

Maria Teresa Pansera

PASSIONI ED EMOZIONI NELL'ANTROPOLOGIA DI KANT

*Esser soggetti a emozioni e a passioni
è ben sempre una malattia dell'animo,
perché ambedue escludono il dominio della ragione.
Esse sono anche del pari violente quanto a intensità;
ma per quel che riguarda le loro qualità,
esse sono essenzialmente fra loro diverse
per rispetto al metodo di prevenirle e di guarirle,
che dovrebbe applicare il medico dell'anima.*

(I. Kant, *Antropologia pragmatica*)

ABSTRACT: Passions and emotions in the anthropology of Kant

Kant's anthropological thought opens ethics to the world through the analysis of personality and the motivation of human action. In this perspective the subject of affections, feelings and their possible deviance leads to a complex relationship between morality, anthropology and psychology. Disorders related to the capacity for desire are among the diseases of the spirit. Emotions and passions despite being very different, both exclude the rule of reason, but whilst the first are only a momentary insult to freedom, the latter find their satisfaction in slavery. Kant, through his ethical-anthropological-psychological analysis emphasises the concept of worldly wisdom, of which he highlights the link between *humanitas* and ethics which he wants to maintain at all costs. Ethics on a human scale, where the use of anthropology for the sake of prudence and wisdom, as a barrier to degenerate forms of virtue, is understood as the self-preparation and education of man to look after his ego, towards acting above all in a way that ensures an independent existence.

Key words: Kant, anthropology, ethics, emotions, self care

Kant nella sua concezione dell'antropologia sposta il concetto di natura umana sia dal piano strettamente speculativo (proprio delle grandi critiche filosofiche) che da quello fisiologico (proprio delle scienze) per assumere un punto di vista pragmatico, ovvero descrivere ciò che l'uomo, in quanto essere libero, fa o può fare di se stesso.

Una dottrina della conoscenza dell'uomo, concepita sistematicamente (antropologia), può essere fatta o da un punto di vista fisiologico o da un punto di vista pragmatico. La conoscenza fisiologica dell'uomo mira a determinare quel che la natura fa dell'uomo, la pragmatica mira invece a deter-

minar quello che l'uomo come essere libero fa oppure può e deve fare di se stesso¹.

Quando Kant svolse per la prima volta un corso di antropologia era da soli due anni professore di metafisica e logica all'Università di Königsberg e aveva già l'intenzione di renderla una disciplina accademica e la costanza con cui continuerà a trattare queste tematiche dimostra l'interesse che nutriva per tali ricerche. Infatti in una lettera a Marcus Herz, scritta verso la fine del 1773, così si esprime:

Quest'inverno sto tenendo per la seconda volta un *collegium* privato di antropologia, che ora ho intenzione di far diventare una disciplina accademica ordinaria. Ma il mio piano è tutt'altro. Il mio disegno è chiarire tramite essa le fonti di tutte le scienze, quelle dei costumi, dell'abilità, degli usi sociali, del metodo per formare e dirigere gli uomini, e dunque di tutta la sfera pratica. Inoltre vi cerco più i fenomeni e le loro leggi che i fondamenti primi della possibilità della modificazione della natura umana in generale. Perciò è totalmente omessa la sottile, e ai miei occhi per sempre vana, indagine sul modo in cui gli organi del corpo stanno in collegamento con i pensieri. Mi attengo continuamente all'osservazione, e faccio tanti riferimenti alla vita quotidiana, che dall'inizio alla fine i miei uditori non hanno mai un'occupazione troppo seria, ma si divertono sempre, giacché si offre loro l'occasione di comparare incessantemente la propria esperienza normale con le mie osservazioni. Nel tempo libero lavoro per presentare alla gioventù accademica questa dottrina fondata sull'osservazione, che ai miei occhi è assai gradevole, come un esercizio preparatorio all'abilità, alla prudenza e addirittura alla sapienza; insieme alla geografia fisica, essa si distingue da ogni altro insegnamento e si potrebbe chiamare conoscenza del mondo².

