

LE EMOZIONI *BIO-ANTROPOLOGICHE* KANTIANE:
L'EQUILIBRIO AMBIENTALE DELL'UOMO E DELL'ANIMALE
ILARIA FERRARA*

Abstract: The article aims to define an enactive theory of emotions in Kant's philosophy, following a perspective of self-regulation of affectivity in which humans, animals, and the environment interact. After having outlined a taxonomy of Kantian emotions, I will propose a reading between Kant and Damasio regarding the interconnected relationship between cognition and emotion, through a redevelopment of Kantian reflection concerning the contemporary neurobiological approach relating to studies of memory, evolutionary adaptation, and judgment practical in humans and animals, in which the concept of preservation of a state of well-being emerges as a common element. Finally, it will suggest a theoretical model of "non-radical" enactivism, connected to the regulation between body and organism and in which self-normation, sensorimotor organization, and intersubjective interaction contribute to the explanation of emotions in a bodily and cognitive-evaluative sense. To conclude, I will indicate a distinction between biological and social environment [*Umwelt*] between Kant and von Uexküll, explaining how "non-radical" Kantian enactivism has an intersubjective foundation.

Keywords: Kant, von Uexküll, emozioni, ambiente, enattivismo, autoregolazione

Introduzione

All'interno dell'*emotional turn* contemporanea vi sono diversi studi che si riferiscono alla filosofia di Immanuel Kant, soprattutto a partire dalle traduzioni in lingua inglese degli scritti di estetica e delle lezioni di antropologia realizzate negli Stati Uniti¹ e in Sudamerica². In questo contesto di ricerca è emersa l'idea comune che la filosofia trascendentale, rendendo

* Assegnista di ricerca in Filosofia Morale, Università di Firenze.

¹ A. Cohen, *Kant on Emotion and Value*, Palgrave MacMillan, Hampshire, 2014; R. B. Loudon, *Kant's Impure Ethics From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, Oxford 2000.

² M. Borges, *Emotion, Reason and Action in Kant*, Bloomsbury 2019.

possibile l'intreccio strutturale tra affettività e facoltà della mente, riesca a valorizzare sia le ricerche contemporanee sull'*agency morale* che quelle sulle emozioni, favorendo così un discorso parallelo tra approcci continentali e analitici e riannodando l'estetica tradizionale alle più recenti indagini sui processi cerebrali sottintesi al sentimento, alle riflessioni sulla mente estesa e all'*embodiment*. Queste ultime prospettive non risultano però particolarmente indagate, soprattutto per la rilevanza che la tematica della motivazione morale ha acquisito nelle etiche deontologiche e nelle etiche della virtù. Queste ultime, nello specifico, hanno riabilitato i temi del sentimento morale o del rispetto [*Achtung*] mediante l'approfondimento dell'idea che in Kant vi sia un controllo mediato o una regolazione delle emozioni in vista della coltivazione di alcuni presupposti morali naturali³. Di converso, non sono mancate voci interpretative atte a depotenziare il peso delle emozioni all'interno dello sforzo critico kantiano, o relegandole al piano delle rappresentazioni oscure o, ancora, riducendone lo statuto, soprattutto in relazione al ruolo della ragione pura nel suo uso teoretico e pratico, e sottolineando così l'esistenza di un solo piacere intellettuale connesso a un bisogno [*Bedürfnis*]. In definitiva, rispetto alla tradizione di stampo fenomenologico, la posizione kantiana sulla mente incarnata e le emozioni, nella loro connessione all'ambiente e al cervello, risulta un filone di ricerca ancora poco battuto.

In relazione a questa lacuna dello stato dell'arte, il mio contributo intenderà fornire, limitatamente per ragioni di spazio, una riflessione sulle emozioni bio-antropologiche mediante l'approfondimento di alcuni spunti offerti dall'*Antropologia pragmatica*, escludendo dalla trattazione il tema più ampio del *Gefühl* nella sua accezione critica e trascendentale⁴. Dopo una breve premessa etimologica, l'obiettivo principale del saggio sarà riflettere su un ipotetico carattere autoregolativo della prospettiva kantiana sulle emozioni, non intendendola semplicemente come una proposta teorica volta a valorizzare la sfera affettiva in qualità di risultato espressivamente immediato di inclinazioni e istinti di animali razionali e non razionali, ma come la base per una riflessione integrale su corpo, ambiente e mente. Le emozioni kantiane, come cercherò di mostrare a partire da un'indagine del concetto di *Gemüth*, dipendono tutte da una dimensione affettiva originaria

³ P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; N. Sherman, *The Place of Emotion in Kantian Morality*, in O. Flanagan, A. Aksenberg Rorty, *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology*, MIT Press, Cambridge 1990.

