

La natura dell'uomo

Neuroscienze e filosofia a confronto

a cura di

Piergiorgio Grassi e Andrea Aguti

ESTRATTO

W&P

MASSIMO MARASSI

La differenza essenziale dell'uomo rispetto ai suoi vecchi compagni: Moscati e Kant

Prima che Kant definisse in termini molto netti con la *Critica della ragion pura* quale fosse la sua opinione in merito all'esistenza dell'anima e ai rapporti dell'anima con il corpo, prima che simili problemi – tradizionalmente considerati metafisici –, una volta inseriti nella dialettica trascendentale mostrassero tutti i limiti della loro elaborazione e fossero smascherati come conoscenze illusorie, la domanda riguardante la costituzione essenziale dell'uomo occupava già gli ambiti molto estesi e ineludibili della filosofia della natura e dell'antropologia filosofica. L'attenzione di Kant per questi domini del sapere – lo testimoniano i suoi numerosi semestri di lezioni e molte sue opere dagli anni '50 fino all'*Antropologia pragmatica* e all'*Opus postumum* – rimane immutata prima del periodo critico e pure successivamente, come se la dialettica trascendentale avesse abbattuto le pretese della metafisica, ma avesse anche lasciato inalterate e anzi rafforzate le discussioni in merito alla filosofia della natura e all'antropologia, ambito presupposto da tutte le domande fondamentali della filosofia.

La recensione dell'opera di Moscati¹, il primo scritto pubblica-

¹ *Recension von Moscatis Schrift: Von dem köpftlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen. Eine akademische Rede, gehalten auf dem anatomischen Theater zu Pavia, von D. Peter Moscati, Prof. der Anat. Aus dem Italienischen übersetzt, von Johann Beckmann, Prof. in Göttingen.* in «Königsbergischen gelehrten und politischen Zeitungen» 67, 23 agosto 1771, anonimo; ora in KGS II, 421-425; *Della essenziale differenza corporata fra la struttura di animali e uomini.* Prolozione accademica tenuta nel teatro anatomico di Pavia dal Dr. Pietro Moscati, Prof. di anatomia, tradotto dall'italiano da Johann Beckmann, Prof. in Göttingen; trad. it. di P. Mangano, in *Ragione e ipococondria*, Edizioni 10/17, Salerno 1989 e successivamente F. Connelly, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 3-5. Altri riferimenti in KGS VII, 322; XV, 555, 604, 779, 782, 885; XXV, 246, 676, 1415.

Pietro Moscati (1739-1824), medico, a partire dal 1763 fu professore di varie specialità all'Università di Pavia. Poco fortunato durante l'occupazione austriaca della Lombardia, fu colmato di onori al ritorno dei francesi e nominato conte, senatore del Regno, Direttore generale dell'istruzione. L'orazione non valorizza soltanto la

to dopo la *Dissertazione* del 1770, è un esempio paradigmatico dello stile kantiano di collocare, elaborare e risolvere un problema, individuando le sfumature e scegliendo con cura la modalità di discussione. Nel testo di Moscati e nella recensione di Kant, il problema è innanzitutto di carattere storico e su questo piano la discussione resta vincolata. I due interlocutori si chiedono quale sia il ruolo dello spirito nella formazione del corpo umano, che cosa determini la struttura degli arti e l'andatura eretta; inoltre modulano l'elaborazione delle domande a prescindere dal dibattito metafisico proponendo considerazioni, così Moscati, esclusivamente da «fisico Anatomico»². Questa scelta di campo e riduzione dell'ambito di validità delle affermazioni scientifiche doveva no essere piaciute molto a Kant se egli, senza mezze misure, volge l'affermazione di Moscati – secondo cui l'uomo è destinato dalla cultura a essere bipede, benché sia in natura quadrupede – in una sorta di dimostrazione paradossale, per la quale l'uomo è destinato dalla ragione a vivere in società, grazie a un insieme di scelte libere e autonome.

L'uomo appare dunque come un animale in continua tensione

differenza fra postura orizzontale e verticale, ma anticipa le osservazioni sull'andatura e la conformazione del cranio e del cervello, addotte più tardi come elementi caratteristici dell'evoluzione umana.

Il titolo originale del suo scritto è *Delle corporee differenze essenziali che passano fra la struttura de' bruti, e la umana*. Discorso Accademico letto nel Teatro Anatomico della Regia Università di Pavia dal Dott. Pietro Moscati, Regio. Professore d'Anatomia, Chirurgia, ed Arte Ostetrica e Socio dell'Imperiale Accademia de' Fisocratici di Siena. Appresso Giuseppe Galeazzi Regio Stampatore, Milano 1770. Lo scritto di Moscati fu criticato da GIAMBATTISTA VASCO (1733-1796), *Della naturale umana bipede postura*. Lettera critica scritta dall'Autore de' Contadini al Sig. Dottore Don Pietro Moscati, Reg. Prof. D'Anatomia, Chirurgia, ed Arte Ostetrica nella Università di Pavia, e Socio dell'Imperiale Accademia de' Fisocratici in Siena, Milano, Appresso Giuseppe Galeazzi Regio Stampatore, 1770. MOSCATI rispose alle critiche con l'*Appendice al Discorso Accademico delle corporee differenze essenziali che passano fra la struttura de' bruti, e la umana. Aggiunta alla seconda edizione*, Dalle Stampe di Giannmaria Rizzardi, Brescia 1771. In merito cfr. A.O. LOVEJOY, *Kant and Evolution*, in *Forerunners of Darwin 1745-1859*, a cura di G. B. TEMKIN O. - STRAUS W.L. Jr., The Johns Hopkins Press, Baltimore 1959, pp. 173-206; L. BELLONI, *Echi del «Discorso Accademico» di P. Moscati sull'uomo quadrupede - La recensione di Kant*, in «Physis», III (1961), pp. 167-173; R. DIANA, *Sull'andatura eretta dell'uomo. Un dialogo a distanza fra Kant e Moscati*, «Archivio di Storia della Cultura», XI (1998), pp. 133-143; temi poi approfonditi in *La postura dell'uomo fra natura e cultura*, «Archivio di Storia della Cultura», XVIII (2005), pp. 313-318, seguito dalla trascrizione del primo testo di Moscati del 1770 alle pp. 319-345.

² MOSCATI, *Delle corporee differenze essenziali che passano fra la struttura de' bruti, e la umana*, p. 9.

tra la forma corporea corrispondente alla sua natura animale e la sua andatura o postura bipede, che gli è imposta dalla razionalità. Questa tensione, non sempre componibile, della destinazione razionale di una natura animale indica due diverse considerazioni: se da una parte evidenza la perfezione come l'obiettivo a cui l'uomo deve tendere, dall'altra impone la ricerca della causa delle sue miserie. È una lista, quella delle miserie umane, «lunga come l'Iliade», un elenco di malattie determinate dalla posizione verticale assunta dagli organi, che Moscati silea con forbida precisione medica e con elegante dovizia di particolari, e che Kant si diverte a riprendere ed elencare: aneurismi, palpitazioni, costrizioni di petto, idropisie polmonari, ernie, ipocondria, emorroidi, tumefazioni, varici, capogiri, colpi apoplettici, dolori di testa, pazzia, ecc.