In questa prospettiva la riflessione antropologica di Kant rappresenta il punto di apertura dell'etica verso il mondo attraverso l'analisi della personalità, delle rappresentazioni oscure, delle motivazioni fino ai grandi temi del carattere e del destino dell'uomo come specie. Considerare l'uomo nella sua più concreta umanità etica, sociale e politica ci porta a sottolineare la continuità tra normatività etica ed ambito pratico, tra le istanze della moralità e il vasto mondo delle passioni, delle emozioni e degli interessi.

L'etica kantiana sembrerebbe escludere dal proprio ambito emozioni, passioni e qualsiasi sentimento che possa sviare l'uomo dal bene morale, perseguibile solo sotto l'egida dell'imperativo categorico del "dovere per il dovere". Si tratta di una morale autonoma e libera da fini utilitaristici volti al benessere personale, che difende la dignità del singolo, ma condanna qualsiasi forma di egoismo.

L'antropologia assume un punto di vista diverso, considerando l'uomo nella globalità delle sue espressioni³. In questa prospettiva la tematica degli affetti, dei sentimenti e della loro possibile devianza non è soltanto psicologico, ma rinvia ad un complesso intreccio tra morale, antropologia e psicologia. Partendo dall'enigmaticità rappresentata dai sentimenti umani, Kant ricerca una legittimazione antropologica per il sentimento morale attraverso l'analisi di come possa svilupparsi una personalità armoniosamente equilibrata, ma anche come sia

1 I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), tr. it. di G. Vidari riv. da A. Guerra, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 3.

2 I. Kant, *Briefwechsel*, tr. it. di O. Meo, *Epistolario filosofico 1761-1800*, il melangolo, Genova 1990, pp. 78-79.

3 Cfr. R. Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, Felix Meiner, Hamburg 1999.

possibile che degeneri e prenda la strada della devianza. Quest'ultima si presenta come la rottura di un equilibrio, di una preesistente armonia da cui si genera il conflitto. Analizzando gli aspetti negativi della natura dell'animo umano si giunge ad un'analisi delle patologie che possono turbare l'equilibrio mentale. Le deficienze e malattie dell'animo prese in considerazione da Kant si rivelano come degenerazioni della facoltà di conoscere e sono riconducibili a due gruppi: le chimere (ipocondria) e la perturbazione della mente (mania). Nel primo caso l'andamento del pensiero non è dominabile, nel secondo segue regole del tutto personali.

Strettamente connessa alle chimere è l'ipocondria, disturbo nel quale «l'ammalato è ben cosciente che i suoi pensieri non seguano un giusto corso, perché la sua ragione non ha sufficiente dominio su di sé per poter raddrizzare o trattenere o sospingere il corso dei pensieri»⁴. La malattia degli ipocondriaci si basa sul fatto «che certe sensazioni corporee interne non tanto rivelano un male reale esistente nel corpo, quanto piuttosto lo fanno solo temere»⁵. L'ipocondria è un disturbo dell'immaginazione, legato ad un timore, particolarmente accentuato della morte per cui l'ammalato, non riuscendo a liberarsi delle proprie chimere, si rivolge molto spesso al medico che cerca di calmarlo con la somministrazione di placebo al posto dei medicinali⁶. Kant vede in questa eccessiva attenzione rivolta al corpo e ai suoi spasmi una forma di indebolimento del corpo stesso che può facilitare l'insorgere di malattie potremmo dire oggi di origine psicosomatica.

La perturbazione mentale o mania è intesa come un corso disordinato e soggettivo dei pensieri che si oppone alle regole oggettive dell'esperienza.

È difficile fare una divisione sistematica di ciò che essenzialmente e inguaribilmente è disordine. C'è anche poca utilità ad occuparsene, perché, siccome le forze del soggetto non cooperano (come accade nelle malattie del corpo) alla guarigione, e tuttavia questo scopo può essere raggiunto solo per mezzo dell'uso dell'intelletto, così ogni metodo di cura deve riuscir vano. Pure l'antropologia, sebbene possa qui esser pragmatica solo in modo indiretto, imponendo soltanto delle astensioni, prescrive di tracciare un quadro almeno generale di questa degenerazione profonda, ma naturale, dell'umanità⁷.