⁴ Rimando al recente volume, *Kant on Emotions*, ed. M. Failla e N. Sánchez Madrid, De Gruyter, Berlin 2021.

fortemente naturalizzata ed emergono come effetti specifici che implicano sensazioni e processi cognitivi interrelati, per cui a informazioni emotive selettive subentrano comportamenti intenzionati, che guidano risposte articolate su più livelli nell'uomo (pratiche, cognitive ed estetiche), insieme alla gestione di domini ambientali complessi negli animali. In questo senso, e seguendo in parte la proposta di Antonio Damasio secondo cui ogni processo emotivo è cognitivamente rappresentativo e si configura come un'azione neuro-anatomicamente direzionata in cui emergono gli elementi della memoria, del giudizio e la tendenza a prendere decisioni, spiegherò se e come anche la teoria kantiana delle emozioni antropologiche esemplifichi un processo di *auto-normazione* regolativa, in cui la conservazione della vita [*Leben*], come relazione armonica tra le facoltà, delinea una prima formulazione filosofica di quell'equilibrio omeostatico e biologico delle specie dotate di sistema nervoso centralizzato. Evidenziati i rapporti tra uomo e animale nell'ambito delle emozioni di base (nel terzo e nel quinto paragrafo), nel quarto paragrafo del saggio approfondirò una lettura enattivistica *ante litteram* delle emozioni kantiane, potenzialmente capace di dialogare con le prospettive della filosofia della mente contemporanea, poiché fondata su una concezione organicistica in cui l'affettività emerge sia come valutazione incarnata e situata che come dimensione relazionale e comunicativa.

Come interpretare le emozioni kantiane? Breve intermezzo terminologico.

Uno dei principali problemi per l'interprete che affronta in modo filologico la questione è che nel lessico tedesco dell'epoca e nelle opere di Kant non esiste un analogo del termine emozione, né lo spettro semantico connesso a esso risulta coerentemente formulato. Inoltre, vi è un'ulteriore difficoltà, legata al fatto che Kant non definisce una tassonomia delle emozioni⁵ e sembra non avere in mente una teoria degli affetti intesa per sé, cioè indipendente da una considerazione cognitiva o morale. In effetti, mentre alcuni stati emotivi sembrano avere una qualche valenza etica, più o meno intuita e realizzabile, altri escludono totalmente il ruolo della moralità e sembrano addirittura incompatibili con la ragione pratica (come le passioni) e teoretica (come nel caso delle malattie mentali e delle loro ricadute emotive). Infine, l'attuale attenzione per le scienze cognitive, le quali offrono evidenze empiriche e dati sperimentali che sollecitano in particolare l'interrogazione etica con quesiti di natura descrittiva (“cosa sono le

⁵ R. Sorenson, *Kant's Taxonomy of the Emotions*, in «Kantian Review» 6, pp. 109–28, 2002.

emozioni?") o normativa ("le emozioni sono totalmente razionali?") e le ricerche sulla "naturalità" del trascendentale, sembrano le condizioni ottimali affinché possa instaurarsi anche con la prospettiva kantiana (e non solo con la fenomenologia) un dialogo non ancora scandagliato a sufficienza.

Considerato quanto detto finora, potrebbe essere d'aiuto fornire alcune annotazioni etimologiche utili per la trattazione. Il termine moderno inglese *emotion* deriva dal francese *émotion*, a sua volta connesso al latino *motio* e *motus*, cioè movimento, concepito in un senso fisico e psicologico-figurativo. L'emozione, dunque, intesa come un cambiamento di uno stato psichico e percepibile dall'osservatore come una trasformazione del soggetto interlocutore che sente e prova qualcosa, è una parola diffusa in Europa e nel contesto luterano dalla fine del Sedicesimo fino al Diciannovesimo secolo, ma che negli scritti kantiani non appare, se non declinata mediante l'utilizzo di termini che rientrano in un campo semantico contiguo. Alcuni termini, come ad esempio *Begierde*, *Neigung* e *Leidenschaft*, hanno una specifica traduzione trascendentale e spesso sono associati all'emozione in senso lato, pur essendo abbastanza ingannevoli perché legati alla sfera delle inclinazioni e dei desideri. Altri ancora, come *Affekt*, *Gefühl* o *Rührung*, sono lessicalmente molto delimitati all'interno della trattazione estetica e antropologica. Kant, inoltre, fa spesso riferimento ad un movimento emozionale attivo, *Motion des Gemüths*⁶, inteso come un moto interiore, cioè *innere Motion*⁷, *Gemüthsbewegung* o, ancora, alla parola *Erregung*⁸, volta a spiegare il processo nervoso di eccitazione o di un cambiamento fisiologico che si esemplifica mediante causa meccanica, come nel caso di *Erregung der Sinnesorgane*, *Erregung des Gefühl* o, ancora, *Erregung der Lebenskraft*.⁹ In questi ultimi casi, è evidente quanto vi sia in Kant un interesse per quel dinamismo della sfera psico-corporea, la quale si riferisce anche al tema della forza [*Kraft*] delle sostanze di impostazione scolastica e a quei processi reattivi che spiegano la vita biologica.