Non c'è dubbio che Moscati descriva soltanto dal punto di vista anatomico, senza altri intenti, quali siano gli effetti dell'andatura sulla salute dell'uomo, ma soprattutto studia anche ciò che comporta per l'uomo l'essere destinato dalla ragione a differenziarsi dagli altri animali con la crescita e in generale con il passare del tempo. Non si può ignorare che un simile approccio abbia rappresentato una tappa fondamentale della storia della medicina. Le ricerche di Goethe determinano il clima generale del dibattito settecentesco, seguito in Germania da molti studiosi, che poi definiscono un atteggiamento scientifico che eserciterà i propri effetti anche sugli studi di antropologia.

C'è poi un'altra osservazione che la proposta di Moscati suggerisce: l'antropologia definisce l'uomo come unità di spirito e corpo, due 'termini' in reciproca interazione, tra i quali sussiste un 'commercium' che va indagato storicamente, per la lunga tradizione filosofica che resta presupposta, praticamente, per scoprire mezzi in grado di curare le malattie che li affliggono, e teoricamente, per scoprire quali siano i loro reciproci influssi e scambi.

Questo è il problema antropologico che sorregge il discorso di Moscati e per il quale abilmente Kant accenna a una soluzione indicando nella ragione il 'germe' del successivo sviluppo e compimento della natura umana. La successiva unità dell'uomo, a cui Kant fa riferimento fin negli ultimi scritti, non può basarsi su corpo e spirito intesi soltanto come oggetto della ricerca o dell'esercizio pratico della medicina, come oggetto empirico simile a qualsiasi altro oggetto attestato fenomenicamente. Se il tema settecentesco della continuità fra uomo e animale e la determi-

nazione della natura specifica dell'uomo servono a Moscati per curare le malattie, Kant ne resta orientato per sostenere che il distacco dalla natura è il frutto di una scelta autonoma dell'uomo utilizzato per curare la ragione dalle illusioni, che impediscono di guidare l'uomo nella sua unità verso la propria destinazione finale.

La recensione di Kant individua nel detraglio alcuni elementi del discorso di Moscati, che in sintesi possono essere così elencati:

1. Kant elogia l'analisi anatomica di Moscati riguardante «l'uomo naturale», una ricerca possibile solo all'«acuto classificatore» e non realizzabile dai filosofi. Anche Rousseau infatti aveva rinunciato a esprimersi in merito, – come risulta dal *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* –, aveva contrastato l'ipotesi della struttura originariamente quadrupede dell'uomo di natura, affermando però che in questo campo si potevano fare solo «congetture vaghe, e pressoché immaginarie», a causa dello stato ancora primitivo dell'anatomia comparata.

2. L'uomo è simile agli altri animali e la sua posizione originaria consisterebbe perciò nel reggersi sui quattro arti. Ne deriva che l'andatura verticale è contro natura, prodotto della cultura, e causa con il passare del tempo molte malattie³.

3. Soprattutto il cuore, l'intestino, la circolazione del sangue, la gravidanza sono ciò che è maggiormente interessato dagli effetti negativi della posizione verticale⁴.

4. Gli animali quadrupedi nuotano naturalmente; invece l'uomo

³ «Il Dottor Moscati dimostra che l'andatura eretta dell'uomo sarebbe forzata e contro natura; che l'uomo è certo costruito in modo tale da potersi mantenere e muovere comunque in questa posizione, ma che però, quando fa di tale posizione una necessità e un abitudine costante, ne sorgono disagi e malattie che dimostrano a sufficienza come egli, a causa della ragione e dell'imitazione, sarebbe stato istigato ad allontanarsi dal primo impianto animale», *Recensione*, p. 3.

⁴ «Così ad esempio il cuore, essendo costretto a pendere, allunga i vasi sanguigni ai quali è collegato; prende una posizione sghemba, in quanto si appoggia sul diaframma e con la sua punta slitta verso il lato sinistro; una posizione grazie alla quale l'uomo, e precisamente l'uomo adulto, si distingue da tutti gli animali [...] In questa posizione eretta dell'uomo, l'intestino, spinto dal peso delle viscere, sprofonda verticalmente verso il basso, viene allungato e indebolito e predispone ad una quantità di ermie [...] per tacere che il disagio sofferto dalla circolazione del sangue, il quale deve salire diritto verso l'alto attraverso le vene delle gambe sino al cuore [...] Il danno derivante da questa posizione verticale è assai visibile soprattutto nelle gravidanze, tanto per il feto che per la madre. Il bambino, che in questo modo sta a testa in giù, riceve il sangue in proporzioni assai diseguali», *Recensione*, pp. 3-4.

mo, avendo abbandonato la sua naturale posizione, deve imparare a nuotare⁵.

5. La tesi di Moscati potrà anche apparire 'paradossale', ma attesta che la natura ha dotato l'uomo della posizione in grado di garantirgli la sopravvivenza, e anche della ragione e dei suoi benefici. Perciò l'uomo collocato originariamente nella natura si trova poi destinato alla società e da quadrupede acquisisce la posizione che gli è più adatta, quella bipede⁶.

La recensione mostra quindi chiaramente quale sia l'interesse di Kant e che cosa egli ritenga rilevante dello scritto di Moscati: il fatto che la differenza essenziale dell'uomo rispetto agli altri animali è il risultato della lenta opera esercitata dalla ragione sulla natura. Una simile idea viene mantenuta da Kant anche in seguito, quando nell'*Antropologia pragmatica* (1798) sostiene che l'uomo si distingue dagli altri animali per la propria attitudine tecnica nel lavorare le cose, nel servirsi pragmaticamente degli altri uomini per raggiungere scopi precisi, e nell'agire moralmente con libertà nei confronti di se stesso e degli altri. Per questo apparirà un po' superficiale – o difficile e insieme inutile, come suggerisce Foucault⁷ – la questione dell'andatura bipede, così come era stata posta da Moscati, ma Kant la riprende ed elabora per proporre la tesi già enunciata nella recensione, ossia la peculiarità

⁵ «Si potrebbero ancora aggiungere altre prove che la nostra natura animale sarebbe in realtà quadrupede. Tra tutti gli animali quadrupedi non ce n'è uno che non sappia nuotare quando, per accidente, cada nell'acqua. Solo l'uomo annega, se non ha specificamente imparato a nuotare. La causa è che ha abbandonato l'uso di andare su quattro zampe», *Recensione*, p. 4.

⁶ «Per quanto paradossale possa anche apparire questa tesi del nostro Dottore italiano, essa, nelle mani di un così acuto e filosofico classificatore, acquista pressoché completa certezza. Da essa si vede che la prima preoccupazione della natura sarebbe stata che l'uomo si fosse conservato per se stesso e a modo proprio in quanto animale, e a ciò sarebbe stata rivolta la posizione massimamente adatta alla sua struttura interna, alla posizione del feto e alla conservazione nei pericoli, la quadrupedia, e che però in lui fosse posto anche un germe di ragione grazie al quale, se si sviluppa, egli è destinato alla società; e a causa di quest'ultima egli assume in forma permanente la posizione che ad essa è più adatta, ossia la bipede, ciò per cui egli per un verso s'innalza infinitamente al di sopra degli animali, ma deve poi anche adattarsi agli incomodi che gli vengono dall'aver sollevato il suo capo così orgogliosamente sopra i suoi vecchi camerati», *Recensione*, pp. 4-5. Cfr. anche successivamente l'*Inizio congetturale della storia degli uomini* (1786), in *Scritti di storia, politica e diritto*, pp. 103 ss.