Queste malattie possono essere curate solo se l'animo è in grado di collaborare nel riportare l'ordine dei pensieri, altrimenti quando il disordine è totale e il soggetto non accetta le norme oggettive del pensiero non si può proporre alcun tipo di cura. Kant comunque presenta quattro tipi di perturbazioni o manie: la confusione mentale, il delirio, la dissociazione e la stravaganza. Sono tutte degenerazioni della facoltà di conoscere: la confusione mentale impedisce di porre le rappresentazioni nell'ordine necessario alla possibilità dell'esperienza ed è quindi una degenerazione della percezione; il delirio si basa su un racconto del malato conforme alle leggi dell'esperienza, ma le rappresentazioni spontanee vengono scambiate per reali, si attua così una degenerazione dell'immaginazione; la dissociazione porta alla costruzione di analogie basate su connessioni fantasiose tra elementi dissimili provocando

4 I. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. cit., § 45, p. 89.

5 Ivi, § 50, p. 99.

6 «Con pallottole di pane invece di medicine», ivi, § 50, p. 100.

7 Ivi, § 52, p. 102.

una degenerazione del giudizio; infine la stravaganza si allontana da qualsiasi guida dell'esperienza e conduce l'ammalato a credere all'incomprensibile ed è dunque un'alterazione sistematica della ragione.

Inoltre ci sono anche le deficienze della facoltà di conoscere, tra queste ultime e le perturbazioni dell'animo non c'è solo una differenza di grado, ma una diversa qualità dell'alterazione in quanto manca sia la coscienza, che era ancora presente nell'ipocondria, sia la volontà, ancora attribuibile alla perturbazione.

Il semplice, il malaccorto, lo stupido, il fatuo, lo stolto, lo sciocco si distinguono da chi ha la mente perturbata non solo nel grado, ma nella diversa qualità della loro alterazione; quelli infatti per le loro mancanze non sono ancora ricoverati in un ospedale dei pazzi, cioè in un luogo dove taluni uomini, senza riguardo alla maturità e alla forza della loro età, devono essere tenuti in ordine nelle minime circostanze della vita da una ragione estranea⁸.

Dove l'intelletto sano fallisce e ogni metodo di cura risulta vano, si presenta la soluzione più drastica messa in atto dalla *fremde Vernunft*, da quella ragione divenuta ormai estranea al soggetto, quest'ultima risolve attraverso l'internamento il problema di coloro che non riescono più ad integrarsi nell'ambiente e non sono più in grado di dar vita a valori sociali condivisi.

Fanno parte delle malattie dell'animo anche i disturbi legati alla facoltà di desiderare: le emozioni e le passioni in quanto si collocano fuori del controllo della ragione. L'inclinazione difficilmente governabile dal soggetto è la passione, il sentimento di un piacere o di un dolore che non permette la riflessione è l'emozione⁹.

Gli affetti [le emozioni] sono specificamente distinti dalle passioni. I primi si riferiscono solo al sentimento, le seconde appartengono alla facoltà di desiderare, e sono inclinazioni che rendono difficile o impossibile ogni determinazione della volontà per mezzo di principi. I primi sono impetuosi e irreflessi, le seconde durevoli e riflesse: così lo sdegno, come collera è un affetto, e come odio (desiderio di vendetta) è una passione. La passione non può essere chiamata sublime mai e in nessuna relazione, perché, se nell'affetto la libertà spirituale è impedita, nella passione è addirittura soppressa¹⁰.

L'emozione si presenta come una semplice e inevitabile reazione, cioè un sentimento improvviso di reazione ad un evento preciso, di fronte a certi accadimenti impreveduti non si può non provare, almeno sull'istante, vergogna, imbarazzo, ira oppure meraviglia. Le emozioni non vanno coltivate, ma il più possibile recintate e represses. L'emozione è precipitosa e inconsulta, rendendo così impossibile la riflessione, a differenza della passione che è dotata di capacità riflessiva e si estende nel tempo. Pur essendo simili quanto ad intensità tuttavia le emozioni esplodono come «un fiotto che rompe la diga» mentre la passione si presenta «come una corrente che si scava sempre più profondo il suo letto».

