quella utilizzata per motivare il diritto del bambino (che in quanto cittadino del mondo non può essere considerato una proprietà dei genitori) alla libertà, Kant afferma che il principio dell'umanità che ordina di considerare l'uomo come scopo in sé impedisce il diritto alla guerra, ove non sia il parlamento, ovvero il popolo stesso per mezzo dei suoi rappresentanti, a decidere in favore sia della guerra in generale, sia di ogni guerra in particolare⁶⁰; “e soltanto sotto questa condizione

⁵⁸ MdS A 215 B 245.

⁵⁹ MdS B 264 A 233.

⁶⁰ Cfr. ZeF BA 22-4; Streit A 155 tr. it. p. 290 dove Kant afferma: “una causa di cui non si riconosce immediatamente la natura si rivela attraverso l'effetto che le è immancabilmente connesso. Che cos'è un monarca assoluto? È quello al cui comando, se dice: “deve essere guerra”, è subito guerra. Che cos'è invece un monarca limitato? Quello che deve prima interrogare il

che ne limita il potere, lo stato può esigere dal cittadino un servizio pericoloso come il servizio militare”⁶¹. Sembra dunque che Kant preveda la possibilità di una guerra giusta, nel diritto alla guerra votato dal popolo per mezzo dei suoi rappresentanti.

Tuttavia il paragrafo 56 sembra affermare con forza il rifiuto di ogni violenza: se nello stato di natura muovere guerra è l'unico mezzo per far valere il proprio diritto, ogni azione di guerra compiuta in risposta sia ad una lesione effettiva, sia ad una minaccia, non è altro che una rappresaglia, e in quanto tale è essa stessa guerra, e ingiusta⁶². Il diritto *nella* guerra su tale base non è che una contraddizione in termini; e se non esiste diritto nella guerra, ne segue che anche il diritto *alla* guerra non è in nessun caso un vero e proprio diritto; l'unica legge pensabile senza contraddizione dovrebbe essere quella di condurre la guerra secondo principi tali che da essa sia sempre possibile uscire per entrare in uno stato giuridico⁶³. Analogamente il paragrafo 60 definisce *nemico ingiusto* colui “la cui volontà pubblicamente manifestata (sia a parole, sia nei fatti) tradisce una massima che, se fosse eretta a regola universale, renderebbe ogni stato di pace impossibile

popolo, se deve essere guerra o no, e se il popolo dice “non deve essere guerra”, allora non vi è alcuna guerra. Poiché la guerra è una situazione in cui tutte le forze dello stato devono essere a disposizione del capo dello Stato”.

⁶¹ MdS A 219 B 249-50, tr. it. p. 182.

⁶² Il pensiero del paragrafo 56 è complesso e teso a mostrare che la guerra è contraria ai principi della ragione. Cfr., per il ragionamento particolare, gli articoli preliminari della *Pace perpetua*.

⁶³ Nel diritto dopo la guerra lo stato vinto e i suoi sudditi non perderanno dunque con la sconfitta la libertà civile, al punto che lo stato discenda al grado di colonia, in cui il popolo ha la sua costituzione e il suo territorio, ma l'esecutivo è esercitato dal vincitore.

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

tra i popoli e perpetuerebbe lo stato di natura”⁶⁴. Riprendendo i termini del primo principio trascendentale del diritto pubblico Kant chiama direttamente in causa la pubblicità a condizione del rispetto della giustizia.

La negazione dell'uso della violenza è un comando valido universalmente; perciò, i cittadini non hanno diritto a resistere contro lo stato, anche qualora questo entri in guerra illegalmente. Sulla base dell'argomentazione kantiana è tuttavia legittimo opporsi pubblicamente alle decisioni di un governo dispotico, sia manifestando pubblicamente la propria opinione, sia usando tutti i mezzi legali necessari a tal fine.

Il diritto della pace è dunque:

1. il diritto di restare in pace, quando vi è una guerra nelle vicinanze, ossia il diritto di *neutralità*; 2. il diritto di farsi assicurare la durata della pace conclusa, vale a dire il diritto di *garanzia*; 3. il diritto di *alleanza* [*Verbindung*] reciproca (di confederazione [*Bundesgenossenschaft*]) tra parecchi stati, per difendersi congiuntamente contro tutti i possibili attacchi esterni o interni, ma non una lega [*Bund*] per aggressioni e per un interno ingrandimento⁶⁵.

Non esiste alcun diritto alla guerra, contro la cui ipotesi, viceversa, è un diritto garantirsi anche attraverso una confederazione a scopo difensivo; la confederazione lascia comunque la situazione in una condizione di natura, perché non c'è un'autorità che assicuri il rispetto di questo diritto.

Nell'ultimo paragrafo del diritto delle genti Kant confronta due soluzioni alla questione della pace internazionale storicamente determinate e contrapposte.

⁶⁴ MdS A 225-6 B 256, tr. it. p. 187.

⁶⁵ MdS A 225 B 255, tr. it. p. 186.

Poiché lo stato di natura fra i popoli, come tra gli uomini, è una condizione in cui il diritto è provvisorio e non perentorio, occorre una generale unione fra stati (*Staatsverein*) analoga a quella mediante la quale un popolo diviene uno stato. Non è dunque possibile porsi il problema della guerra da un punto di vista internazionalistico, cioè distinguendola dai conflitti fra gli individui, se non attribuendo una supersoggettività agli stati. Il federalismo si configura come unica soluzione coerente, poiché in uno stato di natura è sempre possibile la reificazione dei soggetti internazionali. Kant afferma che, a causa della vasta estensione, un tale stato dei popoli risulta alla fine impossibile da governare, tanto che una frammentazione in gruppi e corporazioni porterebbe nuovamente in una condizione in cui nessuna autorità risultasse in grado di far rispettare il diritto; e dunque alla guerra, sia essa reale o anche soltanto possibile.

Se tale idea è inattuabile, è altresì vero che restando all'ipotesi della soluzione confederativa, la pace non sarà certamente praticabile. Kant non vuole tuttavia negare la possibilità dei principî sui quali l'idea stessa della pace è fondata, essendo il compito della ragione tendervi e avvicinarvisi.

