

Corpo e libertà nella filosofia di Kant

Nicoletta Domma

Università di Roma Tor Vergata
Dipartimento di Ricerche filosofiche
nicoletta_domma@yahoo.it

ABSTRACT

This article is aimed at shedding light on the question of the body, as it emerges from kantian practical reason, through a new spirit by which it is possible to look at the Kantian moral philosophy in a different way, in spite of the image that is always derived from the traditional interpretations. Starting from this aim, I have tried to provide a general account concerning the studies of the interpreters – known as *Kant-Renaissance* – that follow similar lines from mid 1960's, focusing their attention especially on the *Metaphysics of Morals*. What comes out is an image of Kantian ethics that puts much less emphasis on the human noumenal nature and is instead more sensitive to the “material” aspect of the ethical life. From this reconsideration of Kantian ethics, agency of freedom and the construction of a personal identity take into account elements of the natural dimension of humanity, including what comes from body's needs, inclinations and desires, in a form that tends, somehow, to “naturalise” the practice of freedom much more than we would expect from just a first reading of the kantian moral philosophy. We have also, on the basis of this interpretations – especially A. Wood's –, attempted to compare the spirit with which neuroethics tries to map what happens during the process in which “brain” makes a decision (establishing on this basis a sort of “pre-moral condition”) to either the aesthetic preliminaries of *Metaphysics* – in which Kant analyzes four moral predispositions to the exercise of freedom – or the three dispositions to the good contained in *Religion within the Limits of Reason Alone*. This comparison is an attempt to show how a strong normative theory of morality inspired by Kant, because of the unexpected compatibility with the spirit of neuroethics, could be capable, even today, of constituting a basis for that dimension of moral agency which can not be reduced to a mapping of the human brain.

KEYWORDS

Body, freedom, Kant-renaissance, metaphysics of morals

1. Reinterpretare la morale kantiana: lo spirito della Kant-Renaissance

Fra le varie modulazioni con cui la questione del corpo emerge dal complesso del pensiero kantiano scegliamo quella che procede dall'analisi dell'idea di libertà, in quanto raccordo di elementi concettuali particolarmente cruciali nel-

la filosofia kantiana. Si tratta cioè della stretta inter-azione fra causalità empirica e causalità intellettuale; del rapporto fra massima e legge; della virtù in quanto perenne tensione fra l'appartenenza fenomenica e noumenica dell'uomo: in altre parole, dell'intersezione forte fra natura ed etica. Di questa stessa modulazione si è cercato di porre in evidenza, entrando nello specifico di alcuni passaggi kantiani, la possibilità di una reinterpretazione e ricombinazione concettuale attraverso cui si è tentato di analizzare il ruolo del corpo in maniera più dettagliatamente rivolta ad alcuni snodi della *Metafisica dei costumi*. In essa, come vedremo, la corporeità rappresenta un aspetto di ciò che siamo in quanto “organismi viventi complessi, dotati di un corpo (in senso stretto)”¹, inteso cioè come la sede di bisogni, inclinazioni, desideri, di cui deve essere esaminata l'incidenza nei processi di deliberazione e di formazione dell'identità personale.

Si è tentato in ultimo di vagliare la possibile intersezione della ragion pratica kantiana con lo “spinoso” territorio della neuroetica – intendendo dunque il corpo in rapporto alla morale nella sua accezione cerebrale .

È proprio alla peculiarità della *Metafisica dei costumi* che si rivolgono le interpretazioni di quella che si può definire una vera e propria rinascita negli studi kantiani in atto dalla metà degli anni sessanta, nota come *Kant-Renaissance*². La traduzione e il commento alla *Dottrina della virtù*, interna alla stessa opera del 1797, ad opera di M. J. Gregor nel 1964, così come puntualmente osserva R. Mordacci nella sua post-fazione alla *Metafisica*, testimoniano questa rinnovata attenzione al sistema dei doveri kantiano. A. Wood, uno degli interpreti di questa corrente, definisce la *Metafisica dei costumi* come l'opera che più delle altre fornirebbe la figura ultima e concreta dell'etica kantiana, sotto la quale sussiste la salda impalcatura normativa eretta fino a quel momento dalla minuziosa ricerca di Kant nel territorio della ragion pratica. Nella *Fondazione della Metafisica dei costumi* e nella *Critica della Ragion pratica* la concretezza viene sacrificata a vantaggio della forma-

¹ A. R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995, p. 136.

² È molto utile, a tal proposito, il saggio integrativo di Roberto Mordacci alla *Metafisica dei costumi*. Vd. R. Mordacci, *Kant-Renaissance. La riscoperta dell'etica normativa di Kant*, in *Metafisica dei costumi*, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, pp.741-798.

lizzazione. La *Metafisica* restituisce in cambio un canone della virtù, un sistema in cui l'agire morale viene ridelineato in riferimento più esplicito all'aspetto "materiale" della vita morale.

Wood afferma infatti che "la *Metafisica dei costumi* dovrebbe essere tanto una sorpresa quanto un rischiaramento per la maggior parte dei filosofi morali anglosassoni, poiché la loro immagine dell'etica kantiana è derivata quasi esclusivamente dalla *Fondazione* e dalla seconda *Critica*. Persino coloro che hanno scavato all'interno della *Metafisica dei costumi* hanno raramente permesso a questa di dare forma alla loro concezione dei principi fondamentali e della prospettiva dell'etica kantiana, ricavandola invece soprattutto dalle prime cinquanta circa della *Fondazione*. [...] Di conseguenza, l'immagine familiare dell'etica kantiana è in serio errore su alcuni punti fondamentali"³.

Ponendo e sviluppando sotto una nuova luce la nozione di dovere, la ricerca in atto presenta anche il merito di mitigare le accuse di formalismo, vuotezza morale ed eccessivo rigorismo a cui l'etica kantiana aveva sempre scoperto il fianco. Attraverso quest'opera di aggiornamento della morale kantiana gli interpreti intendono inoltre proporre una valida alternativa deontologica all'utilitarismo e al consequenzialismo, reputando possibile interpretare Kant senza perdersi nelle maglie del vuoto rigorismo.

La ricerca del fondamento oggettivo della moralità kantiana è presentato con il contrappeso del riferimento pratico ad un sistema-guida in grado di orientare l'azione e il giudizio. È proprio la nozione di giudizio uno dei versanti su cui si orientano, ad esempio, le indagini di B. Hermann e C. M. Korsgaard.

La sottolineatura di questa più immediata "commistione" fra aspetto formale e materiale veicola quella che sarebbe la forma definitiva della morale kantiana nel senso che, sebbene non ci troviamo ancora all'interno dell'*Antropologia pragmatica*, possiamo finalmente assistere all'applicazione del principio della moralità di cui finora erano stati stilati solo la propedeutica e il fondamento, guadagnando così la possibilità di arricchire ed integrare la prospettiva del Kant filosofo del noumeno (a prescindere dagli orientamenti e dai versanti su cui piegano le varie interpretazioni). In ogni caso, una *Metafi-*

³ A. Wood, *The final form of Kant's Practical Philosophy*, Mark Timmons (ed.), *Essays on Kant's Moral Philosophy*, New York, Cambridge University Press 2000, p. 4.

sica dei costumi resta una filosofia morale pura, completamente esente da tutto ciò che potrebbe essere solo empirico e che appartiene all'antropologia, così come preavvisa Kant nella *Fondazione*⁴. È tuttavia sorprendente notare come sia proprio all'interno di una *Metafisica dei costumi*, come sottolinea di nuovo Wood, che il sistema dei doveri “consista di principi reali puri in tanto in quanto applicati alla natura umana”; in una *Metafisica dei Costumi*, cioè, non è possibile “esimersi dai principi di applicazione e molto spesso dovremmo prendere a oggetto la particolare natura degli esseri umani che è conosciuta solo tramite esperienza”. Il punto comune a questi autori ruota intorno al fatto che l'applicazione del principio morale e la tassonomia di un sistema di doveri non può essere cercato nelle sole opere di fondazione⁵ ed appare quindi riduttivo interpretare la morale kantiana solo attingendo alle linee tratteggiate dalle interpretazioni più note e tradizionali che, specie nel mondo anglosassone, hanno contribuito a recepire Kant in maniera macroscopicamente sbilanciata verso il versante del formalismo e del noumeno, trascurando il passaggio in cui dalla fondazione del principio morale si passa alla sua applicazione, prevedendo con ciò da parte di Kant l'impiego di un registro e di un riferimento concettuale più concreto e mirante alla considerazione dell'etica nei termini di una connotazione di matrice più “personale” e molto più vicina all'attualità dei dibattiti.

Un altro tratto comune di questo spirito interpretativo è l'attenzione posta alla seconda formula dell'imperativo categorico in quanto reale veicolo di applicazione dell'imperativo stesso. La concretezza di questa seconda formulazione, rispetto alla formalità della prima, facendo riferimento alla dignità della persona, consente un aggancio più diretto alla realtà situazionale nel contesto della deliberazione. Autori come Donagan, Hill, Korsgaard e lo stesso Wood enfatizzano l'aspetto dell'umanità a favore di una reinterpretazione più attenta all'elemento individuale della persona.

⁴ *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. a cura di Vittorio Mathieu, Bompiani, Milano 2003, cfr. pp. 87-101.

⁵ Cfr. A. Donagan, *The theory of Morality*, University of Chicago Press, Chicago and London 1977.

È proprio a partire da questo tipo di sensibilità interpretativa che è possibile gettare le basi per la considerazione che al tema della corporeità può essere riservata nel contesto della ragion pratica kantiana.

Interpretando la morale kantiana anche alla luce della *Metafisica dei costumi* e con il chiaro intento di rivisitare l'accreditata immagine del formalismo (accredito favorito anche dal fatto che gli unici commenti e le traduzioni a disposizione prima di quella ad opera della Gregor del 1964 erano quelli di Paton, Ross e Beck, i quali non prendono troppo in considerazione l'opera del 1797), non sembra illecito inferirne una forte caratura spettante al ruolo del corpo.

Modulare la morale kantiana come un discorso sulla natura umana nel suo complesso costituisce il tentativo di mostrare in che modo il terreno dell'etica rappresenti, nelle sue sfumature, un importante crocevia per una impostazione che voglia declinarsi entro un orizzonte che sappia tenere conto tanto dell'aspetto materiale quanto di quello connesso all'elemento più sfuggibile e variabile dell'esperienza morale umana: l'intenzione, lo sforzo virtuoso, il valore attribuito ai progetti di vita, alla scelta di una condotta, tutti aspetti per i quali, afferma Kant, sia nella *Metafisica* che nello scritto sulla *Religione*, ci vorrebbe uno scrutatore dei cuori, come a sottolineare che altro è parlare di legge morale, altro è lo sforzo per l'innesto e l'incarnazione di quest'ultima nelle singole esistenze se non addirittura, potremmo dire, nei singoli circuiti cerebrali.

La questione può essere osservata tramite un pertugio attraverso cui potrebbe manifestarsi una complessa modulazione concettuale che non polverizzi la possibilità della congiunzione di due prospettive che di primo acchito sembrerebbero soltanto giustapposte e mai implicantesi l'un l'altra: la prima persona che porta con sé tutto il "peso" del suo corpo e delle sue *patologie* – kantianamente intese – e la prospettiva della terza persona che al corpo e alla sensibilità si trova continuamente avviluppata e da cui viene condizionata. Il contraltare della nobiltà dell'animo umano, che tradizionalmente vien considerato come la bestia nera da cui l'uomo nelle sue deliberazioni deve semplicemente smarcarsi e che deve mettere a tacere, sono le inclinazioni sensibili. Questo modo di interpretare è ciò che più ha contribuito, fin dagli esordi della ricezione della ragion pratica kantiana, a scavare il fossato fra la determina-

zione della natura e la causalità della libertà. Sanare la frattura è un compito arduo, ma non necessariamente chimerico.