⁷ M. FOUCAULT, *Introduction à l'Anthropologie*, in E. KANT, *Anthropologie à un point de vue pragmatique*, Vrin, Paris 2008, p. 19, in riferimento a *Anthropologia pragmatica*, a cura di G. VIDARI - A. GUERRA, Laterza, Bari 1969², p. 217.

rità dell'esercizio della ragione per cogliere la destinazione dell'uomo all'interno del programma della natura⁸.

Ora Moscati dichiara fin dall'inizio che il suo interesse principale risiede nel voler parlare «dell'uomo fisico, non dello spirituale»⁹ e per farlo vuole indicare quali siano «le reali differenze, che la provida natura ha volute porre fra noi, ed i bruti; e quali quelle, che v'ha potute introdurre l'ereditaria consuetudine antichissima dell'uomo Cittadino, la moliplice degenerazione dallo stato di natura, e quell'indefinito complesso di cagioni o necessarie, o accidentali, ma sempre a noi esteriori, le quali in una lunghissima successione di secoli, ed in un pianeta, che fu a tante vicende soggetto, hanno pur dovuto moltissimo sulla umana specie operare»¹⁰.

È a questo punto che viene indicata l'andatura come la «prima, e più notevole differenza corporea, che passa fra l'uomo, e la massima parte de' bruti, si è quella d'essere egli bipede, mentre essi non sono, che quadrupedi, o quadrumanis». E però per Moscati non può essere questo un tratto essenziale che possa poi servire alla filosofia per introdurre una perfezione dipendente dalla stessa natura o dalla provvidenza, una «differenza da' Filosofi tanto magnificata, che l'hanno perfino fatta cagione, o almeno, come le Scuole dicono, concausa dell'umana presente perfezione»¹¹.

Per scostarsi da simili argomentazioni Moscati osserva anzi che

⁸ *Anthropologia pragmatice*, p. 218. In generale cfr. P. MENZER, *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Reimer, Berlin 1911; E. ADICKES, *Kant als Naturforscher*, W. de Gruyter, Berlin 1924-1925, 2 voll.; H. HEIMSOETH, *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1960; R. BRANDT, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner, Hamburg 2007.

⁹ MOSCATI, *Delle copiose differenze essenziali che passano fra la struttura de' bruti, e la umana*, pp. 9-10. La delimitazione delle intenzioni espositive viene ribadita: «Avanti però d'entrare da vicino nel mio argomento, di due cose debbo pregarvi, cortesi Uditori; la prima, cioè d'astrarre per poco tempo da quanto è nell'uomo d'invisibile, e non corporeo, che non cade sotto la considerazione d'un fisico Anatomico; l'altra poi di non trimpoverare a me quelle osservazioni umilianti forse per l'uomo orgoglio, che potrebbe accadervi di fare nel seguito del discorso, le quali in vece di eccitarvi a sdegno dovrebbero anzi piuttosto erigervi all'ammirazione dell'infinito Essere supremo, che scopo facendo delle sue meraviglie un imperfetto corpo ha saputo far nascere de' prodigi dalla medesima imperfezione, in che appunto consiste, siccome voi vedete, il più sublime carattere, e l'elogio più filosofico della divinità».

¹⁰ *Ibid.*, p. 8.

¹¹ *Ibid.*, p. 10.

«la più efficace confutazione, che far si possa dell'umano materialismo, parrebbe quella, che appoggiata fosse ad una ben ragionata anatomia. Di fatti se l'Anatomico riescisse a dimostrare, che il corpo umano in quanto corpo materiale non è punto superiore a quello de' bruti; s'egli potesse inoltre riescire a trovarvi anche delle imperfezioni più grandi di quelle de' quadrupedi; non sarebbe egli chiaro in conseguenza, che l'uomo dichiarato da tutti i fenomeni della sua vita infinitamente superiore ai bruti, lo è per tutt'altro principio, che per la sua corporea organizzazione? Ed ecco dove conduce la filosofia ben adoprata, e come lo studio della natura ben fatto tende ad illustrare gli insegnamenti delle scienze più rispettabili e sacre»¹².

Conseguentemente e parallelamente, Moscati rivoltava i tratti positivi, riscontrati a favore del suo primato sulle altre creature, nel segno palese di privazioni e negatività altrettanto derivanti dalla natura stessa e quindi prove inutilizzabili da una filosofia critica e da ogni forma di finalismo.

In tal senso a nulla serve la poetica eloquenza di Ovidio o di Cicerone e tanto meno Buffon con «la turba non abbastanza filosofica de' Finalisti a predicare con enfasi, che l'uomo è stato visibilmente fatto bipede per sovrastare a tutti gli altri animali; ch'egli è il più nobile, e caro alla natura fra tutti i viventi, de' quali par esso nato il principe, ed il padrone; ch'essa stessa sarebbe per sé sola trista, solinga, ed ispada, se la ingegnosa arte dell'uomo non s'adoprasse a migliorarla. Ai quali seducenti tratti d'animata imuginosa eloquenza io risponderò interrogando, s'egli è credibile, che quella provida benefattrice natura, la quale tanto si dice amasse l'uomo, lo abbia voluto a preferenza di tutti i bruti a lei men cari, bersaglio miserabile di tanti mali; ch'ella abbia voluto aratamente imprimere nel suo corpo bipede tante, e così frequenti cagioni di dolore, quasi diventat dovesse un privativo attributo della materia umana; e tutto ciò per la semplice metafisica eleganza di sostenerci riti, e pel solo pregio ideale d'averci sollevati alcuni palmi più dal terreno»¹³.

Con questo Moscati non ha alcuna intenzione di sostenere che allora sia necessario abbandonare ogni beneficio, tratto dalla na-

¹² *Ibid.*, p. 9, nota 1.

¹³ *Ibid.*, pp. 32-33.

tura stessa, grazie all'arte e alla cultura, e ancor meno lasciare la città degli uomini per un ipotetico stato di natura per nulla benevolo. Piuttosto, ribadendo di essere soltanto un «fisico Anatomico» in grado di osservare unicamente i tratti esteriori della natura umana, lascia agli «ingegnosi Filosofi», «di sottile metafisico talento a dovizia forniti», di «paragonare tutti i vantaggi della bipede positura verticale»¹⁴.

Seguono allora come segni della «differenza essenziale» la capacità tutta umana di comunicare le idee, l'invenzione di un linguaggio convenzionale, l'assoluto equilibrio tra le attitudini dei sensi¹⁵. Segue infine l'individuazione dei tratti superiori dell'uomo, la struttura del soggetto come identità a cui si riferiscono le sensazioni e la realizzazione dell'io nella società: «Si sa, che i nervi sono in tutt' i viventi il solo conosciuto stromento del piacere, e del dolore, le quali affezioni non si riferiscono in verun animale ad un *io*» e «downque l'uomo è raccolto in popolosa civil società»¹⁶.