Il cuore del paragrafo in particolare confronta l'assemblea degli stati generali dell'Aja e il Congresso degli Stati Americani (*amerikanische Staaten*), affermando in primo luogo che la prima è servita agli stati per portare gli uni di fronte agli altri le proprie lamentele, senza produrre alcun risultato al fine della pace. In secondo luogo sottolinea la differenza fondamentale tra le due soluzioni, e le ragioni della propria scelta in favore della seconda⁶⁶. A differenza dell'assemblea degli

⁶⁶ La traduzione italiana di Vidari riveduta da Merker, interpreta la posizione di Kant come favorevole alla prima soluzione; è utile tuttavia confron-

IV. La famiglia nei limiti della semplice ragione

stati generali europei dell'Aja, concepita sul modello di convenzione o assemblea volontaria di stati diversi e risolubile in ogni momento, il Congresso degli Stati Americani è l'unico attraverso cui può essere realizzata l'idea di un istituendo diritto pubblico dei popoli, per decidere le loro controversie in modo civile poiché fondato su una costituzione statale (*Staatsverfassung*), e perciò indissolubile.

La presenza di un legame indissolubile fa della federazione degli stati americani il modello più adeguato a fondare una pace internazionale stabile nella misura in cui non è condizionata al rischio di essere annullata o di non venire riconosciuta da chi l'ha stipulata, come nel paradigma vestfaliano.

A quali condizioni è possibile realizzare lo scopo finale della dottrina del diritto, ovvero il raggiungimento dell'edificazione universale e durevole della pace? Se gli esempi non sono in grado di dare alcuna dimostrazione, per realizzare una pace stabile e duratura è necessario un repub-

tare la traduzione del passo controverso proposta da Marini: "Ma sotto il termine congresso viene qui intesa soltanto una assemblea volontaria, in ogni tempo risolubile di diversi stati, non una unione tale che (come gli Stati americani) è fondata su una costituzione statale, e perciò indissolubile; – unicamente attraverso il quale (ultimo tipo) di congresso può venire realizzata l'idea di un istituendo diritto pubblico dei popoli, per decidere le loro controversie in modo civile, come dire attraverso un processo, non in modo barbarico (al modo dei selvaggi), cioè attraverso la guerra" (MdS B 258 A 228). G. Marini, *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua con particolare riferimento al secondo articolo definitivo*, cit., p. 56. L'ipotesi di Marini, che l'autore confronta con le traduzioni italiane (Vidari e Vidari-Merker) inglese (Nisbet) e francese (Jöelle e Olivier Masson) (pp. 69-70), è saldamente poggiata sulla ricostruzione del ragionamento kantiano presente nel secondo articolo definitivo della *Pace perpetua* e sulla lettura di altri testi centrali per il pensiero politico di Kant tra cui, in primo luogo, la *Religione*.

blicanesimo per tutti gli stati, ovvero la fondazione di una repubblica mondiale, come viene affermato con forza nella *Religione*⁶⁷.

Kant può così abbandonare il piano del diritto internazionale, all'interno del quale ogni stato conserva una propria sovranità, e passare all'unico paragrafo del diritto cosmopolitico. Dal principio il paragrafo 62 conferma, come si è osservato, che la pace non può avere a fondamento un principio filantropico o etico, ma soltanto giuridico.

E poiché la natura ha costretto gli uomini entro i confini della sfera terrestre e li ha così condannati ad una *communio* e ad un *commercium*, ovvero ad incontrarsi e a partecipare del possesso del suolo sul quale si trovano a vivere, è lecito tentare di intraprendere per lo meno relazioni commerciali con altri popoli e genti.

L'umanità è un insieme limitato sia dalla natura, per mezzo della forma sferica della terra, sia a causa della limitatezza della ragione stessa; e tuttavia è anche un insieme aperto e in divenire, nella misura in cui non può essere univocamente definito né identificato storicamente. L'autonomia dell'individuo a pensare da sé e le condizioni per l'espressione e la comunicazione del pensiero libero nella comunità pubblica rivestono una funzione essenziale per la costruzione della pace perpetua; Kant rifiuta l'idea di una naturale ostilità dell'uomo verso l'uomo, e anche dal punto di vista dell'etica indica un'unica virtù di società nel dovere di "scambiare con gli altri le proprie perfezioni morali, di non isolarsi (*separatistam agere*); di farsi, è vero, un centro fisso dei propri principî, ma di considerare questo cerchio tracciato intorno a sé stessi, anche come uno che costituisce la parte

⁶⁷ Cfr. *Religion B* 30-31.

IV. *La famiglia nei limiti della semplice ragione*

di un cerchio che tutto include in sé, cioè della disposizione cosmopolitica;” così il diritto “in quanto concerne l’associazione possibile di tutti i popoli in conformità di certe leggi universali che presiedono alle loro possibili relazioni”⁶⁸ può essere chiamato cosmopolitico anche qualora non possa che restare limitato alle condizioni di ospitalità e di scambio.

Si può dunque osservare, in conclusione, che la società domestica è la prima comunità morale della quale il diritto è chiamato a dedurre le condizioni di possibilità a partire da due fatti. In ordine logico, il primo fatto e il primo momento della vita familiare è il rapporto sessuale. Si tratta di un atto facoltativo e non obbligatorio per gli esseri umani, e su tale base la comunità domestica è una società di diritto privato. E tuttavia, se si vuole avere un rapporto sessuale con un essere umano di sesso diverso, è necessario che ciò avvenga all’interno di una relazione giuridicamente definita (il matrimonio) che determina le condizioni di possibilità di tale atto secondo i principî della semplice ragione; vale a dire che le relazioni all’interno della coppia e della famiglia non sono sottratte alla visibilità e all’intervento dello stato, ma sono pubbliche in quanto obbediscono a leggi comunemente accessibili; Kant determina così le condizioni in grado di assicurare la pace che, anche nella società domestica, non è una situazione naturale, ma dev’essere istituita.