8 Ivi, § 45, pp. 89-90.

9 Ivi, § 73, p. 141.

10 I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, tr. it. di A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 217-219.

L'emozione è un predominio delle sensazioni tale che ne viene soppressa la padronanza dell'animo (*animus sui compos*). Essa è dunque precipitosa, cioè cresce rapidamente a un tal grado di sentimento, che rende impossibile la riflessione (è inconsulta) [...].

Ciò che l'emozione della collera non compie nell'impetuosità sua, essa non compie più, e facilmente dimentica. Invece la passione dell'odio prende tempo per metter radici profonde e pensare al nemico [...].

La passione invece (come disposizione spirituale che appartiene alla facoltà di desiderare) prende tempo ed è riflessiva, sebbene possa essere violenta, per raggiungere il suo scopo. L'emozione agisce come un fiotto che rompe la diga; la passione come una corrente che si scava sempre più profondo il suo letto. L'emozione agisce sulla salute come un'apoplessia, la passione come la tisi o la consunzione.

L'emozione è come un'ebbrezza, che si smaltisce, sebbene ne segua il mal di capo; la passione invece è come una malattia per intossicazione o per deformazione, che ha bisogno di un medico interno o esterno dell'anima, il quale tuttavia per lo più non sa prescrivere una cura radicale, ma quasi sempre solo dei palliativi.

Dove c'è molta emozione, c'è comunemente poca passione [...]. Le emozioni sono leali e aperte, le passioni invece subdole e nascoste [...]. L'emozione è come un'ubriacatura che si smaltisce; la passione come una follia che aderisce a un'idea, la quale si insinua sempre più a fondo [...]. Colui che suole esser preso dall'emozione come da un *raptus*, per quanto possa essere anche ben educato, è tuttavia simile a un pazzo; ma siccome egli rapidamente se ne pente, si ha soltanto un parossismo che si chiama stordimento [...]. Invece nessun uomo può desiderare per sé la passione. Perché, chi vuol lasciarsi mettere in catene, quand'egli può esser libero?¹¹.

Verso le emozioni Kant ha un atteggiamento più condiscendente perché sono aperte e leali, sono come un'ebbrezza che si smaltisce «sebbene ne segua il mal di testa», le passioni invece sono «come una follia che aderisce a un'idea, la quale si insinua sempre più a fondo» e costituiscono così un turbamento permanente nell'ordine della vita.

Le emozioni presentano caratteristiche diverse come la collera, lo spavento, la vergogna, il coraggio, la viltà, la timidezza. Alcune emozioni, poi, favoriscono la salute dell'uomo, ad esempio il riso, suscitato da una conversazione divertente, può agevolare la digestione attraverso la vibrazione dei muscoli ad essa predisposti. Il pianto, invece, consiste in un'ispirazione unita ai singhiozzi, favorendo così un'attenuazione del dolore, quasi fosse un *escamotage* della natura stessa a vantaggio della salute dell'uomo¹².

Se l'emozione è come un malore improvviso e violento, la passione può essere avvicinata alla tisi o alla consunzione. Essa è simile ad una «malattia per intossicazione o deformazione», il cui unico e necessario rimedio è il dominio da parte della ragione. Se l'uomo obbedisce alle proprie passioni, non sarà più libero, diventerà loro schiavo e vivrà nella continua ricerca del loro soddisfacimento. Le passioni implicano una schiavitù che si contrappone alla libertà interna dell'uomo e spingono a guardare l'altro come oggetto e strumento di dominio. Questi «cancro per la ragion pura pratica» mostrano la loro funzione assolutamente negativa e nefasta che, nella sua dinamica irrazionale, porta alla schiavitù della ragione.