Pertanto, sottraendosi a ogni facile critica che pretenderebbe di imputargli una concezione materialistica dell'uomo, Moscati – riferendosi o confutando Buffon, Rousseau, Condillac, Aristotele e molti altri testi di medicina – finisce logicamente per proporre la nota tesi del primato della destinazione razionale della natura umana, e con un tono che Kant riprende poi in positivo: «Se dunque l'umana capacità di riflettere, e ragionare dipende da una singolare attitudine organica del nostro cervello: Se questa proprietà costituisce la massima differenza fra noi, ed i bruti; se ella è così feconda di prodigi; e se per essa ha potuto l'uomo diventare ed arditto fabbricatore di popolose, e colte città, ed indagatore profondo della più recondita natura, e provido dettatore di leggi pe' suoi simili e domator generoso di quanto è nel globo di vivente, converrà dire, che la cagione di tale differenza sia affatto sublime, maravigliosa, e degna di formare il distintivo carattere del più nobile prodotto della creazione. Tale almeno sarebbe la più pronta, ed ovia conseguenza di alcuno di que' preventivi Finalisti, che una meschina, e falsa idea avendo della perfezione, chiaman sublime

cio, che lor piace, ed abbietto ciò, che li disgusta, né mai appresso a modestamente dubitar delle cose invisibili, o a rimanersi in quella nobile, e ragionata perplessità, che alcune poche anime filosofiche distingue dalla volgare infantile turba filosofesca»¹⁷.

A una simile impostazione a nulla valgono di fatto le obiezioni che vengono rivolte dall'ambiente colto del tempo, più propenso a seguire le argomentazioni della filosofia di scuola o i precetti della religione piuttosto che a tener conto dell'osservazione empirica e nello specifico della scienza anatomica. Gli avversari ribattono che «sia stato da Dio fatto l'uomo bipede»¹⁸, che l'uomo si distingue dagli animali per l'uso della parola¹⁹, un elemento peraltro già indicato da Moscati, e che la stessa fonte indicata da Moscati, il *Discorso sopra l'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, attesterebbe l'originale 'bipedismo' umano²⁰.

A tali critiche Moscati replica che il suo unico interesse consiste nel «conoscer l'uomo vivente in vece delle varie parti che lo compongono, d'insegnarle ad abbracciare nello stesso tempo, e sotto il medesimo scopo molti diversi oggetti; ad astrarre dai minuti dettagli de' medesimi ritenendo le sole proprietà caratteristiche e sostanziali; ad unire sotto la stessa classe gli attributi simili; a separare i diversi; in una parola conviene dopo avere dimostrata la sterile arte di dividere insegnar quella più difficile di comporre»²¹. Moscati poteva così concludere a buon diritto il suo discorso accademico con una pubblica esortazione all'esercizio critico del sapere: «Dunque, valorosi giovani, quando il generoso desiderio vi prenda di saper, come, e perché sia l'uomo, fornito altronde di corpo simile a quello de' bruti; tanto da essi diverso, ed a loro per modo così sublime superiore; rivolgetevi a questi Padri sapienti, che ne' profondi Studi dalla fisica osservazione della materia più lontani vagliono tanto; mentr'io finendo il mio ragionare m'accontenterò di suggerirvi per vostro vantaggio succintamente queste sole immediate, e semplicissime conseguenze, cioè: Persuade-

¹⁴ *Ibi*, p. 57.

¹⁸ Vasco, *Della naturale umana bipede positura*, p. 8.

¹⁹ *Ibi*, pp. 35-36.

²⁰ *Ibi*, p. 27; cfr. anche MOSCATI, *Delle corporee differenze essenziali che passano fra la struttura de' bruti, e la umana*, p. 16, nota 7.

²¹ MOSCATI, *Appendice al Discorso Accademico delle corporee differenze essenziali che passano fra la struttura de' bruti, e la umana*. Aggiunta alla seconda edizione, p. 27.

¹⁴ *Ibi*, p. 33.

¹⁵ *Ibi*, p. 40.

¹⁶ *Ibi*, pp. 47, 31.

tevi utilmente di non esser poi così remoti dalla sprezzata natura de' bruti, quanto l'immaginoso orgoglio umano suol suggerire: Portate questa utile umiliazione, usandone sempre con filosofico criterio, nella civile Società: Avanti di giudicare degli attributi della materia, e della varia loro perfezione, pesate bene anche gl'infinitesimi, e consideratene con iscrupolosa diligenza tutt'i lati possibili; se mai dopo un rigido analitico esame non vedete, siccome v'accaderà il più delle volte, ben chiaro, in vece d'abbandonarvi a pericolose ipotesi, o seducenti sistemi, avvezzevi ad una nobile, e ragionata incertezza, ed abitualmente dubitate»²².

Se dunque Kant deride una distinzione uomo-animale basata sulla postura, resta invece favorevolmente impressionato dal resto dei ragionamenti dello scritto accademico. Infatti la proposta del discorso di Moscati, al limite del paradosso e della facezia, viene amplificata in una considerazione dalla portata generale: la natura ha promosso la ragione dell'uomo o la ragione ha configurato una natura adeguata? Kant opta per la seconda ipotesi e ritiene che la ragione configurata dalla natura provvidenziale abbia strutturato la natura dell'uomo. Tutto procede affinché l'uomo sia destinato alla ragione, possa esercitarla nella cultura e l'andatura più adeguata è quella bipede²³. Se l'individuo all'inizio della propria vita procede a quattro gambe, la destinazione del genere umano è invece rivolta alla postura eretta. Moscati afferma il primato della ragione sulla materia e confida in Dio che lo spirito possa rinviare a una fonte più elevata del corpo e non sia assegnato soltanto all'andatura eretta. In definitiva, e qui Kant è restio a riconoscere il suo debito, Moscati non vuole far camminare o riportare l'uomo sulle quattro zampe, ma solo escludere che la caratteristica essenziale dell'uomo sia proprio quella eretta, «siccome essenzialmente non differisce l'uomo che dorme dall'uomo che veglia»²⁴.

La ragione crea la sua adeguata figura corporea, e non viceversa, mentre nella recensione di Kant a Herder è riscontrabile ancora l'alternativa: «L'Autore [Herder] viene alla differenza essenziale della natura dell'uomo. "L'andatura eretta dell'uomo è na-

²² MOSCATI, *Delle corpore differenze essenziali che passano fra la struttura de' bruti, e la umana*, pp. 60-61.

²³ Cfr. anche KGS XXXV, p. 676.

²⁴ MOSCATI, *Appendice al Discorso Accademico delle corpore differenze essenziali che passano fra la struttura de' bruti, e la umana. Aggiunta alla seconda edizione*, p. 7.

turale soltanto per lui, anzi essa è l'organizzazione finalizzata all'intera missione della sua specie e il suo carattere distintivo". Non perché egli era destinato alla ragione, per l'uso delle sue membra in base a essa, gli fu assegnata la posizione eretta, bensì egli ebbe la ragione grazie alla posizione eretta, come effetto naturale di quel medesimo assetto che era necessario semplicemente per farlo camminare eretto. "Fateci considerare con sguardo risoscente, in questa sacra opera d'arte, il beneficio grazie al quale il nostro genere divenne un genere umano; e con ammirazione; poiché vediamo quale nuova organizzazione di forze abbia inizio dalla conformazione eretta dell'uomo, e come solo attraverso di essa l'uomo divenne un uomo"»²⁵. Solo ipotizzando una 'tecnica della natura' si può pervenire al primato della ragione rispetto alla natura materiale; dato che l'uomo è un essere animale dotato di ragione: «Già voler determinare quale organizzazione della testa, all'esterno riguardo alla sua forma e all'interno riguardo al cervello, sarebbe necessariamente connessa con la disposizione all'andatura eretta, e ancor di più, come un'organizzazione semplicemente indirizzata a tale fine conterrebbe il fondamento della facoltà razionale, di cui così l'animale diverrebbe partecipe, sorpassa con evidenza ogni umana ragione, sia che essa preferisca brancolare seguendo il filo conduttore della fisiologia o librarisi in volo seguendo quello della metafisica»²⁶.