Stando però alle più comuni interpretazioni (e traduzioni), la vera e propria emozione per Kant non appartiene al campo della semplice percezione, *Wahrnehmung*, che è una sensazione empirica, né propriamente

⁶ I. Kant, *Reflexionen zur Anthropologie*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. XV, p. 262 (Ref. 612).

⁷ Ivi, p. 952 (Ref. 1526).

⁸ J., W., Grimm, *Deutsches Wörterbuch, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities*, Version 1/21. <http://www.woerterbuchnetz.de/DWB>.

⁹ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. VII, p. 175; *Antropologia pragmatica*, a cura di G. Vidari, Laterza, Roma Bari 2009, p. 61.

al sentimento *Gefühl*, ma essa sembra connettersi all'affezione, *Affekt*, che emerge attraverso il corpo ed è solo in parte legata alla sensazione di piacere e dispiacere, *Lust/Unlust*. Mentre, infatti, il sentimento riguarda il sistema della ragione, in quanto si determina come una specifica facoltà che affianca il desiderio e la conoscenza, l'emozione tocca la dimensione empirica della soggettività umana, compresa nella sua trama corporea, situata e connessa a inclinazioni temporalmente rapide e discontinue. Ma non solo. Quando le emozioni si collegano a cause impulsive, le quali sono rappresentazioni dell'oggetto secondo il piacere e il dispiacere e che si definiscono con il modo attraverso cui gli stimoli determinano la facoltà del desiderio inferiore, esse si specificano anche all'interno di una dimensione rappresentativa e motivazionale. In questo senso, per Kant, ogni atto dell'arbitrio ha una *causa impulsiva*, la quale può essere sensibile o intellettuale. Nel primo caso si avranno *stimuli*, ossia cause motrici [*Bewegursachen, causae motivae*], impulsi [*Antriebe*]. Nel caso vi siano cause intellettuali Kant si riferisce invece a motivi [*Motive*] e ragioni motrici [*Bewegungsgründe*]. Negli animali gli *stimuli* hanno *vis necessitans*, mentre negli uomini hanno solo ed esclusivamente una *vis impellens*¹⁰ ed è proprio per questo motivo che l'arbitrio umano non è *brutum*, ma *liberum*.

Memoria, decisione, adattamento: la funzione dell'emozione nell'uomo e nell'animale

È già con il termine *Gemüth* che Kant propone una spiegazione non semplicemente metafisica dell'anima razionale, riflettendo su una struttura biologica e psicologica in grado di riannodare il sistema delle facoltà, anche all'interno di un'interpretazione epigenetica della mente e in stretta connessione con il corpo. In particolare, Kant chiama anima ciò che è *Seele*, l'*animus* il *Gemüth* e, infine, *mens* il *Geist*. L'anima è una componente passiva, una capacità di essere influenzati dai sensi; l'*animus* [*Gemüth*] è un livello intermedio che manifesta la possibilità di divenire attivi in senso reattivo; la *mens*, ossia il *Geist*, è il livello di piena spontaneità. Il *Gemüth* viene spiegato come la fonte e il complesso [*Inbegriff*] delle rappresentazioni, il modo in cui l'anima viene ad essere influenzata dagli oggetti in quanto radice che nell'uomo lega sensibilità e intelletto, per quanto concerne la sfera

¹⁰ I. Kant, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XXVIII, 1; *Lezioni di psicologia*, trad. it. di G.A. De Toni, Introduzione di L. Mecacci, Roma-Bari 1986, p. 253; p. 84.