2. *Il corpo nella metafisica dei costumi*

2.1. *L'umanità come fine in sé*

Fra le varie interpretazioni che costituiscono il dibattito, rivolgiamo l'attenzione all'analisi di A. Wood, che testimonia in maniera particolarmente accurata e dettagliata la direzione verso cui si orienta lo spirito di apertura caratteristico di questa rinascita kantiana. Fra i vari aspetti su cui l'autore concentra il suo interesse – e sebbene non sia l'unico a sottolinearlo – ce n'è uno sul quale val forse la pena soffermarsi: il rapporto fra le varie formule dell'imperativo categorico, in cui l'autore sottolinea come quella dell'umanità sia in realtà la formula più impiegata da Kant – specie nell'opera del 1797 – e rappresenti la coagulazione del significato precipuo della morale a dispetto della vulgata manualistica che fa battere l'accento solo sulla prima formula, quella dell'universalizzabilità della massima, come se l'imperativo categorico esaurisse il suo ruolo e il suo significato nell'aspetto formale della sua fondazione, senza tener conto del passaggio forte attraverso il quale la forma diviene in qualche modo “applicata” concretamente. Wood richiama in particolare l'attenzione sul fatto che nella *Metafisica dei costumi* questa formula viene impiegata una sola volta da Kant. La predominanza nella *Fondazione* e nella seconda *Critica* di una legge morale che determina a prescindere da ogni scopo semplicemente a partire dal rispetto che la sua idea suscita è un aspetto che nella *Metafisica dei costumi* lascia il posto alla formulazione di quegli scopi che è un dovere perseguire – il proprio perfezionamento e la felicità altrui – recuperando così lo spazio della concretezza sacrificata a favore del fondamento del principio morale in cui necessariamente, nelle opere di fondazione, la formula dell'universalizzabilità doveva prevalere. Ciò che a questo proposito l'autore trova sorprendente – e ciò che prevede risultare inaspettato per tutti coloro che sono abituati ad interpretare Kant solo attraverso la prima formula dell'imperativo – è che proprio nell'opera del 1797, che è pur sempre un'opera di *metafisica*, questa prima formula è impiegata a fondamento del

solo dovere di beneficenza. Se si riflette infatti sulla predominanza che nella *Fondazione* riveste la ricerca del principio indipendentemente da qualunque scopo perseguito e se si considera il fatto che questa stessa predominanza è stata da sempre identificata con l'essenza della morale kantiana, il sistema dei doveri contenuto nella *Metafisica dei costumi* non può che apparire un'enorme sorpresa, "poiché lì [...] – afferma Wood – la formula dell'universalizzabilità della legge è impiegata nella derivazione di un solo dovere, il dovere di beneficenza. Al contrario, la formula dell'Umanità come fine in sé (o la connessa idea della dignità dell'umanità o natura razionale) è esplicitamente menzionata in connessione non solo con il diritto alla libertà coinvolto in tutti i doveri giuridici, ma anche nella giustificazione di non meno di nove dei sedici doveri etici stilati da Kant"⁶.

Il ruolo dell'umanità, cioè, viene posto in evidenza come ponte fra una natura più materialmente connotata e l'etica (più propriamente connessa all'autonomia pratica). La disposizione all'animalità è chiamata indirettamente in causa quando si tratta di collocare la dignità dell'uomo, ovvero ciò che definisce l'inviolabilità nella seconda formula dell'imperativo categorico. La peculiarità osservata da Wood che consente di recuperare un ruolo più specifico all'aspetto corporale dell'etica kantiana è rappresentata dal fatto che la razionalità dell'uomo intrattiene uno stretto legame con gli istinti connessi al corpo, poiché l'umanità non appartiene solo "alla nostra specie e [...] la dignità della natura razionale e l'essere un fine in sé non ci privilegia in nessun modo sugli altri possibili esseri razionali". È dunque "l'intero della natura razionale" a costituire la caratura forte dell'essere un fine in sé: "Kant [...] propone di fondare gli imperativi categorici sul valore di ogni essere avente umanità – invece che sulla personalità – che è la capacità di porsi dei fini a partire dalla ragione, indipendentemente dal fatto che questi siano buoni oppure no"⁷. L'essere fini in sé degli individui, osserva l'autore, dipende innanzitutto dal fatto che "è l'intero della natura razionale a costituire tale fine. Preservare e rispettare la natura razionale significa preservarla e rispettarla in tutte le

⁶ A. Wood, *The final form of Kant's Practical Philosophy*, cit., p. 36.

⁷ A. Wood, *Kant's ethical thought*, Cambridge University Press, New York 1999, pp.120-121.

sue funzioni, non solo nella sua funzione di fornire e obbedire la legge morale”⁸.

Questa enfasi posta sulla nozione di umanità ci aiuta a riflettere sul ruolo del corpo anche attraverso la considerazione di alcuni snodi interni alla *Metafisica*. In essa Kant suddivide i doveri, analogamente alle due principali sezioni dell’opera (*Dottrina del diritto* e *Dottrina della virtù*), in doveri di diritto e doveri di virtù. In generale, quelli di diritto, prevedendo la salvaguardia del mio-tuo solo esterno e la connessa libertà esteriore, possono essere considerati tutti di obbligazione stretta: sono doveri che non ammettono eccezioni e che “semplicemente” indicano la forma esterna dell’obbligazione, l’azione stessa. I doveri di virtù sono invece di obbligazione larga, nel senso che prevedono l’esperienza del dovere in prima persona, il “tu devi” della morale che passa per l’interiorità delle persone e che, proprio per questo, non può ammettere un’obbligazione esterna: nessuno può sindacare l’interiorità di un altro, solo il soggetto in prima persona può autonomamente essere legge a stesso, perché, a differenza del diritto che aveva a che fare con azioni solo esterne, la virtù è il cammino che prevede la purezza dell’intenzione e dei motivi – ovvero l’autonomia del volere – e questa non può essere imposta, né tanto meno provata, dall’esterno: i doveri di virtù prescrivono una legge (il perché dell’obbligazione) per la *massima* delle azioni e non l’azione stessa. La virtù, che Kant definirà come forza d’animo, prevede l’arduo esercizio della deliberazione autonoma e razionale in opposizione alle inclinazioni e alle passioni sensibili, il cammino tortuoso in cui la purezza del motivo è questione opaca innanzitutto allo stesso soggetto dell’azione.

La *Dottrina della virtù* contiene una suddivisione secondo doveri articolata in doveri dell’uomo verso l’uomo (ovvero verso se stesso e verso altri uomini); dell’uomo verso esseri non umani (ovvero verso essere subumani e verso essere sovrumani). La sezione dei doveri dell’uomo verso se stesso si apre con un’antinomia: come è possibile che lo stesso soggetto rappresenti assieme l’obbligante e l’obbligato. Per sciogliere questa apparente contraddizione Kant afferma che

“l’uomo si qualifica, come soggetto di tale dovere, in un duplice modo: in primo luogo come *essere sensibile*, ossia come uomo (appartenente a una specie

⁸ *Ibidem*, p. 120.

animale); poi, però, anche come *essere razionale* (non semplicemente essere ragionevole, perché la ragione, in base alla sua facoltà teoretica, potrebbe essere anche la qualità di un essere corporeo vivente), che non può essere raggiunto da parte di alcun senso e che si può conoscere soltanto attraverso rapporti morali-pratici, dove l'inconcepibile proprietà della *libertà* si manifesta attraverso l'influsso della ragione sulla volontà interiore legislatrice. Ora, l'uomo come *essere naturale* ragionevole (*homo phaenomenon*) è determinabile all'azione nel mondo sensibile per mezzo della ragione, intesa come *causa*, e qui il concetto di obbligazione non entra ancora in gioco. Questo stesso uomo, tuttavia, considerato secondo la sua *personalità*, ossia come essere dotato di *libertà* interiore (*homo noumenon*), è un essere in grado di obbligarsi, e naturalmente anche verso se stesso (l'umanità nella sua persona)⁹.

Innanzitutto abbiamo la soluzione: lo stesso uomo può essere considerato sotto l'aspetto fenomenico e sotto quello noumenico. E però, la soluzione aggiunge anche un particolare che aiuta a comprendere in che modo, in sede di *Metafisica dei costumi*, l'aspetto naturale dell'uomo connesso al possesso di un corpo (in quanto veicolo per la realizzazione della libertà) viene ribadito dalla messa in evidenza più esplicita di alcuni dettagli. È la stessa ragione, infatti, ad essere considerata sotto un duplice aspetto: da una parte esiste una ragione che appartiene all'uomo semplicemente in quanto essere animale corporeo; dall'altra parte una ragione che lo qualifica in quanto essere ragionevole e assieme suscettibile di imputazione, cioè in quanto essere in grado di impegnarsi nell'esercizio dell'autonomia – dell'essere legge a se stesso. L'uomo è quindi *nicht blos vernünftiges Wesen*. L'utilizzo dell'avverbio tedesco *blos* non indica la cifra negativamente valutativa di qualcosa di manchevole, ma rimanda all'aggiunta di un passaggio ad un terreno che nella sola nozione di ragionevole non è ancora inclusa. Lo scarto fondamentale è rappresentato dalla nozione di libertà. E tuttavia, è proprio qui che si rimarca con evidenza che l'esperienza della libertà, oltre ad essere l'espressione di un procedere razionale, è tale in tanto in quanto sgorga dal rapporto fra queste due connotazioni della ragione umana, l'una più materiale e legata all'impalcatura sensibile dell'appartenenza dell'uomo, l'altra più direttamente connessa alla “parados-

⁹ *Metafisica dei costumi*, trad. it. cit., p. 449.

sale” proprietà, così la chiama Kant, della libertà (la legge morale rappresenta la “*ratio cognoscendi*” della libertà che, a sua volta, rappresenta la “*ratio essendi*” della legge morale).

Già in sede di *Ragion Pratica* Kant aveva dato indicazioni in questo senso caratterizzando due tipi di *vis*: la *vis impellens* e la *vis necessitans*, connesse ma contemporaneamente distinte fra loro. La prima è caratteristica dell’uomo e cartina di tornasole della sua facoltà di essere “affetto” (*affiziert*), ma non necessitato (*necessitiert*), dalla determinazione che proviene dalla sua appartenenza all’ordine naturale. La libertà pratica, kantianamente intesa, è quella dimensione che compie invece un passo ulteriore: include lo spazio dell’attrito generato dal fatto che l’uomo, come ogni altro oggetto del mondo, possiede caratteristiche naturali ed empiriche che lo determinano tanto quanto è in grado di determinarlo all’azione la legge morale vigente nel regno intelligibile del noumeno, a cui appartiene parimenti che a quello sensibile.

Questa osservazione crea i contorni netti dell’immagine che al corpo spetta in questo contesto: l’uomo, considerato secondo l’ordine sensibile, non può non subire l’influsso della natura e delle sue leggi, che si estrinsecano innanzitutto attraverso il possesso di un corpo, il quale, oltre ad occupare, al pari degli altri oggetti naturali, uno spazio ed un tempo, porta con sé la combinazione di bisogni, pulsioni e caratteristiche che non possono essere eluse e le quali non necessariamente vengono subito incontro alle pretese avanzate dalla legge morale.