Il secondo fatto, che sul piano concettuale dev’essere distinto dal primo e che dà origine alla famiglia vera e propria, è la nascita del bambino e la definizione del suo diritto alle cure degli adulti come cittadino del mondo; nella deduzione di tale diritto Kant non distingue tra bambini di sesso femminile o maschile, né condiziona il raggiungimento della

⁶⁸ MdS A 230 B 260, tr. it. 188.

maggiore età a motivi meramente materiali; il filosofo lascia indeterminate le condizioni empiriche di una formazione e di un'educazione appropriata, ponendo al centro della società domestica divenuta famiglia i bisogni del minore e i suoi diritti incondizionati alle cure degli adulti. Considerando il diritto alla cittadinanza cosmopolitica un attributo innato dell'uomo, la *Rechtslehre* provvede così a tracciarne le condizioni di possibilità a partire dalla prima forma associativa umana, la famiglia, attraverso lo stato, fino alla repubblica mondiale.

Se l'istituzione di un'autorità comunemente riconosciuta in ogni punto della terra, che possa e debba essere sempre controllata dal pubblico dibattito e da una presa di posizione dei suoi cittadini, è condizione della pace nel mondo, nella *Rechtslehre* l'estensione dei principî a priori del diritto alla società domestica, la prima scuola di moralità che ospita il cittadino del mondo, risulta essere un'altra condizione essenziale perché lo scopo finale, la pace, possa essere raggiunto.

V. Progettare la famiglia

L'organizzazione della vita familiare nelle democrazie occidentali ha subito nell'ultimo quarto di secolo mutamenti sostanziali. Si registrano un forte incremento delle unioni non fondate sul matrimonio e l'acquisto di visibilità delle relazioni omosessuali; così come emergono composizioni familiari che esulano dalla tradizionale famiglia eterosessuale e monogamica, siano le cosiddette famiglie allargate o famiglie multietniche; fatti a partire dai quali l'opinione pubblica, e con essa giuristi e filosofi delle scienze sociali riconoscono comunemente la necessità di un ripensamento del concetto stesso di famiglia. In che misura è possibile definire la famiglia o le famiglie in maniera più comprensiva nonostante e attraverso i cambiamenti in corso nell'organizzazione delle forme di aggregazione sociale?

Tali questioni sono tanto più complesse quando chiamano in causa temi legati alla riproduzione (quali la regolamentazione della riproduzione assistita, dalla riproduzione artificiale alla clonazione) e problemi implicati nella definizione della genitorialità, in particolare nella formulazione dei requisiti della famiglia ideale nel "miglior interesse per il bambino". La discussione pubblica sulle forme della prima comunità a fondamento dell'organizzazione sociale, così come l'analisi giuridica e filosofica dell'istituzione domestica, si incontra e si scontra su un punto nodale, ovvero la definizione del concetto di famiglia naturale.

È ancora possibile parlare di una società domestica naturale senza che tale concetto sia prima analizzato ed, eventualmente, riformulato? Tale tema trova nel femminismo il terreno di un ricco dibattito nella forma di una vasta produ-

zione teorica. Le diverse correnti del movimento politico femminista, sviluppatesi a partire perlomeno dagli anni Settanta del secolo appena trascorso, si pongono come obiettivo comune l'eliminazione della subordinazione delle donne¹ riconoscendo nella famiglia tradizionale il luogo principale in cui tale subordinazione ha origine. Il femminismo funge così da vero e proprio motore delle trasformazioni all'interno della vita familiare e contribuisce in modo consistente al dibattito teorico sulla famiglia.

1. Famiglia privata e famiglia pubblica

Mettendo criticamente in discussione la forma della famiglia tradizionale eterosessuale e fondata sul matrimonio monogamico, la teoria femminista contribuisce ad una riformulazione della sua stessa definizione. Di tale definizione discute criticamente i valori sottostanti e tradizionalmente fondati, spesso in modo implicito, su quattro presupposti: la naturalità della famiglia legittima, il canone dell'eterosessualità, l'opposizione tra status e contratto e, infine e più in generale, i valori propri delle democrazie occidentali, pur sempre meno omogenee dal punto di vista culturale².

Se non è questa la sede per una ricostruzione approfondita delle origini e degli sviluppi del movimento femminista, ci preme tuttavia sottolineare che a partire dalla produzione teorica dei primi anni Settanta è possibile rintracciare alcuni elementi di un processo, che ai fini di questa ricerca è utile,

¹ Cfr. A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman and Allanheld, Totowa 1983, p. 5.

² Cfr. per una lettura di questi temi da un punto di vista giuridico M.R. Marella, *Family Inside/Out. Tensioni nel diritto occidentale*, <<http://www.alleo.it/?REVIEW/FAMIGLIE/marella.htm>>

V. Progettare la famiglia

pur brevemente, delineare³. Sul piano di fatto il femminismo riconosce e mostra chiaramente che nonostante le donne abbiano ottenuto quasi dappertutto la cittadinanza formale, esse restano svantaggiate perché per lo più destinate alla sfera domestica, la quale si configura come un luogo di privazione di diritti. È certo possibile osservare che molte donne oggi godono, non solo formalmente, degli stessi diritti degli uomini; tuttavia la fondazione della società domestica riposa, più o meno esplicitamente, sull'assunto non discusso che le donne siano responsabili in via principale della gestione della casa e della cura dei figli; e tale postulato genera un processo di aspettative che condizionano la vita delle donne fino a costituire per esse una reale limitazione alla libertà di scelta. Tale limite, viceversa, solo in via secondaria condiziona gli uomini. Il movimento ha così legato alle proposte politiche per la liberazione e l'emancipazione delle donne la questione teorica, più ampia e più complessa, dei modi in cui si strutturano le abitudini ed i costumi nella vita privata e familiare. Germaine Greer afferma che "il personale è politico". A partire da una critica radicale alla costruzione dei ruoli maschili e femminili e della stessa sessualità, lo slogan della Greer apre la strada che porta la filosofia femminista, principalmente nordamericana, a sostenere che per mettere in discussione la privatezza della sfera familiare e per sottrarla dalla zona d'ombra in cui è stata confinata è necessario discutere criticamente la ben più pervasiva dicotomia tra "pubblico" e

³ Tra le opere femministe degli anni Sessanta-Settanta che sono state e sono tuttora considerate un punto teorico di comune riferimento ricordiamo: B. Friedan, *The Feminine Mystique*, New York, 1963; G. Greer, *L'eunuco femmina*, cit.; K. Millet, *Sexual Politics*, Doubleday & Company Inc., 1970; S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, Morrow, New York 1970; L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, cit.