conoscitiva, il sentimento di piacere e la facoltà desiderativa. Il *Gemüth*¹¹ implica anche un'abilità di riflettere sul proprio stato, caratterizzandosi come un'attività originaria e come una facoltà attraverso cui il sé sa di essere influenzato nel suo complesso: esso è *Lebensprinzip selbst*. Si tratta, dunque, di una capacità di riflessione che considera i movimenti della coscienza, volontari ed involontari, come presi in un'unità, alla cui base vi è una struttura riflessiva e fortemente legata alla temporalità delle percezioni nel senso interno. Inoltre, il rapporto tra *Gemüth* e *Geist* consiste nel fatto che il primo è quella capacità, condivisa parzialmente con gli animali, di provare sentimenti, sentire impressioni e rappresentazioni, mentre il secondo è quell'intelligenza [*Intelligenz*] per cui si è in grado di trascendere quella modalità parzialmente passiva di essere determinati interiormente da forze esterne e di rielaborarle su un piano non pienamente cosciente.

Questa struttura ancipite del *Gemüth*, preso nel suo aspetto di autoriflessione sentimentale e di disposizione verso sensazioni apprese temporalmente e sentite come piacevoli e spiacevoli, sembra essere di estremo interesse sia per la tradizione neuro-biologica, per cui l'emozione viene concepita come una relazione tra uno stimolo esterno e una risposta emotiva interna mediata dalla struttura neurale, sia per il modo attraverso cui è stato prevalentemente descritto l'*Io penso* kantiano dagli approcci teoretici contemporanei, seguendo una linea che dall'idea del cervello predittivo¹² giunge fino all'attenzione più recente per la mente incarnata. In questo senso, l'approfondimento kantiano del tema dell'*animus*, e cioè della radice originaria delle facoltà della mente, sembra portare sulla strada di una considerazione integrata delle emozioni, non semplicemente intese come *valutazioni pre-cognitive*, ma considerate come elementi emergenti all'interno di una relazione dinamica in cui *Geist* e *Gemüth* collaborano reciprocamente alla rielaborazione di rappresentazioni che passano oscuramente per il corpo e l'ambiente e in cui la soggettività trascendentale è inserita, regolando progressivamente l'affettività dal piano fisiologico a quello socio-comportamentale. Anche nelle sue recenti ricerche sull'emozione Antonio Damasio¹³ ha definito il processo affettivo come una

¹¹ I. Kant, VA – *Friedländer*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XXV, p. 474.

¹² Questo paradigma computazionale prevede l'attività di una complessa macchina in grado di generare credenze, modelli e gerarchie in base alle informazioni ricevute nelle aree inferiori o dagli stimoli esterni. Su questo punto, L. R., Swanson, *The Predictive Processing Paradigm Has Roots in Kant*, In «Frontiers in Systems Neuroscience», 2021.

¹³ R. Adolphs, A. Damasio, *The Interaction of Affect and Cognition: A Neurobiological Perspective*, in «Forgas» 2001, pp. 27–49.

relazione temporale tra un presente stato corporeo e l'aspettativa di un benessere futuro, connettendolo così alla sopravvivenza della specie, così come affermato da Kant nella *Metafisica dei costumi* relativamente all'animalità che appartiene all'uomo e lo costituisce nella sua essenza corporea nei suoi tre impulsi naturali condivisi con gli animali, e cioè la conservazione naturale, l'impulso alla preservazione e lo stimolo che conduce al mantenimento delle facoltà nel loro esercizio.

Secondo la prospettiva di Damasio, in effetti, uno stimolo esterno produce una risposta emotiva interna e rapida, che viene registrata nella memoria, poi mappata e infine richiamata immediatamente nel ragionamento razionale, tramite l'intervento dell'amigdala. Queste risposte emotive coinvolgono il comportamento automatico e vengono percepite nel cervello dell'organismo come cambiamenti globali dello stato corporeo e fisiologico: in questo senso, quindi, l'emotività si esemplifica come un'azione che può essere diretta allo stimolo che ha innescato la risposta emotiva e che ha come effetto un meccanismo di gratificazione e di benessere, che aiuterebbe a selezionare particolari elementi dell'ambiente e a elaborare cognitivamente l'allocazione delle risorse, cioè quegli elementi ambientali più salienti per il soggetto e utili alla sua sopravvivenza. In questa cornice, la memoria associativa animale e la regolazione affettiva dei processi rammemorativi umani diventano un substrato essenziale per realizzare forme di apprendimento e comportamenti motivazionali superiori, in cui l'elemento fondamentale risulta l'amigdala, che acquisisce e rielabora emotivamente informazioni importanti e dettagliate.