Allo stesso tempo, oltre ad imporsi coi suoi bisogni e con l’impellenza delle leggi a cui è sottoposto, il corpo rappresenta il veicolo per la realizzazione della stessa libertà pratica. È vero che non si può completare la definizione dell’uomo connotandolo solo secondo le linee della sua appartenenza all’ordine naturale delle cose, ma, secondo la prospettiva kantiana, bisogna piuttosto aggiungervi il potere dell’autonomia, ciò che lo distingue dall’*arbitrium brutum* animale e che, ancor oltre, lo determina all’azione escludendo l’influsso sensibile: la libertà che diviene per stessa pratica. Ancor più contraddittorio apparirebbe, però, concepire una libertà pratica, compresa la nobiltà che Kant le attribuisce, come una libertà disincarnata, che acquisisce senso secondo modalità astratte e idealizzate. È la cogenza di quest’ultima consapevolezza ad essere corroborata e rinforzata dal procedere della *Metafisica dei costumi*: questo è il senso della necessità di risolvere l’apparente antinomia di un

dovere dell'uomo verso se stesso con l'argomento della razionalità connotata dalla duplicità della natura umana. Il concretizzarsi della libertà rappresenta quel potere "paradossale" che eleva l'uomo al di sopra delle bestie in quanto terreno di incontro fra una natura umana, esemplificata a partire dall'impossibilità di non sentirsi, ancor prima che concepirsi, all'interno di un corpo, e la capacità di "contrapporsi" – rieducandoli – agli stessi correlati che dal corpo promanano: inclinazioni, passioni, bisogni, limiti.

L'esperienza morale è dunque a sua volta in prima persona a partire dal dato di fatto dell'essere innanzitutto quel corpo che si impone e quella ragione – pratica – che delibera. I doveri dell'uomo verso se stesso acquisiscono un senso compiuto considerando il fatto che questa doppia appartenenza richiede comunque lo sforzo dell'unità piuttosto che affermarsi come una duplicità ontologicamente scissa. L'uomo è l'insieme di libertà noumenica e corpo, non è un angelo, ma allo stesso tempo non è cieco istinto.

Ciò che sorprende è che proprio attraverso l'ennesima configurazione di come avanzi il concretizzarsi della libertà – e di come proceda la ragione che la pone in atto – è possibile non solo attribuire un ruolo determinante alla corporeità, ma anche scovare le connessioni per comprendere come sia proprio nella *paradossalità* di questa doppia appartenenza dell'uomo che si estrinsechi la *paradossalità* della sua libertà e si manifesti il valore e l'inviolabilità della sua dignità. In altri termini, la libertà è tale nella misura in cui è percepita anche come l'esperienza di un conflitto fra due istanze contrapposte: l'uomo è libero poiché non è necessitato all'azione buona, come fosse un cherubino, né a quella brutta, come fosse ciecamente e inevitabilmente determinato dalla sua natura animale. La libertà pratica acquisisce invece senso se si considera il corpo – e dunque il suo essere fenomeno – non solo come possibile contraltare negativo alla più nobile essenza noumenica dell'uomo, ma come voce in capitolo, come parte fondamentale nella configurazione della sua dignità e come dimensione cui spetta un posto specifico e legittimo nell'accampare pretese, anche nella sfera morale. L'immagine del conflitto generato dall'opposizione fra inclinazione sensibile e una libertà che vuol divenire per se stessa pratica è il piglio categorico che si inserisce nel solco dell'Illuminismo e che ha creato maggior disturbo per il confronto con la filosofia kantiana.

La sfumatura che consente di redimere la sensibilità da una condanna definitiva passa anche per il rimando ad un passo dello scritto sulla *Religione* in cui Kant distingue le tre disposizioni al bene dell'uomo:

- “1. La disposizione dell'uomo all'*animalità*, in quanto essere *vivente*;
2. La sua disposizione all'*umanità* in quanto essere vivente e nello stesso tempo *ragionevole*;
3. La sua disposizione alla *personalità*, in quanto essere ragionevole e suscettibile nello stesso tempo d'*imputazione*. [...]

* Non si può considerare la personalità come già contenuta nel concetto dell'umanità; bisogna invece necessariamente ritenerla come una disposizione particolare. Infatti, per ciò che un essere è dotato di ragione, non ne deriva che questa ragione contenga un potere di determinare l'arbitrio incondizionatamente, mediante la semplice rappresentazione della capacità che hanno le sue massime ad essere assunte in una legislazione universale [...]¹⁰.

La personalità non si può considerare come implicitamente contenuta nel concetto di umanità, eppure, così come abbiamo visto sottolineare dall'enfasi analitica di Wood, la stessa dignità dell'uomo, nelle formulazioni dell'imperativo categorico, non è posta già da subito nella disposizione di quest'ultimo alla *personalità* – disposizione oggettiva che aggancia tramite questa via l'universale pratico (e che richiede un grado di astrazione maggiore) – quanto piuttosto, facendo – apparentemente – un passo indietro, in quella di *umanità*. Questo sottolinea che, prima ancora che attraverso una libertà trascendentale da cui problematicamente discende la possibilità di una libertà pratica, la dignità la si stabilisce e la si colloca laddove la potenzialità razionale dell'uomo è più visibilmente connessa al possesso di un corpo, ovvero a quel “set” di disposizioni che sono legate a quegli istinti che riguardano l'autoconservazione, l'istinto sessuale e quello sociale con l'aggiunta di una capacità razionale che si colloca ad un livello preliminare rispetto a quello coinvolto nella moralità, in quanto cioè connotazione dell'essere vivente *ragionevole*. È dunque la stessa natura razionale dell'uomo, in cui risiede la sua dignità, a presentare un'espansione verso l'empirico.

¹⁰ *La Religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. a cura di A. Poggi, Laterza, Roma-Bari 2004, cit., p. 25.

Questa disposizione all'umanità è infatti secondo Kant sussumibile sotto il cappello dell'amore di sé "fisico e semplicemente meccanico, cioè tale da non aver bisogno della ragione"¹¹ ed è a partire da questo che si innestano i vizi della rozzezza della natura. Quella dell'umanità, invece, è una disposizione collocabile "sotto il titolo sempre dell'amore di sé, sempre fisico", ma con l'aggiunta della capacità razionale della comparazione (ed è qui che la nozione di ragionevole di cui parla la *Metafisica* è chiamata in causa) e da essa discendono "i vizi della cultura: invidia, ingratitudine, gioia dei mali altrui"¹². I vizi della comparazione sono associati a quelle predisposizioni che Kant, nelle *Lezioni di Antropologia*, definisce pragmatiche in aggiunta a quelle tecniche. Entrambi predispongono l'uomo alla capacità di proporsi degli scopi e di "manipolare" i mezzi atti al loro perseguimento. Quelle pragmatiche sono predisposizioni che oltre a ciò dispongono l'uomo a comparare i fini e a disporli in un sistema (KU 5: 426: 427).

Attraverso queste sfumature è possibile osservare come sia la stessa ragione kantiana, nelle sue sfumature, a presentarsi come una facoltà intrecciata inevitabilmente alle diverse declinazioni del corpo, poiché l'animalità dell'uomo è una questione inaggirabile anche per la più sofisticata delle teorie normative. In questo senso, la formula dell'universalizzabilità, sul cui versante da sempre la morale kantiana è stata sbilanciata, non rappresenta la formulazione definitiva dell'imperativo, ma solo la prima impronta razionale della possibilità della sua applicazione.

2.2. *Il suicidio*

È proprio il limite del corpo a configurare il primo inviolabile dovere *perfetto* dell'uomo verso se stesso in quanto essere animale: l'autoconservazione e la connessa condanna, da parte di Kant, della sua violazione, ovvero il suicidio. Lo stesso tema e le stesse argomentazioni per il rifiuto erano stati posti nero su bianco nella *Fondazione*. La peculiarità della questione nella *Metafisica dei*

¹¹ *Ibidem*, p. 23.

¹² *Ibidem*, p. 25.

costumi risiede proprio nella collocazione sistematica di questo dovere dell'uomo verso se stesso che, pur essendo trattato in una sezione della *Dottrina della virtù*, nello schema delineato da Kant della suddivisione dei doveri di diritto e di virtù, a loro volta suddivisi in base al tipo di obbligazione (larga o stretta), viene inserito nella colonna dei doveri di "diritto", proprio a ribadire la stringenza e l'inviolabilità. Il divieto del suicidio non può evidentemente inserirsi nelle maglie del tipo di coercizione propria dello *ius*, ma la sua collocazione nella sistemazione definitiva di un sistema di doveri ricalca la circolarità dialettica di natura ed etica, fissando nel ruolo del corpo una delle coagulazioni più importanti per l'esercizio stesso della libertà pratica.

Il rifiuto del suicidio passa per il noto argomento che "sopprimere il soggetto dell'eticità nella propria persona, equivale a sradicare dal mondo [...] l'esistenza stessa dell'eticità, che pure è scopo a se stessa"¹³. Non esiste per Kant alternativa possibile alla concezione dell'essere umano come una concreta unione di natura fenomenica e natura noumenica e dalla *Metafisica dei costumi* emerge proprio la tensione e lo sforzo di tenere insieme, come intimamente e inevitabilmente connessi, questi due aspetti della natura umana. La presenza di questioni casuistiche mostra e ribadisce l'importanza che alla natura sensibile e corporale viene attribuita nella sistematizzazione definitiva di un sistema morale. Ad avvalorare il ruolo portante del corpo c'è infatti proprio la nota questione dell'uomo affetto da idrofobia, per il quale Kant si domanda se sia più lecito scegliere di morire oppure no. E il fatto che la domanda resti aperta restituisce il senso di una impostazione che, nonostante il suo tradizionale ritratto, intende quella morale come il confronto con la problematicità concreta dell'azione. Questa problematicità è sottolineata da un'altra questione casuistica, quella cioè relativa al monarca che per non mettere il pericolo la dignità del suo popolo, una volta fatto prigioniero, sceglie di avvelenarsi¹⁴. La posizione di Kant riguardo il suicidio sembra voler rafforzare l'idea che quello di fenomeno e noumeno è un binomio per il quale non è a disposizione una scelta di campo. L'uomo non è solo il suo *essere in un corpo* e non è solo la predisposizione ad una ragione che per divenire pratica deve necessariamente determinarsi a prescindere dall'eteronomia di elementi empirici.

¹³ *Metafisica dei costumi*, trad. it. cit, p. 461.

¹⁴ *Ibidem*, p. 463.

L'uomo è l'unificazione complessa di questo binomio, ovvero il senso più concreto della seconda formula dell'imperativo categorico che impedisce di trattare gli altri come *mezzi* – il caso del monarca che sacrifica la sua vita piuttosto che trovarsi costretto a compromettere la dignità fisico-morale del suo popolo –, proprio a partire dal non poterne violare l'incolumità fisica. Non è un caso che nella suddivisione dei doveri, quelli verso gli altri cadano sotto il cappello del diritto, proprio a ribadire l'impossibilità di concedere eccezioni. Il tentativo di delineare una prospettiva che si declina secondo le linee di una di una convivenza "ontologica" (l'uomo è sia fenomeno che noumeno) restituisce a quest'opera l'elemento della concretezza situazionale, poiché non configura la sua trama in presunti dualismi o ghiandole pineali: la soluzione riposa nel fatto stesso della ragione in quanto libertà che si manifesta solo nella sua concreta, problematica e complessa esperienza, che si sottrae ad una presa conoscitiva e assieme impedisce definizioni ontologiche di principio. È fraintendere le nozioni di libertà e di autonomia credere che si possa pensare ad esse senza il riferimento ad un corpo: è la stessa salvaguardia dell'animalità a conferire la prima ineliminabile condizione e traccia dell'umanità inviolabile delle persone.