“privato”⁴. Il fuoco di questo dibattito si sposta così dalle donne alla società domestica, assumendo che la famiglia, tradizionalmente considerata “privata”, è in realtà forgiata dal pubblico e in primo luogo dal diritto. Per tale ragione diritto e politica non possono esimersi dal riconsiderarne il processo di definizione, ovvero dall'affrontare il problema di *come* il diritto definisce i rapporti familiari; ciò, in particolare, alla luce del fatto che tali relazioni restano in varie forme escluse dalla regolamentazione. Significativamente, le lesioni dei diritti umani che nelle democrazie occidentali trovano spazio, in misura maggiore di ogni altra, nella forma di violenze familiari, le disuguaglianze legate alla divisione di ruoli sessuali nella distribuzione del carico di lavoro domestico, e le ingiustizie rese note ogni anno dai dati sulla femminilizzazione della povertà, indicano che il problema della giustizia nella famiglia resta da secoli per alcuni soggetti deboli (le donne e i bambini) un problema attuale e trasversale alle diverse culture e società⁵, tanto da non potere essere ulteriormente eluso.

⁴ Come sostiene Carol Pateman, “la dicotomia pubblico/privato è al centro di quasi due secoli di letteratura e di lotta femministe; essa è, in ultima istanza, ciò di cui si occupa il movimento femminista” (C. Pateman, *Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy*, in A. Phillips (a cura di), *Feminism and Equality*, Blackwell, Oxford 1987, p.103). Si vedano anche, su questo, le ricerche di Laura Balbo e di Chiara Saraceno in Italia (cfr. L. Balbo, *Stato di famiglia. Bisogni, privato, collettivo*, Franco Angeli, Milano 1976; S. Piccone Stella, C. Saraceno, *Genere. La costruzione sociale del maschile e femminile*, Il Mulino, Bologna 1996). L'analisi più esauriente e più recente sul tema resta quella di S.M. Okin, *Le donne e la giustizia*, cit.

⁵ Molti sono i dati delle Nazioni Unite, emersi anche nel corso delle Conferenze Mondiali delle Donne, l'ultima delle quali si è svolta a Pechino nel 1995, che mostrano che le donne sono, in ogni cultura, generalmente svantaggiate (per i documenti originali, cfr. <<http://www.iisd.ca/linkages/4wcw/>>; cfr.

V. Progettare la famiglia

Come accade che la famiglia venga tradizionalmente concettualizzata come sfera privata, e contrapposta alla sfera pubblica? A partire da tale questione, le ricerche femministe degli anni Ottanta e Novanta, difficilmente riferibili ad un vero e proprio movimento, si sono indirizzate verso una rilettura dei classici del pensiero occidentale. Gli studi si estendono progressivamente ad un numero sempre più ampio di classici del pensiero filosofico e politico⁶. L'indagine sui fondamenti delle teorie della famiglia in alcuni di essi rivela l'esistenza di contraddizioni interne che non possono essere considerate marginali, soprattutto in quelle visioni politiche che pretendono di essere inclusive.

Come si concilia l'universalismo dei diritti con l'esclusione delle donne dal novero degli esseri razionali postulata nella famiglia? Le stesse contraddizioni mostrano la necessità di passare al vaglio, accanto all'analisi dei fondamenti dello stato, quella delle giustificazioni alla base della società domestica: se le donne sono incapaci di diritti, come

anche l'ottimo archivio di informazioni e notizie della Commissione Nazionale per la Pari Opportunità tra Uomo e Donna:

<<http://www.palazzochigi.it/cmparita/commissione/attivita/iniziativa/pechino/>>; per una ricostruzione cartacea delle fonti si veda A.M. Donnarumma, *Guardando il mondo con occhi di donna*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1998). Per una lettura della particolare situazione italiana, si confrontino M. Barbagli, *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della Famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, Il Mulino, Bologna 2000; P. Ginsborg, *L'Italia del tempo presente. Famiglia, società civile, stato 1980-1996*, Einaudi, Torino 1998.

⁶ Si vedano in particolare S.M. Okin, *Women in Western Political Thought*, cit.; J. Elshtain, *Public Man, Private Woman*, Princeton University Press, Princeton 1981; C. Pateman, *Il contratto sessuale*, cit.; studi rivolti principalmente all'analisi delle teorie liberali a fondamento della democrazia americana. La collana della Pennsylvania University Press, dedicata alle interpretazioni femministe dei classici, nel gennaio 2004 conta diciotto titoli.

possono concludere il contratto matrimoniale e rispondere delle infrazioni alle leggi⁷?

Susan Moller Okin ha mostrato come, mascherando dietro un linguaggio formalmente neutrale rispetto al genere i ruoli sociali differenti assegnati ai sessi e le ideologie che li sostengono, una teoria della famiglia venga, più o meno esplicitamente, assunta anche dai teorici della giustizia contemporanei. In *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, la Okin dimostra che l'uguaglianza di opportunità per le donne e per i bambini di ambo i sessi è seriamente indebolita da teorie della giustizia le quali, anziché applicarsi a tutti, assumono tacitamente che la metà degli esseri umani si curi di ambiti della vita al di fuori della sfera della giustizia sociale. La Okin confuta, una ad una, le teorie della giustizia contemporanee: la famiglia deve offrire alle donne e ai bambini le stesse possibilità che offre ai maschi adulti di sviluppare le loro capacità.

Le società occidentali del nostro tempo si basano su una mitica contrapposizione fra mondo del contratto (sfera pubblica) e mondo della comunità altruistica (sfera privata).