In questo schema generale, la proposta di Damasio sembra ripercorre in modo originale le riflessioni kantiane sul *Gemüth*, in quanto sottolinea la concezione secondo cui l'emozione, oltre a definire una dimensione sentimentale che connette uomo e animale, determina una generale capacità previsionale connessa a comportamenti selettivi utili per l'autoconservazione¹⁴. Kant, in effetti, pur rifiutando la concezione cartesiana degli animali come macchine¹⁵, nell'*Antropologia pragmatica* ritiene che gli animali non abbiano un "io", cioè unità di appercezione trascendentale e coscienza¹⁶. Inoltre, gli animali non hanno intelletto e quindi non possono

¹⁴ Sul ruolo delle emozioni in ambito evoluzionistico, A. Scarantino e M. Nielsen, *Voodoo Dools and Angry Lions: How Emotions Explain Arational Actions*, in «Philosophical Studies», 172, pp. 2975 – 2998, 2015.

¹⁵ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. V, p. 464; tr. it. *Critica del Giudizio*, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2019, p. 649.

¹⁶ *Anth.*, p. 127; p. 9.

conoscere gli oggetti e formulare giudizi, poiché la facoltà intellettuale è la capacità dell'uso dei concetti e delle sue regole, ma possono riflettere¹⁷ e hanno immaginazione riproduttiva, oltre ad avere una facoltà desiderativa, cioè una capacità di scelta (*arbitrium brutum*). Mentre Kant nega che gli animali abbiano intelletto e qualsiasi tipo di coscienza, egli afferma che possiedono qualcosa di simile alle rappresentazioni umane, che può essere spiegato a partire dalla sua definizione di “rappresentazioni oscure” [*dunkle Vorstellungen*]¹⁸. Una certa consapevolezza oscura, appartenente all'essere umano come un primo livello gnoseologico, sarebbe operativa ogni volta che viene formulato un giudizio su un oggetto, senza che però si riescano a determinare esplicitamente o consapevolmente tutti gli attributi che ne qualificano l'identità¹⁹. La coscienza umana, tuttavia, sembra procedere di pari passo con la conoscenza distinta degli oggetti e, cioè, quando viene sussunto qualcosa sotto un concetto e viene riconosciuto come dotato di identità e di certi attributi ne siamo anche immediatamente coscienti. Le rappresentazioni oscure, d'altro canto, possono essere percepite solo «nel lato passivo [dell'umano] come un gioco di sensazioni»²⁰, le quali vengono percepite su un piano non totalmente attivo e sentite affettivamente, mediante quella facoltà associatrice dell'immaginazione nel tempo (*imaginatio associans*) che determina un'abitudine (o un'inclinazione) nell'animo. In questo senso, le rappresentazioni oscure possono essere rappresentazioni di qualcosa, sebbene quel giudizio non sia mai reso esplicito o portato alla coscienza, seppure questi contenuti abbiano una certa rilevanza, tanto per gli uomini quanto per gli animali, soprattutto nel comportamento ambientale e per quanto riguarda le emozioni di base.

In effetti, Kant afferma che gli animali «possono all'occorrenza seguire gli istinti, come un popolo senza sovrano»²¹ e nella *Prima Introduzione della Critica del Giudizio* scrive «come gli esseri umani, gli

¹⁷ I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XX; *Prima introduzione alla Critica del giudizio*, trad. it. e note di M. Marassi, Bompiani, Milano 2019, p. 211; 731.

¹⁸ *Anth.*, p. 135; p. 17.

¹⁹ Il saggio di L. Allais, Kant, *Non-Conceptual Content and the Representation of Space*, in «Journal of the History of Philosophy», 47(3), 2009, pp. 383–413, valorizza la possibilità di una sintesi di intuizioni variamente interpretata, al di là della riunificazione concettuale. Per una posizione concettualista che possa essere comunque vicina all'idea che vi siano intuizioni senza concetti chiari e distinti, suggerisco S. Grüne, *Blinde Anschauung: Die Rolle von Begriffen in Kants Theorie sinnlicher Synthesis*, Vittorio Klostermann, 2009.

²⁰ *Anth.*, p. 136; p. 18.