Le «pericolose ipotesi» e i «seducenti sistemi» sono certo le tentazioni a cui Kant non ha mai voluto abbandonarsi e anzi, poiché conosceva bene i problemi della filosofia moderna, gli era anche chiaro che la filosofia critica doveva risolvere le polemiche metafisiche relative alla sede dell'anima e all'unione dell'anima e del corpo, tema che l'anatomista Moscati, a suo modo, aveva aggiunto. Si fa presente inoltre, proprio nella recensione a Moscati, una caratteristica che rimarrà immutata in Kant fino negli ultimi scritti, culminanti in una dottrina generale della natura, basata sull'osservazione e sulla ragione come filo conduttore di ogni analisi teorica²⁷.

²⁵ Recensione di J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia per l'umanità* (1785), in *Scritti di storia, politica e diritto*, p. 56.

²⁶ *Ibi*, p. 62; Cfr. anche *Delle diverse razze di uomini* (1777), in *Scritti di storia, politica e diritto*, pp. 7 ss.; cfr. BRANDT, *Die Bestimmung des Menschen*, pp. 154-157.

²⁷ S. MARCUCCI, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Le Monnier, Firenze 1972, p. 255.

La previdenza della natura o la postura eretta, come voleva Herder, favoriscono il sorgere della ragione oppure l'uomo consegue l'andatura eretta perché è un essere razionale? Qui Kant, scegliendo la seconda ipotesi, configura l'uomo alla ragione, pone il logos infinitamente sopra la natura animale perché porta poi all'organizzazione fisica della mano, che è propria solo dell'uomo e predisposta per qualsiasi uso. Kant riprende nella recensione il dualismo di mondo sensibile e intelligibile stabilito nella *Dissertazione* o meglio il metodo specifico «da seguirsi in metafisica per la conoscenza delle cose sensibili e intellettive»²⁸. Oltre alla separazione dei mondi c'è anche l'importante coincidenza che la sfera della ragione esercita la sua forza configuratrice sulla natura sensibile e non il contrario. Si stabilisce poi una infinita differenza tra l'uomo e gli animali irrazionali. Infine si passa all'influsso del mondo intelligibile della libertà sul mondo sensibile della determinazione generale e viene dichiarata vana ogni questione riguardante il luogo occupato nella materia delle sostanze immateriali²⁹.

Il dissenso nei confronti di Moscati e successivamente di Herder raccoglie un insieme di questioni che riprendono i temi classici del preformismo fino al rapporto, discusso da Rousseau, tra natura e cultura, e infine approdando al concetto di destinazione (*Bestimmung*)³⁰, tutti temi ripresi e presenti nei saggi *Delle diverse razze di uomini* (1777) e *Determinazione del concetto di razza umana* (1785), nella *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) e poi nell'*Inizio congetturale della storia degli uomini*

²⁸ Come recita il titolo della sezione quinta della *Dissertazione*.

²⁹ *La forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile* (*Dissertatione del 1770*), a cura di A. LAMACCHIA, Rusconi, Milano 1995, p. 141: «Alcuni propongono ad altri vari problemi intorno ai luoghi delle sostanze immateriali nell'universo corporeo (delle quali tuttavia, per la stessa ragione, non è data alcuna intuizione sensibile, né alcuna rappresentazione sotto una tale forma), intorno alla sede dell'anima e intorno ad altre questioni di tal genere; e poiché qui si mescolano falsamente cose sensibili con cose intellettive, come oggetti quadrati con oggetti rotondi, avviene spesso che coloro che discutono di tali cose somiglino l'uno a chi munge un caprone, e l'altro a chi gli mette sotto un vaglio. La presenza degli esseri immateriali nel mondo corporeo è quanto alla virtualità non quanto al luogo (anche se la si definisca così impropriamente); e lo spazio non contiene le condizioni delle possibili azioni reciproche, se non quelle della materia».

³⁰ Cfr. in merito BRANDT, *Die Bestimmung des Menschen*.

(1786), che proprio qui culminano nell'affermazione del passaggio «dalla tutela della natura allo stato di libertà»³¹.

La recensione di Moscati si colloca poi nel più ampio dibattito che Kant eredita dalla metafisica tedesca del suo secolo: in breve la storia della ricezione della dottrina di Cartesio e del modo in cui concepiva anima e corpo, cioè due sostanze diverse con attributi radicalmente diversi, pensiero ed estensione³². Posi anima e corpo in termini di una relazione sostanziale ne derivava il problema della loro interazione, quale forma di causalità fosse possibile tra gli ordini radicalmente distinti dello spirituale e del corporeo, come potesse ciò che è privo di estensione causare un movimento nell'estensione, come potesse ciò che non è fisico agire sul piano fisico, come potesse l'anima muovere un corpo, ecc. Il problema doveva sembrare a Kant eminentemente teoretico e più che interessargli l'unione tra anima e corpo veniva in primo piano il senso della sua conoscibilità o intelligibilità, come era possibile pensare una interazione causale tra sostanze eterogenee. Cartesio aveva risolto la difficoltà definendo l'unione tra anima e corpo come una nozione originaria, non derivata, conosciuta dai sensi e non spiegabile dall'intelletto. È infatti questa la risposta

³¹ *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, p. 109.

³² In merito cfr. il classico J. BONN-ALLEXER, *Kant's Psychologia. Dargestellt und erörtert*, W. Hertz, Berlin 1870; trad. it. di L. Guidetti, *La psicologia di Kant. Un'esposizione critica*, Ponte alle Grazie, Firenze 1991; G. FABIAN, *Beitrag zur Geschichte des Leib-Seele-Problems. Lehre von der prästabilierten Harmonie und vom psychophysischen Parallelismus in der Leibniz-Wolffschen Schule*, [Beyer, Langensalza 1925], Gerstenberg, Hildesheim 1974; D. GARBER - M. WILSON, *Mind-Body Problems*, in D. GARBER - M. AVERS (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 833-867. Per una ricostruzione completa del dibattito cfr. ora P. RUMORE, *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di "rappresentazione" in Kant attraverso le sue fonti volffiane (1747-1787)*, Le Lettere, Firenze 2007, pp. 161 ss. Cfr. anche sui temi di seguito brevemente delineati: G. RAGER, *Das Leib-Seele-Problem. Begerung von Hirnforschung und Philosophie*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 29 (1982), pp. 443-464; W. G. JACOBS, *Leib und Seele. Kants transzendentalphilosophische Kritik an der Position der frühen Neuzeit*, «Philosophisches Jahrbuch», 93 (1986), pp. 260-271; S. MARCUCCI, *Kant e Linnao. Un "sperimento" scientifico-filosofico di una visione "descrittiva" della natura*, «Archivio di Storia della Cultura», 5 (1992), pp. 9-32; B. REICHERT, *So lachen wir. Wie Immanuel Kant Leib und Seele zusammenschalt*, in *Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. Ästhetische Einführung heute - Studien zur Aktualität von Kants "Kritik der Urteilskraft"*, Hrsg. v. U. Franke, Meiner, Hamburg 2000; S. HENNRÜCKER-WALTER, *Nur suchen, nicht finden. Kant, Telens und die Grundtrakt der Seele*, in *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. IV: Sektionen XIX-IV, Hrsg. v. V. GERHARDT - R.-P. HORNSTAMANN - R. SCHUMACHER, W. de Gruyter, Berlin-New York 2001, pp. 368-374.

che Cartesio invia alla principessa Elisabetta correggendo una sua tendenza materialista³³.