Tale contrapposizione è mitica in quanto tratta la sfera domestica come se non fosse parte della vita quotidiana, e quindi dipinge un mondo idealizzato in cui la democrazia è esclusa dall'attività principale che svolge la metà degli esseri umani. Il matrimonio stesso, se considerato come un contratto, non risponde ai principi della dottrina liberale, poiché è preformato dallo stato senza che le parti possano sceglierne i termini o siano tenute a conoscerli, e restringe la libertà di scelta delle controparti su un'unica persona del sesso op-

⁷ Per una rassegna su questo punto cfr. W. Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica*, Feltrinelli, Milano 1996, capitolo sesto, pp. 262-319.

posto. Di contro, i tribunali non applicano fra i coniugi regole contrattuali, supponendo che il matrimonio si fondi sulla fiducia. Il genere, cioè l'istituzionalizzazione profondamente radicata della differenza sessuale, permea ancora la nostra società in modo formale e informale. Pertanto il matrimonio, per quanto implichi volontà e dipendenza reciproca, immette le donne in un "ciclo ricorsivo, in cui la divisione del lavoro tra i sessi (con le mogli che svolgono una quota molto maggiore del lavoro non retribuito della famiglia, e tendono a subordinare la loro vita lavorativa esterna ai bisogni del marito e dei figli) rafforza e aumenta nel tempo la relazione di potere asimmetrica fra loro". È un evidente situazione di disuguaglianza, creata e rafforzata socialmente⁸.

Le teorie politiche di stampo liberale hanno poggiato i propri presupposti teorici sulla famiglia, accettando per lo più l'idea che il relegamento delle donne nella famiglia e la loro "soggezione consuetudinaria e legale ai rispettivi mariti" avessero un "fondamento naturale"⁹. Facendo propria la tesi prevalente del fondamento naturale del primato del marito sulla moglie, poiché più capace nel provvedere all'interesse della famiglia, i liberali classici hanno lasciato la società domestica nello stato di natura e sono andati incontro alla contraddizione in cui, tutt'oggi, la famiglia resta. E anche quando l'assunzione dell'inferiorità femminile è stata progressivamente abbandonata dai teorici contemporanei, a tale abbandono non è seguita la riconcettualizzazione dei fondamenti della famiglia stessa¹⁰. Il problema cui l'analisi della

⁸ S.M. Okin, *Il genere e la giustizia*, cit., pp. 201 e segg.

⁹ Così già in S.M. Okin, *Women in Western Political Thought*, cit., pp. 199-200.

¹⁰ Cfr. anche L. Gianformaggio, *La soggettività politica delle donne: strategie contro*, in Id., *Filosofia e critica del diritto*, Giappichelli, Torino 1995, cap. 9.

Okin giunge, e su cui si ferma, è la deduzione di principi di giustizia universalmente¹¹ validi per la sfera domestica.

2. La natura della sessualità

È ancora il femminismo a fare uno sforzo in tal senso, ove la pratica del movimento e la riflessione della ricerca filosofica si concentrano, in Europa e negli Stati Uniti, sulla natura della donna e della sessualità. In particolare nel nostro paese, è stata la teoria della differenza sessuale a svolgere un ruolo di primo piano nella discussione filosofica sulla differenza. E tuttavia il dialogo con Luce Irigaray e con quella parte del femminismo che ne deriva più o meno dichiaratamente, se è interessante a fini di completezza, risulta poco proficuo per chi intenda postulare non tanto una generale o particolare differenza delle donne, quanto l'universale uguaglianza tra i sessi¹².

Non ci soffermeremo dunque sulle interpretazioni che, pur con estrema originalità, attualizzano il pensiero della differenza sessuale; torna viceversa più utile al nostro discorso il confronto con quella parte del femminismo americano che discute criticamente con il pensiero filosofico e politico occidentale, cui contrappone una originale teoria della sessualità. *The Dialectics of Sex* di Shulamith Firestone, in particolare,

¹¹ Un capitolo di *Gender and Justice*, non presente nell'edizione italiana, è dedicato a particolari proposte relative alla situazione delle famiglie americane. Tuttavia, la Okin non sembra affrontare il problema teorico del fondamento della famiglia, più generale e sottostante.

¹² Il pensiero della differenza sessuale postula un'essenziale differenza tra i due sessi, preesistente ad ogni discorso e ordine simbolico (maschile), e a partire da essa tenta di ricostruire pensieri femminili e, in quanto tali, femministi (siano essi narrativi, o materni). Si veda, per un confronto, la lettura proposta nel terzo paragrafo del secondo capitolo.

è un testo divenuto noto per aver proposto una futuristica liberazione delle donne, che sarebbe avvenuta grazie al controllo da parte di queste sulla riproduzione artificiale. Un'ipotesi tanto spaventosa quanto irrealizzabile nei primi anni Settanta, la cui valenza teorica è stata, forse, sminuita. Il classico del femminismo merita tuttavia un'attenzione particolare¹³.

La Firestone rinviene nelle nuove tecnologie in campo sia contraccettivo sia riproduttivo, la possibilità di ridiscutere i confini tra natura e cultura. Ciò perché, se finché la tecnologia non ha raggiunto gli attuali livelli di sofisticazione poteva sembrare folle questionare su condizioni biologiche fondamentali, le nuove tecniche per il controllo della fertilità offrono la possibilità di restituire alle donne la proprietà del loro corpo.¹⁴

La famiglia biologica è un sistema di potere che è caratterizzato da quattro fatti immutabili fondamentali:

¹³ Più di recente, le tesi di Shulamith Firestone sono state riprese e rielaborate da Donna Haraway (cfr. D. Haraway, *Manifesto Cyborg*, Feltrinelli, Milano 1995).