11 Ivi, § 74, pp. 142-143.

12 Cfr. H. Plessner, *Lachen und Weinen*, tr. it. *Il riso e il pianto*, Bompiani, Milano 2000.

Si capisce facilmente che le passioni, potendosi accompagnare con la calma riflessione, epperò non essendo inconsulte come l'emozione e quindi anche non tempestose e passeggiere, ma anzi potendo radicarsi nello spirito e accompagnarsi con il ragionamento, fanno maggior offesa alla libertà, e se l'emozione è un'ebbrezza, la passione è una malattia, la quale si sottrae ad ogni cura e, quindi, è tanto peggiore di quei moti passeggeri dell'animo, che almeno destano il proposito di migliorarsi; invece la passione è un incantesimo, che esclude anche ogni miglioramento [...]. La passione presuppone sempre nel soggetto una massima dell'agire in vista dello scopo prescritto dall'inclinazione [...]. L'ambizione, la vendetta ecc., siccome non sono mai pienamente soddisfatte, vengono appunto perciò considerate nel novero delle passioni come malattie, contro le quali non ci sono che palliati.

Le passioni sono cancri per la ragion pura pratica e generalmente inguaribili: l'ammalato non vuol essere curato, e si sottrae al dominio del principio, in forza del quale soltanto la cura potrebbe avvenire [...].

Quindi le passioni non sono soltanto, come le emozioni, delle disposizioni infauste dell'anima, che sono gravide di molti mali, ma sono senza eccezione cattive, e il miglior desiderio, quand'anche mirasse a ciò che (stando alla materia) appartiene alla virtù, per esempio alla beneficenza, tuttavia, appena degeneri in passione, non è soltanto (per rispetto alla sua forma) pragmaticamente dannoso, ma anche moralmente riprovevole.

L'emozione reca una momentanea offesa alla libertà e al dominio di se stesso. La passione vi rinuncia, e trova il suo piacere e la propria soddisfazione nella schiavitù. Siccome invece la ragione non cessa di richiamare alla libertà interna, così l'infelice sospira tra le sue catene, dalle quali tuttavia non sa sciogliersi, perché esse si sono ormai incorporate, per così dire, con le sue membra¹³.

L'inclinazione alla libertà e quella alla sessualità sono le passioni naturali (innate) più violente in quanto vedono nell'altro uomo il nemico che limita il proprio soddisfacimento. L'ambizione, l'orgoglio, la sete di potere, l'avarizia sono inclinazioni proprie della civiltà (acquisite) e mirano al possesso dei mezzi per soddisfare le inclinazioni che riguardano il loro fine e sembrano conformarsi all'idea di un potere unito alla libertà grazie al quale si possa raggiungere uno scopo in generale, ma esse non sono che illusioni perché giudicano le opinioni come verità.

L'ambizione non è il sentimento dell'onore, della stima che riceve un uomo giudicato per il valore morale delle sue azioni, ma è lo sforzo verso gli onori, così come l'orgoglioso con la sua mancata cupidigia di onori diviene strumento dei delinquenti da cui si lascia abbindolare. La sete di potere deriva dal timore di essere sopraffatto dagli altri e dal desiderio di dimostrare invece la propria superiorità. Infine l'avarizia vede nel possesso del denaro l'unico godimento possibile e il solo che possa sostituire la mancanza di ogni altra cosa. L'ultima passione è l'inclinazione ad illudersi: la motivazione che spinge l'uomo ad agire è una pura illusione perché in realtà i fini che vuole raggiungere fanno parte della sua immaginazione.

Emozioni e passioni, pur essendo differenti, escludono entrambe il dominio della ragione, ma se le prime recano soltanto una momentanea offesa alla libertà, le seconde trovano la loro piena soddisfazione nella schiavitù. Tuttavia l'emotività non può essere allontanata dalla vita dell'uomo, spetta alla ragione mantenere le redini e non farsi piegare dalle inclinazioni sensibili, ma produrre «l'entusiasmo legato alla buona decisione».