Con ciò si fornisce un'ulteriore indicazione circa il fatto che, anche nei casi in cui le condizioni della vita corporea sembrano rappresentare un ostacolo invalicabile alla realizzazione della propria identità personale e magari all'aspirazione ad una vita moralmente virtuosa, l'invulnerabilità e la dignità della propria persona, così come individualmente si dà, sono un limite invalicabile. E cosa significa questo? Significa che vivere l'esperienza morale non equivale a soffocare la propria natura sensibile nella fredda neutralità di una legge astratta che non intrattiene un legame alcuno con la sensibilità se non quello per cui se ne smarca come fosse un mero ostacolo al suo prevalere. Il senso dell'etica kantiana risiede, al contrario, nel nutrire le condizioni attraverso cui ciascuno può fiorire nell'individualità irripetibile della sua esperienza morale attraverso un atto riflessivo. Quello nei confronti del suicidio è un rifiuto che passa per un dovere che riguarda ciò che è ad esse, ovvero la *prima* condizione per la realizzazione di qualunque scopo: il proprio corpo.

Nei *Preparativi di un infelice alla morte volontaria*¹⁵ un Anonimo del Settecento spiega ai suoi cari la liceità delle motivazioni per cui ha deciso di porre fine alla sua vita: il suo corpo non gli offre più le condizioni per poter condurre un'esistenza conforme all'universale kantiano cui il suo perfezionamento morale si ispirava. A ciò si potrebbe rispondere attraverso le stesse parole di Kant: “Fintanto che l'uomo vive, ha sempre occasione di esercitare virtù buone e perfino eroiche. Egli deve considerare la vita nella miseria più grande come l'esortazione del destino alla sua perseveranza”¹⁶. L'esperienza morale trae cioè il suo valore proprio dalla dimensione corporale che la pone in atto. Di conseguenza, un'interpretazione troppo severa di cosa debba rappresentare la legge morale conduce necessariamente a ritenere la prospettiva kantiana come astratta e impersonale (piuttosto che esercizio riflessivo di riconoscimento di sé). La vita etica, invece, acquisisce un valore proporzionato agli sforzi che ciascuno, nelle proprie condizioni, comprese quelle fisiche, è in grado di approfondire. Proprio in ciò risiede il senso forte dell'argomentazione kantiana contro il suicidio.

Solo l'attenzione posta dalla *Metafisica dei costumi* sulle condizioni stesse per il concretizzarsi del potere dell'essere legge a se stessi è in grado di restituire una dimensione *personale* – nella peculiare accezione kantiana – senza che ciò significhi il riferimento esclusivo ad un universale fagocitante rispetto alla materialità della vita umana. La comprensione dell'autonomia kantiana passa e non può non passare per una sintesi che richiede la seria considerazione di quell'aspetto sensibile della natura umana da cui nelle sole opere di fondazione Kant sembrava nettamente smarcarsi come fosse qualcosa di irrilevante al fine di comprendere la dignità e il fine dell'uomo.

La mediazione del corpo, anche quando in ballo vi è la esplicitazione della formula che realizza l'autonomia, non solo non rappresenta un ostacolo a questo conseguimento, non solo non si configura semplicemente come l'ostacolo da superare attraverso l'eventuale accantonamento di tutte le *Neugungen* che

¹⁵ A. Aportone (a cura di), *Sull'etica del suicidio. Dalle Riflessioni e Lezioni di Immanuel Kant con i Preparativi di un infelice alla morte volontaria di un Anonimo del Settecento*, Le Lettere, Firenze 2003.

¹⁶ *Ibidem*, p. 100

da questo sgorgano; ma, piuttosto, costituisce l'unico *mezzo* senza cui la stessa libertà non potrebbe concretizzarsi, in tanto in quanto le azioni – che siano espressione di una volontà che si autodetermina a priori o meno poco importa – si manifestano nel mondo innanzitutto nella forma di eventi naturali e cioè gli effetti della libertà pratica “si ritrovano [...] nella serie delle condizioni empiriche”¹⁷. “L'autoconservazione morale” passa per l'autoconservazione della sua condizione: preservare il proprio corpo rappresenta un “dovere di omissione” che rientra – assieme al divieto nei confronti della lussuria e dell'avarizia – “nella *salute* morale dell'uomo (*ad esse*)”, un dovere nei confronti dell'animalità, senza il quale non sarebbe nemmeno concepibile pensare ad un esercizio umano che si dedichi invece a quei doveri che riguardano esplicitamente ciò a cui siamo più abituati a riferirci quando pensiamo alla morale e all'universale kantiano: i doveri che hanno a che fare con la “*prosperità* morale (*ad medium esse; opulentia moralis*)”; ovvero un esercizio più diretto dell'autonomia attraverso cui l'inconcepibile libertà si testa nel monito che raccomanda all'uomo: “*renditi più perfetto* di quanto ti abbia reso la semplice natura”. Ma nella *Metafisica dei costumi* il corpo acquisisce un “peso” tale per cui emerge con evidenza che il perfezionamento e l'arricchimento delle condizioni di questa “prima natura” non possono realizzarsi senza che a precederle ci sia la categoricità di un dovere che comanda all'uomo, in quanto “essere *animale* (fisico)[...], la *conservazione* della sua natura in tutta la sua perfezione”¹⁸. Questa marcata circolarità di essere fenomenico e noumenico è ciò che più affiora dalla forma della morale kantiana nella *Metafisica dei costumi*, in cui il sospetto di dualismo ontologico è risolto nell'esplicitazione del rapporto problematico e necessariamente sussistente dei due poli, senza che sia contemporaneamente messa a disposizione la possibilità concettuale di farne prevalere uno sull'altro. In questo senso, la pienezza del concetto di umanità come fine in sé viene ribadita da Kant attraverso lo sforzo di concepire l'uomo nell'interezza della sua esistenza fisico-morale.

Ed è proprio a proposito dell'emergere della nozione di umanità dal “registro” del corpo, nelle vesti della prima concreta manifestazione dell'esistenza

¹⁷ *Metafisica dei costumi*, trad. it. cit., p. 577.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 452-453.

umana, che Roberto Mordacci, proprio in riferimento alla *Metafisica*, si esprime efficacemente osservando come sia proprio dalla formula dell'umanità che “si vede bene come Kant concepisca la persona [...] non come una nozione astratta e generale (questo semmai è il caso dell'idea di “umanità”), bensì come la realtà concreta dell'individualità personale, *in primis* nella sua presenza corporea, individuale”¹⁹.

3. Prospettive sull'identità personale

3.1. La concretezza degli scopi-doveri

Nella *Dottrina della virtù*, Kant propone una nuova formulazione dell'imperativo categorico che, a differenza delle formulazioni presenti nelle altre opere, aggiunge un elemento fondamentale: “agisci in base a una massima degli scopi, avere la quale può essere per ognuno una legge universale”²⁰. L'elemento nuovo è, evidentemente, la nozione di scopo. Ci troviamo all'inizio della *Dottrina della virtù* in cui Kant illustra in cosa risiede la sua peculiarità rispetto alla precedente *Dottrina del diritto*:

“la dottrina del diritto aveva a che fare semplicemente con la condizione formale della libertà esterna (mediante la concordanza della libertà con se stessa una volta assunta la sua massima a legge universale), in altri termini essa aveva a che fare con il *diritto*. L'etica, al contrario, aggiunge anche una *materia* (un oggetto del libero arbitrio), uno *scopo* della ragione pura, che viene presentato nello stesso tempo come scopo oggettivamente necessario”²¹.

Il rimando alla nozione di scopo in questi termini significa che, a differenza del diritto, l'etica, avendo a che fare con la sfera personale e interiore, non “offre leggi per le *azioni* (questo è compito dello *ius*), ma soltanto per le *massime* delle azioni”²². Ciò a voler indicare che il contenuto dei propri scopi o-

¹⁹ R. Mordacci, *Kant Renaissance. La riscoperta dell'etica normativa di Kant*, cit., nota 52, p. 794.

²⁰ *Metafisica dei costumi*, trad. it. cit., p. 407.

²¹ *Ibidem*, pp. 373-375.

²² *Ibidem*, p. 391.

gnuno se lo sceglie da sé. Che poi quest'ultimo debba essere fondato su principi morali, secondo Kant, significa sia la direzione razionale – ovvero il riconoscimento e “l'educazione” – che si deve voler dare ai propri impulsi, sia il rispetto doveroso nel non intralciare la fioritura degli scopi altrui. Proprio per questo tentativo di tenere insieme due registri differenti – prospettiva personale in cui ciascuno sceglie i propri scopi e dimensione universale che consente a quegli scopi di acquisire una forma universalmente riconoscibile – è necessario che la dottrina della virtù divenga una dottrina degli scopi-doveri: essi sono il proprio perfezionamento²³ e la felicità altrui. La perfezione a cui si riferisce Kant, però, anche se apparentemente potrebbe risultare la conferma di una prospettiva che voglia omologare le differenze, è tutt'altro che oggettivamente quantificabile. Essa, piuttosto, rientrando nei doveri di virtù che, es-

²³ L'importanza che riveste la diversità delle condizioni nel processo deliberativo kantiano suona inconsueta rispetto all'immagine tradizionale della ragion pratica kantiana. Tuttavia, se si rivolge lo sguardo alla nota tavola dei “Fondamenti materiali di determinazione pratica” della seconda *Critica*, si comprende come in realtà, il criterio di perfezione kantiano sia tutt'altro che un obiettivo oggettivamente misurabile della condotta morale. Nella tavola in questione si tratta della collocazione dei motivi eteronomi per l'azione morale e sembra di primo acchito curioso che Kant vi inserisca anche il principio di perfezione di Wolff (affiancato dagli Stoici). Cfr., *Critica della Ragion Pratica*, cit., p. 105. Questo ribadisce in primo luogo la concezione dell'autodeterminazione nei termini della capacità di trarre il movente per l'azione dalla sola rappresentazione della legge da parte della ragione (e quindi potrebbe apparire come niente di più se non un altro modo di scavare il fossato fra soggettività e oggettività); ma, in seconda battuta, questa collocazione crea il solco per un'altra considerazione: le condizioni per il perseguimento della virtù si differenziano da individuo a individuo. Come abbiamo tentato di porre in luce nei paragrafi precedenti, quelli di virtù sono doveri per le massime delle azioni. La peculiarità della massima risiede nel suo carattere soggettivo (ed è la soggettività stessa nel senso di peculiarità di anima e corpo a dover essere vagliata nelle sue pretese, che variano inevitabilmente in ciascun individuo, ma che per ottenere genuino ascolto, così come l'asetticità della legge in terza persona deve essere posta in rapporto ad esse prima di poter sortire i suoi effetti nel determinare all'azione, non possono essere aproblematicamente assunte senza essere sottoposte a critica). Il che significa che esiste una latitudine entro la quale l'individuo sceglie proprio in virtù della sua irripetibilità individuale che si connette innanzitutto all'identità di corpo e alle condizioni variabili della sua integrità. Cfr., a proposito della latitudine, A. Wood, *Kant's Ethical Thought*, cit., in particolare cap. 7.

sendo di obbligazione larga, riguardano la sfera dell'interiorità, rappresenta un dovere che “non è in grado di prescrivere con precisione fino a che punto si debba procedere nello sviluppare (ampliare o correggere) la facoltà dell'intelletto, ossia le conoscenze o le abilità manuali. Inoltre, la diversità di situazioni nelle quali gli uomini possono trovarsi” – *ossia le circostanze, la molteplicità dei caratteri e le aspirazioni* – “rende molto arbitraria la scelta del tipo di attività in cui esercitare il proprio talento. Qui non vi è dunque alcuna legge di ragione valida per le azioni, ma soltanto per la massima delle azioni e suona così: “coltiva le forze del tuo animo e del tuo corpo affinché si adattino a tutti gli scopi in cui potrai imbatterti”, pur non sapendo a quali di essi votarsi”²⁴. Il discorso sulla felicità altrui, invece, sembra confermare il secondo elemento di quel doppio registro che è costituito dalla prospettiva individuale e da quella universale della legge. Quest'ultima possiede la duplice funzione di massimizzare il corso che l'identità personale di un soggetto può prendere e, contemporaneamente, garantire ai percorsi altrui di svilupparsi in maniera altrettanto individuale e libera. Ogni singolo individuo riconosce nell'altra persona un limite che è invalicabile e che viene garantito da un criterio universale che sia in grado di fondare le sue scelte e di renderle universalmente riconoscibili. Si deve volere la felicità altrui non nel senso di prendersi in carico la sua realizzazione attraverso l'imposizione dei propri principi, ma nel senso di tenere in alto grado la felicità e la dignità degli altri uomini “*il cui scopo (lecito) diventa anche il mio*”²⁵. Non può quindi essere un'altra persona, né l'eteronomia di una legge che il soggetto non sente aderire alla sua propria costituzione, che possono sostituire la sua volontà di edificare un'identità propria. Quest'ultima può essere realizzata solo dall'individuo stesso attraverso l'arduo ufficio della conoscenza di sé che passa innanzitutto per la riflessione e tale riflessione non esclude la concorrenza di elementi che derivano dalla prima natura.