Ma la difficoltà che l'unione come nozione primitiva di Cartesio voleva risolvere rimane e nel tempo furono proposte diverse soluzioni. È nota in tal senso l'immagine del parallelismo di Genlincx e la tesi di Malebranche: le cause naturali non sono reali, ma occasionali, è la volontà di Dio che agisce in modo tale che anima e corpo si comportano in modo da concordare senza alcuna interazione. Si può così provare che «c'è una sola e vera causa, perché c'è un solo e vero Dio; che la natura o la forza di ogni cosa si riduce alla volontà di Dio; che tutte le cause naturali non sono cause vere, ma solo cause occasionali»³⁴. Ciò significa negare che vi sia una relazione causale tra le sostanze di anima e corpo, che restano sostanze eterogenee prive di qualsiasi interazione reale, senza alcuna causalità efficiente tra il pensiero e i movimenti del corpo. Il pensiero non produce un movimento, ciò che è incorporeo non comunica effetti a ciò che è fisico e solido, eppure, in occasione di un pensiero o in ragione della volontà si produce un movimento nel corpo. Quindi tra i fenomeni dell'anima e del corpo non opera un rapporto di causalità, ma solo di concomitanza, dato che Dio stesso assicura la corrispondenza tra gli atti del pensiero e i movimenti del corpo.

Leibniz intende invece la relazione tra anima e corpo come un caso particolare di un problema più generale, riguardante il rapporto delle sostanze nel mondo, regolate dall'armonia prestabilita

³³ R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. BERGHIOSO, con la collaborazione di I. Agostini - F. Marrone - F.A. Meschini - M. Savini - J.-R. Armogathe, Bompiani, Milano 2005, p. 1783; la lettera di Cartesio è del 28 giugno 1643: «Tuttavia, poiché Vosura Altezza sottolinea che è più facile attribuire materia ed estensione all'anima, che attribuirle la capacità di muovere un corpo e di esserne mossa senza avere materia, la supplivo di voler liberamente attribuire tale materia ed estensione all'anima, perché questo non è altro che concepirla unita al corpo. E dopo aver ben concepito ciò, e averlo sperimentato in se stessa, le sarà facile considerare che la materia che avrà attribuito a questo pensiero non è il pensiero stesso, e che l'estensione di questa materia è di natura diversa dall'estensione di questo pensiero per il fatto che la prima è determinata secondo un certo luogo, dal quale essa esclude ogni altra estensione corporea, cosa che invece non fa la seconda. In tal modo Vosura Altezza non mancherà di pervenire facilmente alla conoscenza della distinzione dell'anima e del corpo, nonostante abbia concepito la loro unione».

³⁴ N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, libro VI, parte II, cap. III, a cura di G. LEWIS Vrin, Paris 1946, p. 200; trad. it. a cura di M. Garin, con introduzione di E. Garin e una nota di E. Scibarano, *La ricerca della verità*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 592.

ta. Tra anima e corpo opera una concomitanza «simile a quella che ci sarebbe fra diverse orchestre o cori, che eseguono separatamente le loro parti e siano collocate in modo che non si vedano e neppure si odano e che, nondimeno, possano accordarsi seguendo le loro note, ciascuna le proprie, di modo che chi le ascolta, vi trovi un'armonia meravigliosa e molto più sorprendente che se vi fosse una connessione fra loro»³⁵. Dio non interviene nel mondo per regolare la concomitanza dei fenomeni fisici e spirituali, bensì ha regolato fin dall'inizio ogni sostanza nella serie intera dei suoi stati. Ciò significa eliminare l'eterogeneità radicale di anima e corpo individuata da Cartesio, dato che anima e corpo sono monadi, sebbene l'una semplice e il secondo un aggregato, e nello stesso tempo anche l'interazione reale tra anima e corpo come pretendeva invece l'occasionalismo.

Rimane da considerare il sistema dell'«influxo fisico» che ebbe largo seguito in Germania; la nozione afferma una relazione causale tra anima e corpo, senza per questo ridurre il pensiero a effetto della materia o a una sostanza omogenea a quella fisica. Se scostaticamente 'influxo' designa il rapporto di un termine attivo a un termine passivo al quale viene comunicata l'attività, con Baumgarten 'influxo' è già inteso in termini reali riferito alla sostanza: «Influxus realis substantiae mundi partit in aliam mundi partem est physicus. Hinc influxus physicus universalis est universalis substantiarum in mundo harmonia, qua una in alteram realiter influunt, eumque ponens in hoc mundo est influxionista universalis. Huius systema est systema influxus physici universalis»³⁶. Ne deriva per la psicologia razionale che il rapporto tra anima e corpo può essere pensato non solo come ideale e sovranaturale, ma come una interazione reale e naturale, per cui l'anima diviene causa dei movimenti del corpo, con tutte le difficoltà che ne conseguono³⁷.

³⁵ G.W. LEIBNIZ, lettera a Arnould, Gotinga, 30 aprile 1687, in *Scritti filosofici*, a cura di D.O. BANCA, Utet, Torino 1967, vol. I, p. 154.

³⁶ A.G. BAUMGARTEN, *Metaphysica (Editio VII)*, Georg Olms, Hildesheim-New York 1982, § 450.

³⁷ Cfr. C. WOLFF, *Metaphysica tedesca. Pensieri razionali intorno a Dio, al mondo, all'anima dell'uomo e anche a tutti gli enti in generale*, a cura di R. CAVARONE, Rusconi, Milano 1999, §§ 761-762, pp. 605-607: «Si è chiamata questa azione dell'anima sul corpo e del corpo sull'anima un influxo naturale di una cosa sull'altra, e perciò si è sostenuto che l'unione del corpo con l'anima si fonda su un influxo naturale di una cosa sull'altra. Che non si possa né comprendere questo influxo dell'anima sul corpo e del