13 I. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. cit., § 80-81, pp. 136-137-138.

In questo caso la ragione mantiene sempre le redini, e si produce un entusiasmo della buona decisione, il quale però deve essere attribuito propriamente alla facoltà di desiderare e non all'emozione come sentimento più violento proveniente dalla sensibilità¹⁴.

Attraverso la capacità riflessiva è possibile superare l'egoismo morale e dirigersi verso la felicità etica. La virtù permette di contenere gli impulsi egoistici delle passioni. Esse devono avere un principio regolativo e limitante nella virtù etica, solo così si può superare l'egoismo.

Per quanto queste regole dell'umanità civile possano sembrare insignificanti, principalmente quando le paragoniamo con le pure leggi morali, pure tutto quello che promuove la socievolezza, quand'anche consista soltanto in massime o maniere garbate, è sempre un abito che s'addice bene alla virtù, e che le si può raccomandare anche nel modo più serio¹⁵.

La felicità etica permette a Kant di cogliere nella funzione equilibratrice e normativa della virtù un modo eticamente lecito per realizzare l'ideale pragmatico della prudenza: la ricerca di un benessere sociale in cui le passioni (per la supremazia e il prestigio sociale) siano regolate e guidate da principi virtuosi. «Grazie al principio di felicità etica è dunque possibile raggiungere un benessere che, non più ricerca di dominio e bramosia di ricchezza, si confronta con i costumi e le leggi pratiche»¹⁶, nell'*Antropologia* kantiana non ci sono soltanto i riferimenti ai desideri di potere e di violenza, ma viene sottolineata anche la necessità di una regolazione dei conflitti per mezzo dell'integrazione sociale e della condivisione dei valori. Le passioni quindi non vanno soppresse ma regolamentate in quanto lo sviluppo morale dell'individuo non sarà concluso finché non si raggiungerà una condizione cosmopolitica universale¹⁷.

L'analisi degli aspetti negativi della natura dell'animo umano ha in definitiva una finalità morale. Possiamo dire che qui Kant presenta un'antropologia morale: il tema dei sentimenti, degli affetti e della loro devianza non è semplicemente psicologico, ma rimanda direttamente ad un intrecciato e complesso rapporto tra morale, antropologia e psicologia. Se le passioni ci hanno condotto a trattare il tema della devianza ora l'interesse del filosofo si sposta verso la ricerca di un'armoniosa e ben evoluta personalità.

La filosofia può quindi prescrivere massime per il buon uso della mente e contro alcuni suoi disturbi, portando anche conseguenze positive per il corpo. Al filosofo, dunque, competerà di far in modo che l'animo non divenga una causa di malattia e di sofferenza anche per il corpo, e in particolare di valutare l'origine di alcuni disturbi nel turbamento dell'animo ed intervenire su di essi come guida, affinché sia eliminato il disordine nei pensieri che causa il disagio. L'intervento del filosofo, come "psicoterapeuta morale", si attua con una dieta dell'animo, la quale, pur non potendo guarire le malattie, si propone comunque di prevenirle.

14 Ivi, § 73, pp. 144.

15 Ivi, § 88, pp. 173.

16 M. Failla, *Poter agire. Letture kantiane*, ETS, Pisa 2012, p. 51.

17 I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), tr.it. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 29-44.

In sostanza, è la filosofia che direttamente si assume il compito di un'eziologia e di un'analisi delle malattie dell'animo. In apparenza Kant non fa nulla di eccezionale, segue un'indicazione operativa che già nella cultura filosofico-scientifica della seconda metà del secolo era viva e per la quale il filosofo si accompagna al medico in uno scambio di ruoli, in un incrocio metodologico. Ma in effetti non è così. La filosofia (leggi la morale) sottrae inavvertitamente – attraverso la correlazione binaria tra facoltà psicologica e tipo di malattia mentale – la malattia alla medicina e la consegna in esclusiva al "moralista"¹⁸.