A tal proposito, lo stesso Wood, analizzando l'universalità dell'imperativo categorico, osserva come il fatto “che il motivo razionale vanga caratterizzato formalmente non preclude che questo non possa possedere altri tipi di caratte-

²⁴ *Metafisica dei costumi*, trad. it. cit., p. 399.

²⁵ *Ibidem*, pp. 389-391.

rizzazione”²⁶, ribadendo in tal senso che altro è la fondazione del principio morale, altro è la sua applicazione; altro è un perfezionamento morale genericamente inteso, altro è il *proprio* perfezionamento.

Il rapporto più esplicito con la concretezza dell’azione, che fa riferimento alla dignità nell’umanità di ciascun agente in quanto essere animale (corporeo) e assieme essere ragionevole (cioè in grado di porsi degli scopi) è uno dei fuochi su cui si concentra l’interesse esegetico di T. E. Hill, il quale enfatizza il passaggio attraverso cui dalla messa in evidenza della nozione di umanità come fine in sé si passa alla terza formula dell’imperativo categorico, nota come la formula del regno dei fini²⁷. Attraverso l’attenzione posta su questo aspetto, l’analisi di Hill si inserisce, tra l’altro in posizione critica rispetto alla prospettiva di Rawls, nel discorso sulla deliberazione e sull’identità personale, tentando di integrare l’universale pratico kantiano con la concreta possibilità della sua applicazione, enfatizzandone il momento deliberativo. In esso, Hill sottolinea come il valore universale posto da Kant nell’umanità sia una precondizione per il trattamento che si riserva agli altri, riconosciuti in questa comune disposizione, inviolabile e costitutiva, che garantisce contemporaneamente il rispetto per gli scopi altrui e quello per i propri scopi che ciascuno si prefigge in maniera individuale e irripetibile. Nell’analisi dell’autore l’umanità diviene quindi centrale nella configurazione della condizione deliberativa dell’uomo nei confronti di se stesso e degli altri.

L’antropologia presupposta da Kant, la quale giustifica il fatto, ad esempio, che un autore come Wood suggerisca di leggere tutta la morale kantiana alla luce della sua concezione antropologica sulla natura umana, è tale da concepire l’uomo come disposto alla capacità di utilizzare la propria ragione come *medium* per la definizione dei suoi scopi. L’elemento dello scopo diventa un fattore di analisi inaggirabile proprio alla luce della sopra citata formula dell’imperativo categorico contenuta per la prima volta nella *Metafisica dei*

²⁶ A. Wood, *Kant’s Ethical thought*, cit., p. 77.

²⁷ T. E. Hill, *Dignity and Practical Reason in Kant’s Moral Theory*, Cornell University Press, New York 1992. Per la nozione di umanità come fine in sé cfr. pp. 38-58.

costumi, al punto che Kant arriverà ad affermare che la stessa “etica può anche essere definita come il sistema degli scopi della ragione pura pratica”²⁸.

La nozione di scopo come fine in sé è uno degli aspetti posti in luce da un altro autore, A. Donagan, che, a partire dalla centralità che questo concetto riveste nella *Metafisica dei costumi*, conferisce una valenza teleologica all’intera *Dottrina della virtù*. Gli scopi che è allo stesso tempo un dovere perseguire, sebbene non se ne possa stabilire la latitudine precisa, osserva Donagan, sono quegli scopi che sono fini in sé, ovvero le persone nella concretezza situazionale che si prefiggono di perseguire il proprio perfezionamento – fisico e morale – e di contribuire alla felicità altrui, pur senza poter accedere alla decisione di quale questa felicità debba essere. A possedere un valore teleologico sono perciò le persone stesse in quanto “*self-existent*” e portatrici di una dignità fisico-morale (l’umanità in quanto assieme natura animale e razionale) inviolabile²⁹.

Anche le osservazioni di Wood sulla concezione antropologica di Kant restituiscono la morale kantiana nello spessore concreto dello scopo, al quale l’agente si rivolge nella diversità delle sue condizioni – impegnandosi così tanto nel perseguimento del fine che nella ricerca dei mezzi atti a perseguirli.

Attraverso questa lente d’ingrandimento non appare allora azzardato conferire all’aspetto della corporeità un posto la cui connotazione si declina secondo gli elementi di una prima natura legata all’aspetto delle passioni umane, dei desideri, delle inclinazioni considerate in relazione al momento decisionale della vita morale e, più in generale, alle condizioni fisico-morali che intervengono nella vita etica degli individui. Conformare il proprio agire alla inviolabilità di un principio come quello della dignità che risiede nell’umanità di ciascuno comporta infatti la necessità di confrontarsi, tanto nella ponderazione razionale, quanto nella pratica dell’azione stessa, con il portato di una natura umana che è – potremmo dire ancora oggi – lontanissima dal lasciarsi imbrigliare in schematismi e meccanicismi duri e puri, ma che, ciononostante, non ci si può esimere dal considerare secondo una valenza che è chiaramente implicata in una pre-condizione naturalisticamente caratterizzata. Questo, al contrario di quanto finora si è largamente pensato dell’etica kantiana, non

²⁸ *Metafisica dei costumi*, trad. it. cit., p. 381.

²⁹ A. Donagan, *The theory of Morality*, cit., pp. 223-239.

implica perciò un incompatibilismo radicale che estromette completamente l'intervento del portato naturale nelle valutazioni che gli uomini si trovano a fare nello scegliere la loro condotta. Senza dubbio Kant, come abbiamo osservato, è sufficientemente incompatibilista da dover escludere una pre-determinazione necessitante gli atti della libertà pratica, caratterizzata invece da una assoluta "spontaneità", ma altro è il processo deliberativo che, benché si connoti per l'autonomia che lo pone in essere, non può non implicare il confronto con la naturalità del portato umano, il quale, evidentemente, si lega al corpo in forme più o meno dirette.

3.2. La personalità e l'unità inscindibile del sé

Gli scopi cui si riferisce Kant, evidentemente, intrattengono uno stretto legame con la dimensione personale. Ciò che appare forse meno ovvio è che in Kant quella di una libertà pratica che si applica nella costruzione di un'identità personale è una questione che ci colloca contemporaneamente all'interno e oltre la disputa fra l'approccio deontologico e quello consequenzialista, in quanto aggiunge la problematicità di una legge universale il cui baricentro è individuato nel territorio interno della prima persona pur mantenendo tutte le pretese della prospettiva in terza persona. Se ci si abitua a recepire Kant solo nei termini più macroscopicamente legati all'infausta e insanabile contrapposizione fra dovere e desiderio, fra libertà e natura, una delle inevitabili derive è quella che, come in Williams, si attesta sul versante di un relativismo della distanza che denuncia l'impossibilità di coniugare la soggettività del "complesso motivazionale" dell'agente con l'oggettività di una legge imparziale³⁰. Nella prospettiva universale kantiana la soggettività – e con essa anche tutti i correlati del corpo – non otterrebbe ascolto. La morale kantiana risulterebbe sostanzialmente inservibile sia se si considerano le problematiche derivanti dal fatto che le nostre società vivono ormai in un pluralismo di valori ineliminabile, sia se si considera il territorio delle neuroscienze che cercano

³⁰ Per un'analisi puntuale di alcune nozioni della filosofia di B. Williams, cfr. R. Mordacci, *La vita etica e le buone ragioni*, Mondadori, Milano 2007, cap. 1.

con rigore “matematico” l’oggettività della natura umana dell’uomo, di cui la morale potrebbe risultare un epifenomeno fra gli altri.

E invece l’enfasi di questi autori pone in risalto proprio la peculiarità di un concetto come quello di personalità. Quest’ultima, a prescindere dagli “indirizzi” teoretici entro cui viene collocata ed indagata (ogni autore infatti possiede il proprio orientamento teorico inseribile nel dibattito contemporaneo), viene rivisitata con uno spirito interpretativo che in tutti i casi non polverizza lo spazio della “materialità” dell’esperienza morale, senza però optare per una via di tipo riduzionista. La personalità kantiana così come emerge dalla rivisitazione di questi autori restituisce la complessità e la ricchezza dell’essere umano e lo fa proprio attraverso il rifiuto di rappresentare un’ontologia definitiva e rigidamente concepita circa la natura umana nel suo complesso. È l’esperienza della libertà a riconsegnare l’immagine dell’uomo nella serietà delle sue contraddizioni, dei suoi errori e del suo cammino verso la virtù che, lungi dall’essere qualcosa di raggiungibile attraverso la sterile applicazione di un categorico schema formale, o di un adeguamento asettico ad un canone di perfezione morale, esiste nella pienezza del conflitto e degli ostacoli, provenienti da ogni fronte di questa natura umana così complessa, attraverso cui impone di essere perseguita. Se a tutto ciò aggiungiamo il fatto che la nozione di libertà nella filosofia kantiana resta un postulato, ovvero qualcosa di teoreticamente inafferrabile, comprendiamo come la dimensione della persona sia innanzitutto il territorio *pratico* entro cui si consumano i dilemmi dell’umana esperienza, il raccordo della sua appartenenza fenomenica che si connota anche per l’ineliminabile coscienza di un corpo e di quella noumenica, che al corpo e alle “affezioni” ad esso connesse rimanda secondo i caratteri della deliberazione, in tanto in quanto incontro-scontro di due registri che si pongono l’uno di fronte all’altro e che richiedono una sintesi *personale*, secondo la peculiare accezione che Kant riserva alla nozione di *personalità*. La trama morale intrinseca alla tensione che sussiste fra il corpo e la ragione, che alla corporeità non può non far riferimento, non sorprende laddove la moralità è considerata il vaglio critico attraverso cui la riflessività dell’uomo può testare la sua tenuta universale tanto quanto quella soggettiva e personale.