È nota la conclusione a cui Kant arriva nella *Dissertazione* quando ritiene vano disputare sui luoghi occupati dalle sostanze immateriali in questo universo o su quale sia la sede dell'anima. Egli pensa infatti che tali questioni altro non siano se non frutto di confusione, dato che si mischiano insieme «cose sensibili con cose intellettive, come oggetti quadrati con oggetti rotondi»³⁸. Vengono qui poste le basi della soluzione che sarà data nel periodo critico, ma è anche interessante seguire Kant nel modo in cui è giunto a una simile convinzione. Il suo itinerario teorico inizia già con il primo scritto, *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive* (1747), quando prende atto delle difficoltà relative all'interazione tra anima e corpo, derivanti dal ritenere la forza un elemento esclusivamente fisico e che produce come unico effetto il movimento. Da una simile idea di forza deriva la difficoltà metafisica di comprendere come la materia possa produrre rappresentazioni nell'anima e come l'anima a sua volta possa generare un movimento nella materia: «Allora la domanda se l'anima può causare movimenti, cioè se ha una forza motrice, si trasforma in questa, se la sua forza essenziale può essere determinata ad un'azione verso l'esterno; ovvero: è capace di agire verso l'esterno, su altri enti, e di produrre modificazioni? A questa domanda si può rispondere in modo molto decisivo in questo modo che l'anima deve poter agire verso l'esterno per questa ragione, perché si trova in un luogo. Infatti se analizziamo il concetto di ciò che chiamiamo luogo, allora si trova che esso esprime le azioni reciproche tra le sostanze»³⁹.

corpo sull'anima né spiegarlo in modo intelligibile, si è facilmente concesso [...] E chi vorrebbe dire che una forza fisica passerebbe dal corpo all'anima e in essa sarebbe trasformata in una forza spirituale, e, d'altro canto, una forza spirituale passerebbe dall'anima al corpo e in esso diventerebbe una forza fisica?».

³⁸ *Dissertation*, § 27, p. 141.

³⁹ I. KANT, *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, a cura di I. PETROCCHI, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000, § 6, pp. 58-59: «Se si denomina forza dei corpi in generale solo una forza attiva, allora si comprende facilmente come la materia possa determinare l'anima a certe rappresentazioni. Altrettanto facile è comprendere anche il tipo di proposizione paradossale, cioè, come è possibile che la materia, di cui si pensa che non possa causare niente altro che movimenti, imprima all'anima certe rappresentazioni e immagini? Infatti la materia, che è stata posta in movimento, agisce su tutto ciò che è collegato ad essa nello spazio, quindi anche sull'anima, cioè essa muta il suo stato interno nella misura in cui esso si relaziona con l'esterno. Ora, l'intero stato interno dell'anima non è niente altro che l'insieme di tutte le sue rappresentazioni e concetti e, nella misura in cui questo stato interno si relaziona con

La *Nova dilucidatio* (1755) è alla ricerca di una alternativa ai sistemi dell'armonia, dell'occasione e dell'influsso e accenna a un nesso tra anima e corpo, che deriva da cause efficienti che stanno all'origine dell'esistenza delle sostanze non più isolatamente prese⁴⁰.

Nei *Sogni di un visionario* (1766), il nesso tra anima e corpo appare come un mistero metafisico, che tuttavia non può restare inspiegabile visto che le due sostanze insieme formano comunque un unico essere esistente⁴¹.

L'insieme di questi riferimenti esercita con continuità il suo influsso sulla dottrina critica nel suo insieme. Nei paralogismi della ragion pura l'«io penso» è compreso in tutti i concetti e serve a far sì che questi siano intesi come appartenenti a una coscienza e pur privo di un elemento empirico, permette di distinguere due oggetti: «Io, in quanto pensante, sono un oggetto del senso interno, e mi chiamo anima. Ciò che è un oggetto dei sensi esterni si chiama corpo»⁴².

Viene qui ribadita l'eterogeneità tra anima e corpo che aveva contraddistinto il dibattito postcartesiano, ma è anche introdotta una distinzione che appare essenziale per risolvere il problema della psicologia. Si abbandona il punto di vista sostanziale e la differenza risulta solo relativa al modo di apparire: «Se però si consideri che queste due specie di oggetti non si distinguono tra loro internamente, ma solo in quanto un oggetto appare esternamente rispetto all'altro, e che quindi ciò che sta a fondamento del fenomeno della materia, in quanto cosa in se stessa, potrebbe anche non essere così eterogeneo, scomparire allora questa difficoltà, e non ne rimane altra se non quella di come sia in generale possibile una comunanza di sostanze»⁴³.

Se la realtà sostanziale è inaccessibile a ogni umana conoscenza

l'esterno, si chiama *status repraesentativus universi*, perciò la materia, per mezzo della forza che essa ha nel movimento, modifica lo stato dell'anima mediante cui essa si rappresenta il mondo. In questo modo si comprende come la materia possa imprimere rappresentazioni nell'anima».

⁴⁰ Nuova illustrazione dei principi della conoscenza metafisica, trad. it. di P. Carabellese - R. Assunto - R. Hohenemser - A. Pupi, *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 52; E. WATKINS, *Kant and the Metaphysics of Casuality*, Cambridge University Press, 2005.

⁴¹ *Sogni di un visionario*, in *Scritti precritici*, p. 359.

⁴² A 342, B 400; trad. it. di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, p. 589.

⁴³ B 427-428; trad. it., p. 623.

za non resta che constatare che anima e corpo sono fenomeni di un sostrato intelligibile e noumenico che non può essere spiegato. La desostanzializzazione di anima e corpo è dunque una delle acquisizioni più importanti della teoria critica, che aggira tutte le difficoltà storicamente derivanti dal sostanzialismo dualistico e che approdavano alla concezione dell'«influsso fisico tra sostanze». Sostanza pensante e sostanza estesa, come pure la questione della loro unione, sono semplici rappresentazioni del soggetto pensante, cose che per se stesse nella loro esistenza, indipendentemente dall'esperienza del soggetto conoscente, non possono essere conosciute. In definitiva la teoria critica nega la validità metafisica delle tesi riguardanti la sostanza, nella sua dimensione materiale o immateriale, corruttibile o incorruttibile, personale o impersonale, senza conseguire un sapere positivo sulla natura dell'anima e sull'unione, sulla comunanza reciproca, delle sostanze.

Il secondo problema lasciato in eredità dal cartesianesimo riguarda la sede occupata nel corpo dall'anima. Anche qui si assiste a un errore di surrezione, perché si applica indebitamente un carattere sensibile a una nozione che non lo è, un luogo fisico a una entità non spaziale e inestesa. Attribuire all'anima una sede fisica significa intenderla come una cosa materiale. Ma se l'anima non può essere presente localmente in un corpo, può invece esserlo virtualmente e dinamicamente, come spazio di esercizio di una forza⁴⁴. In tal senso la questione metafisica della sostanza-anima (*Seele*) viene spostata in ambito antropologico, anche fisiologico, come ricerca della facoltà-animo (*Gemüt*) che compone le forme delle rappresentazioni e le unifica nell'«apperezione, fino a dire che la sede dell'anima altro non è se non il punto di vista nel mondo dell'uomo stesso, dato che «la mia anima è là dove è il mio corpo»: [...] Infatti, se devo rendere intuibile da qualche parte nello spazio il posto della mia anima, cioè del mio *Me* assoluto, sono costretto a percepire me stesso mediante quello stesso senso con il quale percepisco anche la materia che mi circonda dappresso; così come accade quando voglio determinare il mio posto nel mondo *come uomo*: non posso non considerare il mio corpo

nel suo rapporto con altri corpi fuori di me. — Ora, l'anima può percepirsi soltanto mediante il senso interno, mentre può percepire il corpo (si tratti di quello interno o di quello esterno) solo mediante i sensi esterni; perciò essa non può assolutamente determinare per se stessa un posto, perché per far ciò dovrebbe necessariamente trasformarsi in oggetto della sua percezione esterna e trasportarsi fuori di se stessa. Il che è contraddittorio»⁴⁵.