¹⁴ Così la filosofa marxista vuole affermare che lo scopo finale della rivoluzione femminista deve consistere nell'eliminazione della distinzione di sesso in sé, in quanto fondata su differenze genitali prive di rilevanza culturale. La discussione critica che Shulamith Firestone muove a partire dal materialismo dialettico applicato alla lotta di classe e in cui riconosce lo strumento appropriato di analisi della dinamica della lotta tra i sessi, affronta lo studio dell'oppressione delle donne a partire dall'analisi della realtà storica. Il suo scopo è costruire una teoria più inclusiva dell'analisi marxiana che non invalidi la seconda ma, come nel rapporto tra fisica di Einstein e fisica classica, "sia capace di tracciare un cerchio intorno a questa, limitandone le implicazioni (ma solo attraverso il confronto) ad una sfera più ristretta". S. Firestone, *The Dialectics of Sex*, cit., p. 5.

- 1) Che le donne nel corso della storia precedente all'avvento del controllo delle nascite erano alla mercé della loro biologia: mestruazioni, menopausa, "disturbi femminili", parti costanti e dolorosi e cura dei neonati e dei bambini le rendono dipendenti dagli uomini (siano essi il fratello, il padre, il marito, l'amante o il clan, il governo e la comunità in senso lato) per la sopravvivenza fisica.
- 2) Che il bambino ha bisogno di un tempo maggiore per crescere rispetto a quello necessario agli altri animali, e perciò è bisognoso di aiuto e, almeno per un breve periodo, è dipendente dagli adulti per la sopravvivenza fisica.
- 3) Che un'elementare interdipendenza madre/figlio è esistita in qualche forma in ogni società, passata e presente, e di conseguenza ha contribuito a formare la psicologia di ogni donna matura e di ogni bambino.
- 4) Che la differenza naturale tra i sessi nella riproduzione conduce direttamente tanto alla prima divisione del lavoro, all'origine delle classi, quanto a fornire il paradigma di casta (basato su caratteristiche biologiche)¹⁵.

In tali contingenze, Shulamith Firestone individua le costanti che hanno provocato specifiche distorsioni psicosessuali nella formazione della personalità umana, fatti fondamentali che determinano la natura tanto della sessualità, quanto della famiglia.

Tuttavia, le possibilità offerte dalle tecnologie al servizio della contraccezione e della riproduzione indicano che non distiguere tra sessualità e riproduzione, anche sul piano teorico, non è più una contingenza. La Firestone, con un procedimento familiare a chi ha seguito le argomentazioni della *Rechtslehre*, cerca gli elementi irriducibili a fondamento della

¹⁵ *Ivi*, p. 9.

V. *Progettare la famiglia*

famiglia biologica, separando concettualmente sessualità, riproduzione, nascita e cura e, di conseguenza, distinguendo le relazioni di dipendenza tra madre e figlio e tra questi e la comunità (tanto familiare, quanto politica) che si producono a partire da tali momenti. Tale analisi le permette in particolare di mostrare che la natura è così poco naturale, da poter essere sconvolta radicalmente dalle pratiche di riproduzione artificiale.

Separando concettualmente sessualità e riproduzione in primo luogo, la Firestone vuole dimostrare che non esiste un rapporto di causalità necessaria tra il primo e il secondo momento. Il destino delle donne, tradizionalmente e storicamente legato alla possibilità di generare figli, muta radicalmente una volta che la sessualità e la riproduzione siano considerati momenti logicamente indipendenti. In anni più recenti, alcuni di tali presupposti teorici sono stati fatti propri, riformulati ed esposti da Catharine MacKinnon¹⁶. La giurista americana assume che l'analisi della dinamica della lotta tra i sessi richieda un ampliamento delle tradizionali categorie di pensiero "politiche", e pone al centro della riflessione la sessualità. Esiste un elemento irriducibile, insito nel rapporto sessuale, che è, in sé, un momento reificante, e che può produrre relazioni disequilibrate. E tuttavia, la sessualità e il genere non sono categorie ontologiche; al contrario, in quanto strutture di relazioni tra gli esseri umani sono oggetto di discussione e di ridefinizione.

Buona parte di questo compito è assegnato dalla MacKinnon al diritto, sul piano tanto formale, quanto sostanziale. Se il diritto è il mezzo e, insieme, il messaggio attraver-

¹⁶ C. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge MA 1989.

so cui costruire una società giusta non solo formalmente, ma anche sul piano di fatto, ciò che la giurisprudenza definisce uno standard oggettivo, non è altro che un punto di vista che, allo stesso tempo, trasforma la realtà in norma¹⁷.

A partire dalla *Teoria femminista dello stato* di Catharine MacKinnon, Barbara Herman, studiosa californiana di Kant, in un saggio del 1993 propone il confronto diretto tra la posizione della femminista americana, e la teoria della sessualità che emerge nella *Rechtslehre*¹⁸. In comune, Barbara Herman individua le argomentazioni relative alla reificazione insita nel rapporto sessuale, un tema fondante in entrambi gli argomenti, e il ruolo del diritto nel postulare una famiglia chiaramente regolata da leggi pubbliche.

Barbara Herman riconosce che un dubbio legittimo nei confronti della soluzione kantiana può risiedere nella stessa possibilità di istituzioni morali, istituzioni, cioè, in grado di trascendere le relazioni di potere insite nelle pratiche di governo e in grado di instaurare o di preservare aspetti intimi delle relazioni personali. Una risposta a tali obiezioni è comunque possibile proprio a partire dalla riflessione sulla famiglia fin qui proposta, una volta assunto che la sessualità, pur considerata naturale, qualora sia assimilata alla riproduzione o, peggio ancora, alla cura dei figli, è in realtà una costruzione sociale; e che essa stessa necessita di un'analisi approfondita, e di trasformazione.

¹⁷ Catharine MacKinnon ha condotto in prima persona in qualità di avvocato molte battaglie contro la pornografia e lo stupro. Il metodo della giurista nordamericana ne riflette coerentemente la collocazione culturale e geografica ed è per questa ragione difficilmente esportabile nel dibattito filosofico e politico europeo e, in particolare, italiano.

¹⁸ Cfr. n. 278 p. 139.