La seconda *Critica* afferma che la ragion teoretica e la pratica hanno in comune il fatto di essere ragione pura. Mentre però la prima procede dall’intuizione ai principi – precisamente nel senso che dall’intuizione sensibile

trae il materiale per l'intelletto, da questo procede verso i concetti per poi concludere con i principi –; per la ragion pratica non si tratta di *conoscere* gli oggetti della ragion speculativa, quanto piuttosto di avere a che fare con essi attraverso “la propria facoltà di renderli reali”, si ha a che fare, cioè, “con una volontà, la quale è una causalità di cui la ragione contiene in sé il fondamento di determinazione”³¹. La personalità che da qui può essere dedotta riguarda la capacità e il compito della ragione di “cominciare con la possibilità di principi pratici a priori” per poi procedere “a concetti di oggetti di una ragion pratica, e cioè ai concetti di ciò che è assolutamente buono o malvagio, per fornire tali concetti in modo conforme a quei principi”³². Di converso alla ragion pura – e ne è prova anche la suddivisione antitetica del sistema delle due critiche – la pratica segue il suo percorso sillogistico in questa forma: “cominciare dall'universale nella maggiore (dal principio morale), passare nella minore alla sussunzione di azioni possibili (in quanto buone o cattive) sotto la maggiore, e metter capo alla conclusione, cioè alla determinazione soggettiva della volontà (a un interesse, che si prende al bene praticamente possibile e alla massima così fondata)”³³. Questo altro non è che il dipanarsi del potere dell'autonomia kantiana: la personalità. Fra la premessa maggiore e la conclusione si incunea il ruolo del corpo inteso sia come portatore di bisogni, pulsioni e inclinazioni ineludibili che necessariamente si impongono per guadagnarsi un ruolo e un ascolto; sia, al tempo stesso, come l'unico mezzo di realizzazione dell'atto deliberativo, in cui l'uomo, in virtù della sua doppia cittadinanza, viene considerato – per approdare alla conclusione del sillogismo – sotto la legislazione universale della ragione che, nel suo uso trascendentale, massimizza la sua dignità (umanità) tratteggiandola, per l'appunto, secondo le linee della persona. Nell'individuazione delle modalità attraverso cui l'uomo si configura come soggetto impegnato nella deliberazione in relazione alla sola legge morale, “la volontà è pensata [...] come determinata, in quanto volontà pura, indipendentemente dalle condizioni empiriche; e, pertanto, come determinata dalla

³¹ *Critica della Ragion pratica*, trad. it. a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2004, pp. 191-193.

³² *Ibidem*, p. 193.

³³ *Ibidem*, pp. 193-195.

pura forma della legge”³⁴. È la facoltà di dare origine, in maniera indipendente dalla natura sensibile, ad un nuovo stato di cose; in altri termini, si sta esplicitando la nozione di causalità, che porta con sé tutta la peculiarità della distinzione fra fenomeno e noumeno. Ed è il ruolo centrale del fenomeno (corpo) come condizione per la realizzazione dell’autonomia che Kant pone in chiara luce anche nelle *Lezioni di etica*: “il corpo costituisce la condizione assoluta della vita, a tal punto che noi non possiamo avere un’idea di un’altra vita se non mediante il nostro corpo e non ci è possibile usare della nostra libertà se non servendoci di esso [...]. È mediante il corpo che l’uomo ha un potere sulla sua vita”³⁵. La peculiarità attraverso cui emerge il ruolo del corpo nella *Ragion pratica* si configura nei termini del rapporto fra fenomeno e noumeno. L’aspetto fenomenico fa riferimento al corpo in quanto sede “delle passioni, dei desideri sensibili e degli interessi patologici” e quindi “il corpo rientra sì in possesso della sua prerogativa di ‘epifania’ del sentimento, ma in senso negativo”, ovvero, “nella seconda *Critica* diviene l’individuale sentito da cui autonomizzarsi, per salvaguardare l’universalità dell’imperativo categorico”³⁶.

Il tentativo di smarcare l’universale pratico kantiano da questa resa d’insieme soltanto negativa rispetto al suo rapporto con l’aspetto fenomenico dell’uomo (in quanto sede di inclinazioni, passioni e desideri) è un altro dei cardini delle interpretazioni degli autori della *Kant-Renaissance*, che analizzano la questione nei termini dell’identità personale attraverso una rimodulazione del rapporto fra “natura” e legge.

La proposta di M. C. Korsgaard, ad esempio, sebbene autori come Darwall, Gibbard e Railton l’abbiano collocata sulla linea della discontinuità nel rapporto fra natura ed etica³⁷, analizza le modalità attraverso cui un “fatto” come quello espresso dalla proposizione “l’uomo è un animale normativo”, sulle cui basi l’autrice rintraccia le fonti della normatività e della possibilità del “*reflexive endorsment*”, riassetta l’equilibrio fra alcuni aspetti che potremmo definire appartenenti alla prima natura (in cui sono quindi presi in consi-

³⁴ *Ibidem*, p. 87.

³⁵ *Lezioni di etica*, trad. it. a cura di A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 270.

³⁶ V. Bochicchio, *Il laboratorio dell’anima. Immagini del corpo nella filosofia di Immanuel Kant*, cit., p. 134.

³⁷ S. Darwall, A. Gibbard, P. Railton, *Moral Discourse and Practice*, Oxford University Press, New York 1997.

derazione i bisogni, i desideri, le ambizioni e le inclinazioni dell'uomo – che innegabilmente si intrecciano con la dimensione corporale) e la seconda natura (l'identità personale) quella che si “costruisce” attraverso il confronto riflessivo con la legge morale. In che modo, cioè, la “natura” normativa³⁸ dell'uomo traccia i confini della dimensione di un “fatto” normativamente rilevante? Di che fatto – e conseguentemente – di che natura si sta parlando?

La prospettiva di Korsgaard appare interessante anche se considerata in parallelo con quella di O. O'Neill. L'obiettivo di una impostazione kantianamente ispirata come quella di O'Neill è di rintracciare un principio che veicoli la definizione e la determinazione di “azioni orientate ad uno scopo” che ciascun individuo presenta in maniera diversificata, ma che necessitano del confronto con un universale che ne garantisca il riconoscimento agli occhi di tutti.

Nella ricerca dei principi morali, sia Korsgaard che O'Neill ravvisano una intrinseca pervasività normativa che sorpassa una suddivisione teorica in cui è contrapposta la prospettiva dei doveri – di cui si enfatizza solo l'aspetto proibitivo e spersonalizzante – a quella delle virtù, delle passioni e delle “affezioni” – ovvero “l'aspetto più attraente della vita etica”³⁹. La normatività si colloca all'interno (*within*) e non oltre (*beyond*) tutte le porzioni dell'attività umana. In questo senso, O'Neill e Korsgaard optano per una metodologia di ricerca che sappia legittimare un discorso normativo *dall'interno*, per così dire, della *agent's perspective*, dalla cui analisi emerge un'immagine della natura umana in cui è assegnato un posto al portato *naturale* dell'uomo anche nella creazione di un'identità personale e nella determinazione di azioni universalmente riconoscibili.

4. *Kant e la neuroetica: una coppia possibile, ma imprevista*

³⁸ M. C. Korsgaard, *Self Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford University Press, New York 2009, cfr. cap. 6.

³⁹ O. O'Neill, *Introduction* to M. C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. xi.

“L’uomo”, afferma Kant nella *Metafisica dei costumi*, “è un essere etico”⁴⁰. Questa espressione chiama in causa il dibattito tra libertari, compatibilisti e scettici riguardo la nozione di libertà.

Questo è vero soprattutto perché in Kant, molto più evidentemente che in altri autori, l’espressione “essere etico” appare un ossimoro. E ciò per la ragione che tale espressione pone l’uno a fianco all’altro – anche se in maniera sintetica – gli elementi della doppia cittadinanza che Kant attribuisce all’uomo: fenomenica da una parte, esemplificata dal sostantivo “essere”, dal quale possiamo dedurre il tipo di determinazione causale naturale e, dall’altra parte, la cittadinanza noumenica esemplificata a sua volta dall’aggettivo “etico”, per il quale invece è presupposta la nozione di causazione libera e dalla quale deduciamo l’incompatibilismo kantiano.

Il determinismo assunto per l’aspetto naturale e biologico dell’uomo, del quale egli si limita a “subire” la causazione, sembrerebbe in netta opposizione con il necessario impiego di una posizione indeterministica atta a poter ammettere il tipo speciale di causazione da parte della libertà. Eppure Kant sembra confondere le acque: lo stesso essere naturale e determinato “naturalisticamente” è anche eticamente libero e in completa autonomia.

Come notano H. E. Allison e A. Wood, potremmo intendere quello di Kant come il macroscopico tentativo di coniugare il compatibilismo e l’incompatibilismo⁴¹.

⁴⁰ *Metafisica dei costumi*, trad.it. a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, p. 444.

⁴¹ H. E. Allison, *Kant’s theory of freedom*, Cambridge University Press, cit., p. 28 e p. 249: “il progetto kantiano non richiede solamente la riconciliazione dell’azione libera con il determinismo causale [...] quanto piuttosto la riconciliazione di tale determinismo con una concezione incompatibilista della libertà”; A. Wood, *Kant’s Compatibilism*, in A. Wood (a cura di), *Self and nature in Kant’s Philosophy*, Cornell University Press, London 1984, p. 74: “Quando consideriamo il punto di vista di Kant preso nel suo insieme, ciò che ne emerge è che Kant vuole mostrare non solo la compatibilità di libertà e determinismo, ma anche la compatibilità di compatibilismo e incompatibilismo”.

Allison, noto, fra l’altro, per la sua “Incorporation Thesis”, nel testo menzionato propone un’interpretazione “compatibilista” della teoria kantiana a partire dalla “di spontaneità di intelletto e ragione nella loro funzione epistemica” (p. 36). L’autore pone in luce come in un passo della *Ragion pura* che afferma che “il carattere empirico deve essere scoperto esso stesso tramite le apparenze che sono i suoi effetti e dalla regola a cui l’esperienza mostra

che essi si conformano” sia in realtà già chiamata in causa la nozione di massima. A poter essere osservato è, per l'appunto, il carattere empirico dell'azione in tanto in quanto si colloca nella catena di causa-effetto propria del mondo sensibile: ogni effetto deve essere preceduto da una causa. Il carattere empirico di un'azione è rappresentato dal comportamento, il quale a sua volta possiede un antecedente causale empirico nella massima sulla cui base l'agente ha deciso di determinare la propria azione. Il carattere empirico della ragione si manifesta, quindi, innanzitutto nella disposizione “di agire sulla base di certe massime, nel perseguire certi scopi, e nel selezionare certi mezzi”. Sembrerebbe, osserva Allison, che il fatto che le azioni siano predibili si fondi sulla ricorrenza di leggi causali della psicologia (cfr., a proposito della concezione kantiana della psicologia, oltre al già citato saggio di Wood, T. Irwin, *Morality and Personality: Kant and Green*, in A. Wood (ed.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*, cit., p. 39. Irwin definisce questo possibile esito interpretativo come conseguenza del fatto che Kant sarebbe caduto vittima di un incompatibilismo derivante dal suo edonismo psicologico). Un determinismo psicologico può essere ammesso nella sua irremissibilità se si considera che la seconda analogia prevede solo che ad ogni causa corrisponda un effetto e non che a effetti empirici – empiricamente osservabili e predibili – debba corrispondere una causa altrettanto empirica: “dovrebbe essere osservato che questa concezione del carattere empirico è in grado di fornire le basi per una ricca e potenzialmente intrigante forma di compatibilismo” che lascia spazio ad una “versione “naturalizzata” della causalità della ragione” (p. 34). L'autore sostiene che il motivo per cui Kant non sarebbe soddisfatto del suo del “suo compatibilismo” e reputi invece necessario ricorrere alla trattazione del carattere intelligibile della ragione si fonda su un'analogia. Nel trattare l'appercezione Kant ha posto in luce la capacità di intelletto e ragione di interagire con il materiale passivamente recepito dalla sensibilità mediante una “spontaneità epistemica” attraverso la quale intelletto e ragione si creano l'unificazione dei dati empirici rispettivamente in concetti e idee. Questa unificazione si connota a partire non solo dal fatto che i sensi forniscono il materiale per la conoscenza, ma dal fatto che l'intelletto e la ragione esplicano un'attività di giudizio, nel senso che questo lavoro è un lavoro autocosciente del soggetto. La coscienza di compiere un lavoro epistemico non proviene dal materiale sensibile, ma fa capo, semplicemente, alla “spontaneità dell'intelletto” (cfr. pp. 35-40). Quest'azione spontanea è il lavoro proprio della ragione che crea un ordine, “in accordo a idee”, ovvero genera un set di norme, un “come se” di spiegazione (la presupposizione di uno scopo) nei cui termini l'indagine scientifica deve procedere. Questo aspetto inespugnabile della ragione umana è il motivo per cui Kant ritiene di dover introdurre la nozione di noumeno e di causa intelligibile (a proposito della teleologia in quanto base della conoscenza e dell'agire cfr. anche, F. Duque, *Teleologie und Leiblichkeit beim späten Kant*, *Kant-Studien*, 75, 4, 1984). Il corrispettivo “pratico” dei dati sensibili che, per essere oggetti di conoscenza, oltre ad essere recepiti, devono in qualche modo venir sussunti dal lavoro della ragione

L'affermazione dell'essere etico apre la sezione interna alla *Tugendlehre* intitolata *Concetti estetici preliminari* al sentimento etico.