In questo senso la possibilità di «trattare moralmente quel che c'è di fisico nell'uomo» permette a Kant di ipotizzare un procedimento terapeutico a sfondo etico che possa ampiamente suffragare il lavoro del medico, dimostrando così che «la cultura morale è indispensabile al compimento fisico della natura umana»¹⁹. Si può ipotizzare così una "fisiologia etica", al cui interno si realizza «una sorta di convergenza tra l'etico e l'organico»²⁰ e si colloca un nuovo rapporto tra salute e virtù, che non si basa esclusivamente su fatti naturali ma chiama in causa la presenza di una retta ragione.

La salute è il rovescio visibile di un'esistenza in cui la totalità organica è dominata, senza opposizione né residuo, da una forma di razionalità che, aldilà di ogni suddivisione, è al contempo etica e organica; essa è lo spazio di azione della libertà, spazio in cui essa può agire, ma spazio che essa costituisce precisamente con la sua azione²¹.

La possibilità di condurre una vita lunga e sana si colloca nel buon uso della libertà e lo stesso Kant ci dimostra con la sua stessa esistenza come si possa conservare la vivacità intellettuale anche nell'età matura attraverso l'opera di una mente vigile e padrona di sé e di quel "movimento vitale" che rappresenta il suo "indispensabile corrispettivo".

Analisi antropologica, analisi psicologica ed etica si ricompongono nelle massime del senso comune (morale): pensare da soli, pensare mettendosi al posto degli altri, pensare in accordo con se stessi.

La saggezza, come l'idea dell'uso pratico della ragione perfettamente d'accordo con la legge, è fin troppo richiesta dagli uomini; ma anche nel più basso grado essa non può essere infusa in un altro, bensì egli deve trarla da se stesso. La norma per arrivarvi racchiude quindi in sé tre massime direttive: 1) pensare da sé; 2) mettersi col pensiero (nelle relazioni con gli uomini) al posto degli altri; 3) pensare sempre in accordo con se stesso.

L'età in cui l'uomo arriva al pieno uso della ragione può, per rispetto alla sua abilità (cioè al potere di conseguire un qualsiasi scopo), esser posta verso il ventesimo anno; per rispetto alla prudenza (cioè alla capacità di servirsi degli altri uomini per i propri fini) può esser collocata sui quaranta; finalmente quella della saggezza verso i sessanta; in quest'ultima età però essa è piuttosto negativa, in quanto vede tutte le stoltezze dell'abilità e della prudenza, e si può dire allora: "Peccato dover morire quando si è imparato per la prima volta come si sarebbe dovuto vivere!". Ma un tal giudizio è anche raro, perché l'attaccamento alla vita è tanto più forte quanto meno essa ha valore, tanto per rispetto all'agire che al godere²².

18 P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983, p. 176.

19 Lettera di Hufeland a Kant, ed. Cassirer, vol. X, pp. 294-295.

20 M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, Paparo, Napoli 2013, p. 95.

21 M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010, p. 31.

22 I. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. cit., § 43, pp. 87-88.

Il primo principio è negativo, si tratta di “liberarsi da ogni coazione”; il secondo è positivo, si tratta di “adattarsi ai concetti degli altri”, il terzo è quello del “modo conseguente (logico) di pensare”. La più importante operazione che l'uomo deve compiere «è l'uscita dalla minorità di cui è egli stesso colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro»²³. Mentre prima altri pensavano al suo posto ed egli si lasciava guidare come aveva fatto con la balia nella sua infanzia, ora «egli deve camminare con i propri piedi sul suolo dell'esperienza»²⁴.

La filosofia, dunque, può prescrivere delle massime a favore del buon uso della mente e contro alcuni suoi disturbi, portando così conseguenze positive anche per il benessere del corpo. Nel *De Medicina corporis, quae Philosophorum est*, discorso di chiusura del primo mandato rettorale, Kant sostiene che, qualora la causa di un atteggiamento sbagliato sia fisica, i farmaci potranno intervenire placando la reazione che ne consegue a livello biologico, ma al filosofo spetterà di far sì che il turbamento dell'animo non sia fonte di malattia per il corpo, e soprattutto di considerare l'origine di alcuni malesseri psichici e intervenire come guida per superare la confusione mentale all'origine del disturbo.