Il punto nodale di questa argomentazione, che secondo la Herman il femminismo rischia di ignorare, è che il diritto può assumere un ruolo tanto limitante quanto creativo. E che, nella seconda ipotesi, istituzioni politiche fondate su presupposti pubblicamente discussi e discutibili, possono garantire ai più deboli maggiori possibilità.

3. Il diritto come progetto

Il metodo che la teoria kantiana della famiglia propone sembra costruire possibili risposte alla richiesta, femminista e no, di porre nuovi fondamenti alla base della prima comunità umana; il formalismo giuridico e l'importanza della libertà come ideale regolativo della vita civile, permettono di pensare la natura come un insieme infinito di possibilità, in cui il diritto si configura come progetto; un progetto che non manca di includere, al suo interno, una teoria della famiglia giusta. Progettare la famiglia significa così aprire una riflessione su come vogliamo o riteniamo giusto e auspicabile che la famiglia divenga in futuro, sulle proposte di conservazione e trasformazione, e sulle opzioni che giustificano tali proposte. Il rischio di incorrere nella "fallacia naturalistica", ovvero di confondere l'essere con il dover essere accreditando ipotesi possibili come previsioni, può essere arginato estendendo il paradigma dello stato di diritto al diritto privato, ovvero sottoponendo alla legge tanto i poteri pubblici, quanto quelli privati, quali si manifestano nelle diverse forme di oppressione e di sopruso familiari. Ciò è possibile, impostando la questione teorica dei diritti fondamentali fuori dall'alternativa che li vuole situazioni giuridiche fondanti in

quanto prepolitiche, o fondate dallo stato¹⁹. La filosofia cosmopolitica di Kant esula da tale alternativa riconoscendo i poteri privati come artifici, e i diritti fondamentali (la libertà) come naturali; il principio trascendentale della pubblicità è precondizione della giustizia, tanto nel diritto pubblico quanto nelle relazioni di diritto privato, e alla filosofia critica è assegnato il compito di sottoporre a pubblica discussione i fondamenti della morale e della vita civile. Una famiglia giusta non può essere dunque una società prepolitica, né quella definita nei codici, ma è resa pensabile e attuabile a partire dalle leggi della ragione umana. L'appendice di osservazioni esplicative alla *Metafisica dei costumi* focalizza così l'attenzione sul vuoto teorico nascosto dietro all'alternativa sopra proposta, un vuoto che l'innovazione contenuta nel titolo misto va a colmare. Se la fondazione della pace tra gli uomini non può eludere la sottoposizione dei rapporti familiari al diritto, tali rapporti escono dalla condizione di natura soltanto una volta che siano regolati e discussi pubblicamente. Kant ritiene dunque che le difficoltà morali insite nell'unità base della vita sociale non consentano soluzioni private, e che solo attraverso le convenzioni di una cultura pubblica "sana", costruita entro uno spazio di discussione libero e aperto, sia possibile

¹⁹ L. Ferrajoli, *Il diritto privato futuro: libertà, poteri e garanzie* in AA. VV., *Il diritto privato futuro*, Università degli Studi di Camerino, Napoli 1998, pp. 13-30 (in particolare, p. 14). Ferrajoli propone un'analisi delle matrici filosofiche e delle vicende teoriche alle spalle della definizione di diritto soggettivo, offrendo alla discussione riflessioni sulla rilevanza delle possibili definizioni per una teoria politica dello stato di diritto. Pur non includendo Kant tra i classici del pensiero politico che vengono riproposti, l'analisi di Ferrajoli è estremamente utile ad attualizzare il rapporto tra diritto privato e diritto pubblico, e la teoria kantiana della famiglia può ricoprire, in tale analisi, un ruolo importante.

V. Progettare la famiglia

fondare le condizioni per una educazione pubblica alla cittadinanza. Nella *Rechtslehre*, famiglia, società politica e repubblica mondiale si configurano come cerchi concentrici, i cui confini fungono da garanzia per i più deboli, e non da limite all'espansione dei diritti di cui il bambino nasce titolare, e che può rivendicare sia nei confronti della comunità domestica, sia verso la comunità umana in generale. Il progetto kantiano per la pace perpetua richiede che gli stati siano repubbliche, e che i rapporti tra queste siano regolati dal diritto; tale progetto richiede, inoltre, che le famiglie e le comunità domestiche si trasformino in comunità morali in cui il diritto crei le condizioni per il rispetto dell'autonomia dei soggetti coinvolti.

Anche nel merito, è possibile trovare argomenti kantiani coerenti con quella parte dell'analisi femminista che ricerca i fatti irriducibili a fondamento della famiglia. Kant riconosce tali momenti nel rapporto sessuale, nella nascita, e nel rapporto di cura; e invita a non terminare o considerare conclusa la ricerca e l'analisi di tali fondamenti nel tempo a venire, lasciando aperta alla teoria la possibilità di emendarsi, qualora sia la realtà a cambiare e a mostrare che un concetto sia divenuto contraddittorio²⁰.

Nell'accogliere l'invito di Kant e nel chiederci se questi tre fatti siano oggi sufficienti a comprendere l'ampliamento delle combinazioni e delle forme familiari che formiamo e che ci accolgono, una risposta affermativa sembra possibile continuando a seguire il metodo kantiano, e pensando questi tre momenti come fatti logicamente indipendenti. Definire le forme di società familiare a partire dai bisogni tanto degli adulti quanto dei bambini è possibile riconoscendo che il

²⁰ Cfr. Mds B 164, e il terzo paragrafo del primo capitolo.

contratto sessuale, il contratto di nascita²¹ e il contratto parentale sono tre momenti distinti. Pur logicamente interdipendenti, sono cronologicamente indipendenti. E a partire da ciascuno di essi è necessario ripensare l'istituzione familiare.