Kant sta cioè affermando che il sentimento morale, come la coscienza, non è qualcosa che si possa acquisire, è una sorta di *Sittliche Lebenskraft* nei confronti della quale non si tratta di stabilire se l'uomo posseda o meno un dovere. Quella del sentimento morale è una nozione da cui Kant non smette di prendere le distanze laddove si tratta di stabilire il fondamento razionale che garantisca l'autonomia della ragion pratica, ma rappresenta, ciononostante “un sentimento che, pur non avendo alcuna parentela col *moral sense* degli empiristi, rivela tuttavia una insospettata ricaduta fisiologica e corporale”⁴².

Questo sentimento che l'uomo possiede a prescindere dall'utilizzo che ne farà, indipendentemente dal fatto che agirà in maniera autonoma o meno, acquista il sapore di una predisposizione quasi biologica. Sebbene Kant non potesse sapere nulla delle neuroscienze, questa *Sittliche Lebenskraft* ricorda ciò che Laura Boella ha definito, nel suo studio omonimo, la “morale prima della morale”, un orizzonte cioè entro cui sempre più le tecniche della *neuroimaging* cercano di creare i contorni netti di una sorta di preliminare etico cerebrialmente “radicato”, ovvero un'indagine in cui “i dati sperimentali [...] ci mettono di fronte a una componente neurobiologica del comportamento morale automatico e involontario, a quello che si potrebbe chiamare un *funzionamen-*

(i concetti senza le intuizioni sono vuoti e le intuizioni senza i concetti sono cieche), sono le inclinazioni sensibili che, per divenire oggetti del volere, devono essere “incorporate in una massima”, ovvero essere sussunte da una legge che è il risultato di un lavoro “spontaneo” della ragione. Il soggetto è dunque sotto il titolo del determinismo naturale quando si osservano le sue azioni da un punto di vista empirico come l'effetto di stati antecedenti l'azione stessa; ma l'appartenenza di questo effetto ad un ordine naturale (le azioni si manifestano necessariamente secondo l'ordine temporale) non esclude la causazione spontanea da parte della libertà. In questo senso Kant si mostra paradossalmente molto più compatibilista e vicino alle prospettive meccanicistiche di Spinoza e Leibniz di quanto non lasci supporre il tipo di compatibilismo che non è disposto ad ammettere – ovvero quello secondo cui dal determinismo della natura si possa trarre l'apriorità del motivo morale –, ma che si presta ad essere “ridimensionato” laddove si considera la questione della doppia appartenenza dell'uomo nell'impiego di una stessa facoltà.

⁴² V. Bochicchio, *Il laboratorio dell'anima. Immagini del corpo nella filosofia di Immanuel Kant*, Il Melangolo, Genova 2006, p. 135.

to premorale o reazione morale spontanea”⁴³. È noto che Kant intende per spontaneità quella capacità di dare inizio ad una nuova catena di cause ed effetti che è ben diversa dalla spontaneità così come è intesa dal senso comune in quanto immediatezza di un “sentire” che, in apparenza, non necessita della mediazione razionale. La spontaneità kantiana, invece, rappresenta l’inizio di quel processo per il quale la ragion pura diventa per se stessa pratica e procede in quella distinzione fra il motivo morale – per il quale vale tutta l’importanza dell’autodeterminazione – e la determinazione che si configura a partire dall’immediatezza del sentimento, scissione che è costata a Kant l’antipatia dei suoi contemporanei e che tutt’oggi suscita diffidenza in chi si misura con le problematiche relative alla formazione dell’identità personale, in tanto in quanto si ha l’impressione che tutta l’esperienza morale debba procedere a discapito di quell’accezione di spontaneità tanto cara al senso comune e che entra innegabilmente a far parte delle nostre considerazioni morali⁴⁴.

Ciononostante, è lo stesso Kant a parlarci di predisposizioni al bene (particolarmente schematizzate nel *Die Religion*) e di preliminari estetici al sentimento morale (nella *Metafisica dei costumi*). Basandoci sulla *Fondazione della Metafisica dei costumi* si è più propensi, ad esempio, a considerare un dovere come quello di beneficenza qualcosa per cui l’uomo debba alienare la propria inclinazione *spontanea e patologica* verso il prossimo per poter sperare di compiere un’azione che posseda un valore morale. Il noto esempio dell’uomo che, per un caso della vita, si trova nella fredda neutralità di compiere un atto di beneficenza senza coinvolgimento emotivo e senza l’influsso dell’inclinazione è emblematico di questa scissione attraverso cui si è sempre letta la teoria della determinazione morale kantiana⁴⁵. Eppure, altro è il contesto di un’opera di fondazione attraverso cui Kant, dovendo creare i contorni della nozione di autonomia, si trova a dover enfatizzare virtuali situazioni limite al fine di far

⁴³ L. Boella, *Neuroetica. La morale prima della morale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, p. 43.

⁴⁴ Per una bibliografia ed un approfondito resoconto del dibattito fra le teorie morali che si confrontano in questo ambito problematico cfr., D.O. Brink, *Il realismo morale e i fondamenti dell’etica*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

⁴⁵ *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. cit, pp. 125-127.

emergere una distinzione fondamentale per l'autodeterminazione morale (il motivo morale contro quello meramente empirico); altro è il contesto della piena forma della moralità kantiana qual è quello della *Metafisica dei costumi*, in cui, stabilito il fondamento della legge morale, si crea lo spazio per la considerazione di aspetti più materialmente connotati, nonché controversi, dell'esperienza morale. È proprio per questo che è in questa opera – e non prima – che Kant può dedicare un'intera sezione alla trattazione di quei preliminari che *predispongono* l'uomo alla morale quasi fossero determinazioni biologiche e che non sono forse molto lontane da quelle che le tecniche dell'*imaging* tentano di “mappare” nelle forme sperimentali dei dilemmi etici. Questo tipo di studi rispecchia l'interesse che la neuroetica riserva alle predisposizioni morali nei termini di un *moral sense*, le cui origini riguardano lo stesso Kant. Come abbiamo già menzionato, per Kant c'è una *Sittliche Lebenskraft* che si colloca fra i preliminari etici. Oltre a questa “forza vitale etica” ci sono il rispetto per la legge morale, la coscienza – che ciascuno possiede senza che sia qualcosa che possa essere acquisita – e l'amore per gli esseri umani. Quest'ultimo, sebbene Kant ne distingua uno pratico da uno patologico, non sembra così alieno da quella mappatura in cui oggi la neuroetica osserva l'emergere di un coinvolgimento emozionale verso il prossimo che impedisce l'azione, ad esempio, del rendersi artefici diretti della sofferenza di un proprio simile. La stonatura che di primo acchito si intuisce nell'analogare un simile contesto a quello pratico kantiano si colloca nel fatto che ciò a cui Kant sembra attribuire un reale valore morale deve recidere di netto le sue radici nell'inclinazione sensibile. Questa prospettiva in terza persona è sicuramente ineliminabile dalla morale kantiana. Eppure, persino il caso dell'uomo che compie beneficenza per il motivo del dovere non estromette la compartecipazione di un sentimento patologico che non può divenire oggetto di un dovere e che si presenta *spontaneamente* in un senso molto più vicino a quel *moral sense* che si cerca di configurare in chiave di predisposizione di quanto non si riesca ad inferire dalla morale kantiana. Come osserva A. Wood, il fatto che il sentimento d'amore verso gli uomini non possa essere imposto come dovere e non possa configurare il kantiano valore morale dell'autonomia non implica “un'irrilevanza nella motivazione morale”, “al contrario, è proprio perché questo amore patologico è *presupposto* dalla moralità in tale misura che se non avessimo suscettibilità nei confronti di tali sentimenti, non potremmo nem-

meno essere agenti morali. L'amore degli esseri umani deve essere amore *patologico*, e non amore pratico"⁴⁶. Data la predisposizione per Kant è dunque data la possibilità della ragion pura di divenire per se stessa pratica, ovvero di elevarsi attraverso quel potere che le consente di determinarsi a prescindere da qualsivoglia impulso sensibile, come a dire che, nonostante la determinazione naturale (cerebrale se volessimo utilizzare il registro della neuroetica), abbiamo il potere di "perfezionare" quella predisposizione "agendola", in qualche modo, nel contesto complesso e problematico dell'umana esperienza morale, nella quale, come vedremo, secondo Kant l'uomo è protagonista tanto nei termini di soggetto fisico – anche in quanto portatore di predisposizioni cerebrali e, ancora prima, di bisogni e inclinazioni legate al possesso di un corpo –; quanto in quelli di soggetto razionale.

Anche la neuroetica, in fondo, resta avvertita del fatto che, sebbene il *sensu morale* possa essere in qualche modo collocato – visualizzato –, resta un intreccio complesso di "processi automatici e spontanei [...] e lo spazio dell'etica corrispondente al come vivere", intendendo con ciò che "è solo l'esercizio del senso morale a dirci in che modo" la scienza "entri nell'esperienza delle persone"⁴⁷. È molto probabile, quindi, che per quanto le neuroscienze possano raggiungere l'affidabilità dei dati esse abbiano cionondimeno bisogno di una teoria normativa di riferimento, poiché i fondamenti della morale non si esauriscono nella loro modulazione biologica. In questo senso, la ragion pratica kantiana, nonostante presenti attriti innegabili che se non giustificano fino in fondo quanto meno spiegano la tendenza delle interpretazioni "tradizionali", può essere considerata portatrice di una sensibilità e di una concezione della morale che non sembra molto lontana dal punto d'arrivo della scienza odierna e dunque rappresentare l'esempio di come la neuroetica e la filosofia siano due territori di confine la cui comunicazione è tanto possibile quanto auspicata⁴⁸.

⁴⁶ A. Wood, *The final form of Kant's Practical Philosophy*, cit., p. 52.

⁴⁷ L. Boella, *Neuroetica. La morale prima della morale*, cit., pp. 47-49.

⁴⁸ *Ibidem*, cfr. pp. 12-16.