L'itinerario qui succintamente ripercorso è tuttavia sufficiente per mostrare almeno un aspetto positivo dello scritto di Moscati, che può essere un esempio significativo di come sia essenziale per Kant «conoscere dall'esterno l'interno dell'uomo»⁴⁶. Questo intento rappresenta la seconda parte dell'*Antropologia pragmatica*, l'analisi del carattere della persona, sesso, popolo, razze e specie. In queste considerazioni il carattere come modo di pensare risulta il tratto distintivo dell'uomo, il suo possedere la proprietà del volere, grazie alla quale può determinarsi da sé secondo principi pratici. Con il carattere come modo di pensare «ci riferiamo non a quello che la natura fa dell'uomo, ma a quello che l'uomo fa di se stesso»⁴⁷.

Resta così stabilito il senso dell'attenzione prestata da Kant allo scritto di Moscati. Alla preminenza accordata al carattere naturalistico, ritenuto imprescindibile e degno comunque di studio, come tratto distintivo dell'uomo rispetto agli altri animali, Kant legge tutti gli elementi fisici come manifestazioni imprescindibili, ma non cause in grado di determinare oggettivamente l'uomo nel suo apparire. E d'altro canto la ragione come tratto qualificante l'umano non rimane una facoltà le cui prestazioni sono da ricondurre solo nell'ambito della psicologia, ma il suo sviluppo coincide con la piena realizzazione della persona, dato che l'uomo «non fu destinato, come un animale domestico, a far parte di un gregge, ma, come l'ape, a far parte di un alveare»⁴⁸.

⁴⁴ *Lezioni di psicologia*, trad. it. di G.A. De Toni, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 119; *Epistolaria filosofica*, p. 353; RUMORE, *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di "rappresentazione" in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, p. 185.

⁴⁵ *Antropologia pragmatica*, p. 175. Sulla configurazione finale del problema dell'anima cfr. R. MARTINELLI, *Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*, Quodlibet, Macerata 1999, pp. 9-19.

⁴⁷ *Antropologia pragmatica*, p. 184.

⁴⁸ *Ibi*, p. 225; cfr. P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983, pp. 257 ss.

⁴⁴ KGS XXIX, pp. 909, 1028-1030; *Epistolaria filosofica 1761-1800*, a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990, Allegato alla lettera indirizzata a S.T. Soemmerring del 10 agosto 1795, p. 349.

Ciò che risulta importante per comprendere la distanza da un approccio naturalistico al tema del soggetto e la formulazione della dottrina kantiana — come pure dell'eredità che ne dipende, da Fichte a Apel —, è esattamente l'individuazione della «differenza essenziale» tra l'uomo e i «bruti». Si tratta di un elemento corporeo? La differenza è forse una componente spirituale? La risposta di Kant è significativa: nell'uomo è presente e operante un «germe di ragione» per cui egli risulta destinato al vivere civile nella società. Si può dunque concludere che subito dopo la *Dissertazione* Kant inizia a interrogarsi su quale sia la funzione individuante la costituzione del soggetto. Dunque si tratta di capire come sia collegata una ricognizione anatomica alla critica della concezione metafisica della sostanza, alla trasformazione della nozione di coscienza e all'individuazione della teoria del soggetto. Uno scritto apparentemente legato soltanto agli sterminati interessi scientifici di Kant e alla sua avidità di lettore accanito potrebbe insinuarsi tra gli aspetti centrali dell'elaborazione del criticismo.

La domanda appare dunque la seguente: come può una funzione, quella dell'esercizio della ragione, caratterizzare il soggetto tanto da distinguerlo dai 'bruti' e individuarlo come 'soggetto trascendentale'? Il soggetto trascendentale e pratico esercita una attività, si pensa appartenente sia al mondo della natura sia al mondo della libertà. Ne consegue che la libertà può trasformare la natura, così come l'uso della ragione può destinare la natura dell'uomo all'andatura eretta, un uomo che in quanto libero è in grado di decidere che cosa fare essenzialmente di sé. Da questo punto di vista si può scorgere agevolmente come il tema posto da Moscati nell'ambito della filosofia della natura sia ampliato da Kant fino a interessare l'unità della filosofia basata sull'attività razionale e libera dell'uomo e sulla sua capacità di trasformare la natura in un progresso storico, politico e giuridico.

Come questo avvenga può essere rintracciato nell'andamento complessivo delle tre *Critiche* e quindi nella affermazione di un «soggetto pratico» che raccoglie in sé le tendenze, altrimenti parziali e astratte, del soggetto moderno fino a trasformarle nell'unità delle facoltà della conoscenza, del sentimento di piacere e di spiacere, e del desiderio, un'unità che viene attestata nel proprio configurarsi nella introduzione alla *Critica del giudizio*.

Inizia dunque con la recensione a Moscati l'elaborazione lunga e spesso non lineare di una soggettività intesa come attività di sintesi — basta pensare allo schematismo e all'«io penso» —, dunque ormai lontana dalla *res cogitans* e separata da ogni riferimento alla sostanza. Una soggettività come attività, inoltre, che non sarà mai un'intuizione intellettuale e quindi resterà sempre legata all'oggettività, come dire che la coscienza di sé è sempre connessa alla conoscenza intenzionale dell'oggetto, con tutte le conseguenze di finitezza e di temporalizzazione della conoscenza che Heidegger ebbe il merito di evidenziare. È così che tutti i problemi della psicologia razionale vengono posti in secondo piano, a favore dello studio della psicologia empirica: «L'intera psicologia razionale viene a cadere, dunque, in quanto scienza che oltrepassa tutte le forze della ragione umana, e a noi non rimane altro che studiare la nostra anima seguendo il filo conduttore dell'esperienza e mantenerci nei limiti di quelle questioni che non vanno oltre il punto in cui una possibile esperienza interna sia in grado di esibire il loro proprio contenuto»⁴⁹.

Se però la psicologia razionale viene considerata impossibile come metafisica, la psicologia empirica dovrà poi posizionarsi «dal lato della filosofia applicata», cioè diventare una descrizione senza mai essere scienza dell'anima⁵⁰. Un simile spostamento teorico va tutto a favore dell'individuazione di un altro campo di osservazione dei problemi della soggettività, l'antropologia non solo pratica, riguardante gli oggetti dell'azione umana, ma ormai pragmatica, ossia l'ambito globale della condotta, dei comportamenti e delle azioni umane, in cui i mezzi sono usati in vista di un fine. Si avverte così tutta la distanza di questa impostazione da una antropologia meramente fisiologica, la quale studia ciò che la natura fa dell'uomo. E come Kant ebbe appunto già modo di obiettare a Moscati, l'antropologia pragmatica assume il compito di studiare ciò che l'uomo in quanto essere libero può e deve fare di se stesso: «Per poter, dunque, attribuire all'uomo il suo posto nel sistema della natura vivente, e così caratterizzarlo, non rimane altro che dire che ha quel carattere che egli stesso si procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti; onde egli come

⁴⁹ A 382; trad. it., p. 1289.

⁵⁰ A 848, B 876; trad. it., p. 1191.

animale fornito di capacità di ragionare (*animal rationabile*) può farsi da sé un animale ragionevole (*animal rationale*).»⁵¹

⁵¹ *Anthropologia pragmatica*, p. 216.