Tale modello permette infatti di includere nella definizione giuridica di famiglia tanto le unioni a scopo sessuale, quanto le relazioni di dipendenza (tra adulti e bambini, tra sani e malati, tra giovani e anziani o, più genericamente, chi si trova in condizioni di necessità, temporanea o permanente). Infatti, definendo le relazioni a scopo sessuale come tali e riconoscendo nella *Verdingung* dell'atto sessuale un problema morale indipendente dal sesso sarebbe possibile estendere, coerentemente, la protezione giuridica dei coniugi ai soggetti coinvolti in unioni omosessuali. Mentre, riformulando la seconda tipologia di relazione, si potrebbe applicare la definizione di famiglia a tutte quelle forme di convivenza e di cooperazione che poggiano sui requisiti della cura e del soggiorno reciproci; tali valori sono più ampi di quelli a fondamento del matrimonio, in quanto in grado di comprenderlo e, pure, di estendere, nella pratica, le garanzie del diritto di famiglia a tutte le relazioni umane a scopo non meramente sessuale, che chiedono oggi riconoscimento.

²¹ Cfr. C. Pateman, *Il contratto sessuale*, cit.; C. Shalev, *Nascere per contratto*, Giuffrè, Milano 1992.

Indice dei nomi

- Achenwall, 17, 26, 169, 185
Albrecht, 26
Aramayo, 32, 163
Aristotele, 24, 69
Assunto, 15
Azzoni, 75
- Balbo, 198
Barbagli, 199
Battersby, 71
Benhabib, 151
Benveniste, 24
Berlin, 85
Bobbio, 85, 138
Boccia, 100
Boffito Serra, 137
Bouterwerk, 43
Burke, 55, 92, 105, 116
Butler, 91, 95
- Canada, 105
Capra, 15
Carpenter, 182
Cartesio, 69
Casalini, 13, 95, 98, 105, 110, 114
Cavarero, 111
Chiodi, 15, 16, 74, 75, 89
Cicero, 16
Condorcet, 93
Constant, 171
Cunico, 172
- de Beauvoir, 70, 147
De Federicis, 75
de Gouges, 100
Deggau, 26, 29
di Stefano, 54
Donnarumma, 199
- Dottarelli, 14, 165
Dufour, 142
Düsing, 13
Dworkin, 157
- Elshtain, 199
- Falco, 94, 105, 112
Federico II, 66, 67, 130
Ferrajoli, 208
Ferrari, 85
Fichte, 11, 68, 116, 139, 140, 141,
142, 143, 144, 145, 147, 148,
149, 150, 151, 160
Firestone, 197, 202, 203, 204, 205
Flax, 54
Fonnesu, 13, 139
Freud, 69
Friedan, 197
Fryszak, 100
- Gallone, 114
Gargiulo, 15
Garve, 78, 79, 116, 132
Gentile, 14
Gerhardt, 140, 176
Gianformaggio, 201
Gilligan, 9, 87
Ginsborg, 199
Godwin, 91, 94, 95
Goethe, 40
Goldmann, 68
Gonnelli, 15, 16, 62
Greer, 147, 197
Grimm, 40
Grozio, 185
Guzzo, 14, 165

Nei limiti della ragione

- Haraway, 203
Hegel, 69, 142, 143, 151, 172
Held, 54
Helvétius, 67
Henry, 13
Herman, 48, 157, 167, 206, 207
Hippel, 59, 60
Hobbes, 8, 34, 116, 132, 160, 174
Honneth, 143, 144
- Irigaray, 9, 53, 69, 70, 71, 72, 75,
78, 115, 197, 202
- Jaggar, 69, 196
Jones, 109
- Kelly, 109, 115
Kersic, 100
Kopper, 23
Koselleck, 18
Kramlick, 111
Kymlicka, 200
- La Mettrie, 67
La Rocca, 163
Laplace, 93
Lloyd, 53
Locke, 8, 34, 113
Lombardo-Radice, 14
Loretoni, 13, 140, 172
Losurdo, 115, 131, 172
Lutero, 185
- Macdonald, 93
MacKinnon, 109, 157, 205, 206
Mancina, 142, 143, 152
Marella, 196
Marini, 12, 79, 138, 140, 143, 179,
185, 191
Masson, 191
Masullo, 68
Mathieu, 14, 15
Mc Bride Stetson, 112, 115
Mendelssohn, 116, 172
- Meo, 16
Merker, 16, 185, 190
Milton, 155
Montesquieu, 136
Mosser, 10, 73, 76
Muguerza, 32
- Nagl Docekal, 87
Nicholson, 54
Nisbet, 191
Novati, 14
- O'Neill, 31
Okin, 34, 54, 80, 111, 198, 199,
200, 201, 202
Oncina, 32
Oncina Coves, 163
- Pateman, 29, 32, 151, 198, 199, 210
Phillips, 198
Piccone Stella, 198
Pievatolo, 13, 136
Pirni, 68, 84, 85, 86
Platone, 69
Plotino, 69
Pope, 56
Price, 92, 94
Pufendorf, 185
Pulcini, 101
- Rendall, 94, 106
Restaino, 111
Riconda, 15, 16
Roldán, 32, 60
Rousseau, 84, 85, 92, 95, 101, 102,
104, 107, 108, 110, 112, 139,
140, 165
Rubitschek, 164
Ruggeri, 111
- San Paolo, 117
Sapiro, 91, 94, 95, 101, 114
Saraceno, 198
Scherf, 93

Indice dei nomi

- Schiller, 155
Schott, 32, 60, 69, 76
Schröder, 32, 60
Schütz, 42, 43, 45, 90, 153
Sciacca, 151
Scott, 141
Seidler, 54
Seidman Trouille, 101
Shalev, 210
Shanley, 151
Sharpe, 59
Shell, 23, 68, 85
Shelley, 91
Sichirolo, 172
Smith, 110
Solari, 26
Sozzi, 67
- Talleyrand, 93, 96, 111, 146
Tarello, 18, 137, 171
- Tauchert, 94
Todd, 91, 95
Tommasi, 54
Trieftrunk, 42
- Valdecandos, 32
Vattel, 185
Verra, 15, 172
Vidari, 16, 185, 190
- Wallace, 101
Wolff, 18, 26
Wollstonecraft, 11, 60, 90, 91, 93,
94, 95, 98, 99, 100, 101, 102,
103, 104, 105, 106, 107, 108,
109, 110, 111, 112, 113, 114,
115, 129, 148, 165
- Young, 69