Attenersi ad una dieta del pensare che mantenga l'equilibrio e che corrisponda all'ideale della prudenza: è questo l'aspetto terapeutico della filosofia, basato su «un dibattito tra la scienza medica e la riflessione filosofica per la definizione di un'arte quotidiana della salute»²⁵. A questo punto si spiega il senso dell'antropologia come dottrina della saggezza, che si propone di guidare l'uomo, attraverso un'appropriata dieta dell'animo, verso le più importanti conquiste della morale. Kant, per mezzo della sua analisi etico-antropologico-psicologica mette in evidenza il concetto di saggezza mondana, al cui interno sottolinea il nesso tra *humanitas* e etica che egli vuole in tutti i modi conservare. Dall'analisi delle passioni, in particolare, emerge chiaramente come l'antropologia dipenda dall'etica e come l'etica abbia bisogno dell'antropologia per individuare i termini concreti di applicazione della legge morale.

Un'etica a misura d'uomo, dunque, dove l'esercizio preparatorio dell'antropologia alla prudenza e alla saggezza, respingendo quelle forme degenerate di virtù (passioni ed emozioni) che contrastano con l'ideale dell'*humanitas*, è inteso come auto-preparazione ed educazione dell'uomo alla cura di sé, ad un agire che è soprattutto possibilità di condurre autonomamente la propria esistenza.

La “regione” dell'antropologia pragmatica – chiarita dalla “riflessione trascendentale” – suggerisce anche il campo di quella *cura di se stessi*, già enunciata nella “presenza sorda, senza legami e spesso deviata” della libertà che si esercita all'interno di una “passività originaria” nella dimensione dell'autoaffermazione come autoproduzione del soggetto, che si fa problema della padronanza delle facoltà e del loro corretto uso: una cura di sé che, molto più tardi sarà il tema dell'*epimeleia heautou*²⁶.

23 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), tr. it. *Risposta alla domanda cos'è illuminismo*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 45.

24 I. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. cit., § 59, p. 118.

25 M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 32.

26 M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, cit., p. 94.

Il concetto antropologico di saggezza non si esaurisce quindi in quello di prudenza, ma costituisce il momento di passaggio dalla prospettiva pragmatica a quella pratica²⁷. Il percorso formativo dell'antropologia, attraverso l'educazione alla prudenza, al dominio delle emozioni e delle passioni e alla saggezza, permetterà all'uomo di superare i pregiudizi in campo pratico e le illusioni dovute all'egoismo estetico e morale e di condurre all'autonomia della ragione comune nel suo uso pratico, conforme alla legge.

Oggi possiamo affermare che tutti i nostri stati psichici, dalla percezione al pensiero più astratto di un matematico, sono sempre innervati da elementi emotivi. La musica, ad esempio, pur essendo espressione di un'intelligenza di tipo matematico, raggiunge il massimo livello di *pathos*, com-mozione, *rêverie*. Possiamo sostenere che il buon uso delle passioni e delle emozioni²⁸, collegate ad un buon uso della ragione che non reprime, ma guida il desiderio, consiste nel ricercare un accordo tra il massimo rigore intellettuale e la sensibilità e partecipazione emotiva. La passione, dunque, è vista come un mezzo per uscire da se stessi e provare interesse per il mondo. Gli antichi assimilavano le passioni ai venti, alle perturbazioni che spingono le vele della nostra ragione sulle rotte giuste o la portano invece al naufragio, il buon marinaio dovrà apprendere a navigare di bolina, usando il vento anche per andare nella direzione contraria a quella in cui quest'ultimo soffia, l'uomo saggio, quindi, saprà, con la massima astuzia, servirsi dell'energia delle passioni per procedere nella direzione individuata dall'intelligenza.

27 Cfr. M. Failla, *Verità e saggezza in Kant*, FrancoAngeli, Milano 2000.

28 Cfr. N. Boccara, *Il buon uso delle passioni*, Liguori, Napoli 1999.