Se si esclude infatti il materialismo estremo che, alla Wilson, cerca una “*consilience*”⁴⁹ assoluta convergente nel campo della scienza di tutte le discipline, potrebbe ancora sussistere una modalità differente di concepire il connubio fra la “natura” e l’etica, senza dover necessariamente disporre della bilateralità di due alternative che prevedono o una naturalizzazione radicale della morale o, viceversa, un’esclusione altrettanto netta della più generale *Geistwissenschaft* dalla *Naturwissenschaft*: quest’ultima alternativa, in particolare, non è né auspicabile, né tanto meno utile. Oppure, ancora, senza dover considerare, con Mackie, la morale e i suoi valori come “entità, qualità o relazioni di un tipo molto strano, completamente differente da qualsiasi cosa dell’universo”⁵⁰. La sfida che le neuroscienze intendono affrontare potrebbe invece essere un ausilio prezioso per la messa in evidenza della complessità dell’esperienza etica e della fluidità dei suoi confini che, intersecandosi con una poliedricità di territori, richiede di essere presa in considerazione attraverso la messa in conto di espansioni metodologiche che non mirino alla rigidità né alla chiusura in se stesse. La prospettiva kantiana potrebbe essere reinterpretata e riaggiornata proprio con questo spirito di apertura, senza dover optare per la soluzione secondo cui “i fatti e le proprietà morali non si lasciano inquadrare entro una concezione del mondo materialistica e quindi devono essere stranamente *sui generis*”⁵¹.

Il lavoro e le indagini della *Kant-Renaissance* si muovono invece proprio in direzione dell’apertura, sebbene le interpretazioni dei vari autori enfatizzino aspetti diversi della morale kantiana e si mostrino più o meno disposte a forme di “naturalismo”.

Ciò che in generale viene posto in risalto è il fatto che la ragion pratica kantiana – che implica al suo fondo una forte concezione antropologica – rap-

⁴⁹ E. O. Wilson, *Armonia meravigliosa. Dalla biologia alla religione, la nuova unità della conoscenza*, Mondadori, Milano 1999.

⁵⁰ J. L. Mackie, *Inventing right and wrong*, trad. it. a cura di B. De Mori, *Etica: inventare il giusto e l’ingiusto*, Giappichelli, Torino 2011, pp. 43-44.

⁵¹ D. O. Brink, *Il realismo morale e i fondamenti dell’etica*, cit., p. 203.

presenta il tentativo di rispondere alla più generale domanda “Che cos’è l’uomo?” attraverso “un’espansione della morale verso l’empirico”⁵².

È in questo contesto che il ruolo del corpo gioca un compito cruciale: da oggetto fra gli oggetti a condizione necessaria per il concretizzarsi della libertà. Condizione, abbiamo detto, necessaria ma non sufficiente, proprio ed innanzitutto perché l’uomo è la complessa relazione di natura e cultura, biologia e intenzionalità cosciente che si declina *anche* attraverso una imprevedibilità che gli conferisce il posto più alto sulla scala degli esseri viventi. Kant non avrebbe evidentemente potuto articolare il suo discorso tenendo in considerazione aspetti della natura umana quali quelli posti in evidenza dalla neuroetica. E tuttavia, la posta in gioco sembra la stessa: la comprensione della natura umana nel suo complesso e, soprattutto, ciò che risulta forse meno ovvio, il fatto che la morale kantiana, alla luce delle neuroscienze, non sembri optare per una discontinuità assoluta fra natura ed etica. Ci sono invece apparenti “crepacci” che consentono di muovere verso la linea della continuità.

L’utilità e l’interesse di aggiornare e testare la validità di un approccio come quello kantiano deriva anche da un ordine di ragioni di cui si può esprimere il nocciolo duro partendo proprio dalle stesse parole di Kant nello scritto sulla *Religione* e in particolare nel saggio sul male radicale. Quando esplicitamente viene posta la domanda: l’uomo è buono o cattivo per natura? Kant risponde affermando che è forse probabile che egli non sia né buono né cattivo, ma che, pur nell’impossibilità di stabilire a priori la bontà o la cattiveria del suo cuore – delle predisposizioni del suo cervello diremmo oggi – resta quell’essere che esprime la concretezza di un fatto che semplicemente si trova in dotazione, quale il suo sentimento morale e la sua coscienza, decidendo se porlo al servizio della propria libertà o della determinazione immediata dei propri impulsi⁵³. L’insondabilità del suo cuore e della purezza delle sue intenzioni, la fatica della virtù che è percorso che ricomincia anche sempre daccapo, “la libertà per”, restano un labirinto che ancora oggi siamo lontani dal po-

⁵² Cfr. B. Aune, *Kant’s theory of Morals*, Princeton Press, Princeton 1979, pp.112-113; A. Wood, *The final form of Kant’s Practical Philosophy*, in M. Timmons (a cura di), *Essays on Kant’s Moral Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2000, pp. 1-68.

⁵³ *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. cit., pp. 36-38.

ter esplorare con la ferrea certezza di un'equazione matematica: "l'idea che sia possibile sviluppare un "cerebroscopio" [...] è confutata dalla complessità, dalla degenerazione e dall'unicità del percorso causale di ogni cervello [...]. Il cervello selettivo stesso mostra gli effetti della contingenza e dell'irreversibilità storica e l'azione di processi non lineari. Le reti straordinariamente complesse e degenerate di cui è composto sono incarnate in modo che varia da individuo a individuo"⁵⁴. E la filosofia pratica kantiana sembra proprio l'espressione di questa natura paradossale dell'uomo che, nonostante le sue implicazioni biologiche, nella filigrana ultima della sua figura costituisce un insieme imprevedibile e complesso di caratteristiche che configurano un'unicità esperienziale pur nella similitudine biologico-corporea della sua natura: è la messa in evidenza della problematicità dell'esperienza in prima persona in rapporto alla categoricità della terza. Ma la filosofia kantiana, come abbiamo tentato di porre in luce, non opta per un *aut aut*.

5. Conclusione: quale natura?

Abbiamo tentato di porre in luce alcune versioni del tema della corporeità nella morale kantiana o come potenzialmente emergenti (come nel caso di una possibile comunanza di "spirito" con la neuroetica), o attraverso la messa in evidenza di alcuni passaggi cruciali della morale kantiana o, ancora, attraverso la reinterpretazione della nozione di personalità con la conseguente importanza dell'identità personale. In tutti i casi, abbiamo cercato di mostrare come la nozione di "natura" nella ragion pratica kantiana rappresenti un riferimento tutt'altro che marginale. Il semplice utilizzo di tale concetto nella sua forma generica, però, non rappresenta necessariamente un indicatore teoretico di appartenenza netta. Se si rivolge l'attenzione all'attuale dibattito sul naturalismo⁵⁵, infatti, si comprende subito che è complicato stabilire criteri di col-

⁵⁴ G. M. Edelman, *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, pp. 61-62; p. 80.

⁵⁵ Per un resoconto aggiornato sulle diverse varianti del naturalismo cfr., M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2009; S. Cremaschi, *L'etica del Novecento. Dopo Nietzsche*, Carocci, Roma 2006, cfr. soprattutto cap. 1 e cap. 4.

locazione concettuale. Quali siano i parametri che creano le condizioni affinché una teoria o un gruppo di teorie possano definirsi naturalistiche non è qualcosa che si può decidere attraverso lo stabilimento di confini troppo netti. Poiché il quadro del naturalismo è combinato in maniera talmente variegata da non poter concedere l'unilateralità concettuale al termine natura, a meno che non si voglia arrivare a pensare che il naturalismo rappresenti niente di più di un titolo di cui si fa un uso meramente strumentale, bisognerebbe conferire al termine natura un ruolo meno "ambiguo" nel tentativo di articolare meglio l'indagine su cosa la morale sia e, soprattutto, quale sia la relazione che intercorre tra essa e l'uomo che ne vive i concetti. Possiamo cioè accontentarci di dover definire i termini morali come qualcosa di metafisicamente "strano" e senza un reale legame con ciò che realmente è? Oppure, al contrario, considerare l'agire morale semplicemente come qualcosa di riducibile alla materialità dei fatti biologici e cerebrali come se i geni che ci determinano a possedere un colore degli occhi piuttosto che un altro potessero determinare anche le nostre scelte e i nostri valori in maniera irreversibile? Pur assumendo il condizionamento biologico e genetico nei confronti di tutti gli ambiti della nostra esistenza, sussiste un'eccedenza dimensionale che merita di essere connotata e indagata sia considerando il fatto inaggirabile di essere "come macchine geniche ed educati come macchine memiche [...]", sia la consapevolezza che, nonostante l'innegabile condizionamento impostoci dalla nostra natura biologica, possediamo anche altro, ossia, per dirla con l'enfasi semantica utilizzata da Dawkins, "abbiamo il potere di rivoltarci contro i nostri creatori"⁵⁶.

La moralità dell'uomo, nei suoi concetti e nelle sue applicazioni, è qualcosa che sopravanza l'aspetto solo biologico della vita, ma nello stesso tempo intrattiene con esso un legame ineliminabile che, specie considerando il progresso scientifico, non è possibile ignorare.

La filosofia kantiana, a dispetto della macroscopica immagine formalistica con la quale è stata ritratta, potrebbe rappresentare un esempio di questo tentativo di assegnare un posto alle sfaccettature di tale natura. Lo sforzo di un'indagine in questo senso potrebbe orientarsi alla comprensione del fatto

⁵⁶ R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, London 1976, *Il gene egoista*, trad. it. a cura di A. Oliverio, Zanichelli, Bologna 1982, p. 172.

che la libertà non costituisce un *aut aut* fra la massima e la legge, fra la prima e la terza persona. Attingere all'universale cioè non consiste nello scartare o demonizzare la sensibilità e tutto il peso del corpo. La libertà stessa è tale in tanto in quanto si alimenta ed è costituita di questa convivenza problematica. Nella prospettiva kantiana, l'agire morale e i suoi principi interagiscono con la natura umana, proprio perché quest'ultima non può lasciarsi imbrigliare né dall'universalità della sola modulazione biologica, né, come alternativa al rifiuto di questo riduzionismo, da una impostazione meramente soggettivistica o costituita dalla sola cifra distintiva di un'essenzialità che appartiene all'uomo e all'uomo soltanto e che, in quanto connessa problematicamente alla sua costituzione biologica, resterebbe una filigrana ultima inspiegabile e inaccessibile. È la morale kantiana, se riproblematizzata, potenzialmente idonea a veicolare un universale che rappresenti l'incontro della natura "biologica" dell'uomo con la dimensione "sopravveniente" quella natura, ma che con essa intrattiene un intimo legame che vale come criterio di riferimento – e limite? – per la definizione di una *natura* umana complessivamente considerata? È ovvio che testare questa possibilità deve passare per tutte le cautele che il caso in questione richiede: l'appiattimento della morale kantiana sul suo solo aspetto rigidamente categorico e spersonalizzante non è un'operazione senza fondamento. Kant resta il filosofo dell'Illuminismo e dell'"uscita dell'uomo dallo stato di minorità". Questo significa dover tenere sempre presente il monito che la ragion pratica kantiana rappresenta una lama a doppio taglio, ma che, ciononostante, se si rivolge l'attenzione agli aspetti più controversi della morale kantiana si possono rintracciare situazioni di intersezione forte fra natura ed etica che ci impediscono di chiosare la filosofia di Kant definendola solo come la semplice opposizione di questi due termini. L'aspetto naturale dell'uomo prende in questo modo parte a pieno titolo alla stessa esperienza morale, in quanto espressione di una libertà pratica necessariamente incarnata: "il collegamento universale di tutte le apparenze nel contesto della natura è una legge irremissibile", ma che tuttavia convive col tipo di causalità propria della libertà.

Possiamo immaginare uno spazio senza oggetti, ma non un oggetto senza spazio. Allo stesso modo, possiamo immaginare una libertà trascendentale in quanto idea della ragione, ma non una libertà pratica senza corpo.