²¹ Ivi, p. 196; p. 83.

animali riflettono. Tuttavia, questa riflessione non determina concetti, ma inclinazioni»²². Si potrebbe dire, quindi, che quando gli esseri razionali riflettono sulla materia della sensibilità, determinano un concetto relativo alle rappresentazioni su cui stanno riflettendo; gli animali, invece, riflettendo sulle loro rappresentazioni, definiscono un'inclinazione. Le rappresentazioni per l'animale, inteso come essere irragionevole [*vernunftlosen Thiere*], possono avere un contenuto diverso ed essere differenti logicamente l'una dall'altra (distinzione colta solo dall'uomo); tuttavia, l'animale è in grado di agire seguendo determinate rappresentazioni esclusivamente sulla base di una differenza fisica tra oggetti, resa possibile tramite l'istinto, come affermato anche nella *Falsa Sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*²³. Su questo punto, è interessante anche il passaggio di una lettera ad Herz del 1789, laddove appare chiaro quanto la capacità di desiderare sia una caratteristica comune a tutti gli esseri viventi, umani e animali, e si articoli in maniera diversificata negli uni e negli altri. Nel desiderio animale la connessione tra la rappresentazione dell'oggetto e la determinazione della forza è stabilita dall'istinto:

Supponiamo di essere animali: in quanto rappresentazioni, i *data* sarebbero collegati in me secondo la legge empirica dell'associazione e così avrebbero anche influsso sul sentimento e sulla facoltà di desiderare; in me, inconsapevolmente della mia esistenza (posto anche che io fossi conscio di ogni singola rappresentazione, ma non della loro relazione con l'unità della rappresentazione del loro oggetto mediante l'unità sistematica dell'appercezione), le rappresentazioni potrebbero nondimeno eseguire regolarmente il loro gioco, senza che in virtù di esso io conoscessi mai minimamente qualcosa, nemmeno questo mio stato²⁴.

Il desiderio umano, invece, ha due caratteristiche fondamentali: un elemento dinamico e conativo che riguarda pulsioni e bisogni e una caratteristica cognitiva, connessa all'elaborazione di una massima soggettiva volta a

²² *EE*, p. 211; p. 731.

²³ I. Kant, *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen*, in *Kant gesammelte Schriften*, Bd. II Kant, p. 60; tr. it. *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, a cura di S. Marcucci, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa – Roma 2001, pp. 38 – 39.

²⁴ I. Kant, *Briefe Briefwechsel*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. X- XIII, trad. it. *Epistolario filosofico 1761 – 1800*, a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990, p. 52; pp. 208 – 209.

realizzare un oggetto. In questo contesto, l'attività della memoria connessa alle operazioni associative e transizionali dell'immaginazione riproduttiva, capace di apprendere, ritenere e riprodurre il molteplice, si definisce gnoseologicamente come *facultas informandi impressiones sensuum* e, in senso ambientale, come *facultas praesagiendi*; in un secondo momento, viene realizzato un *interesse* mediante una massima, che non è mai semplicemente una risposta riflessa a uno stimolo passato o futuro, ma una regola dell'azione e, cioè, un giudizio tecnico-pratico. Il processo descritto da Kant, che chiama in causa immaginazione, giudizio e massime, definisce dunque la propensione delle specie a conservare una regolare relazione tra le facoltà e l'ambiente circostante, addestrando l'animale a definire i propri comportamenti adattivamente e l'uomo a fare esperienza in modo espressivo e creativo, sebbene:

cercare di questo fatto una spiegazione fisiologica è inutile; ci si può però servire di un'ipotesi [...] e cioè può servire all'esercizio di un'arte, perché noi non abbiamo nessuna conoscenza del cervello e dei punti in cui potrebbero entrare simpateticamente in risonanza le tracce delle impressioni lasciate dalle rappresentazioni, quando esse si toccano²⁵.

Appare chiaro, dunque, quanto l'approfondimento della prima articolazione affettiva umana e animale si connetta strettamente alle modalità attraverso cui la conoscenza si manifesta, in modo continuativo, dalla sua componente sensibile e oscura fino alla sua configurazione tecnica e previsionale, definendo le facoltà umane in relazione alla realtà circostante e secondo una armonizzazione reciproca. Inoltre, a differenza degli animali che si muovono fisicamente all'interno del proprio ambiente mediante l'utilizzo dei sensi e delle rappresentazioni oscure, gli esseri umani sono in possesso, per la propria dotazione anatomica, di una disposizione tecnica, di una disposizione pragmatica e di una morale:

La caratteristica dell'uomo come essere ragionevole sta già nella forma e organizzazione della mano, delle dita e delle estremità dei polpastrelli, la cui struttura e il cui senso delicato dimostrano che la natura lo ha creato non per una sola specie di lavoro manuale, ma in genere per tutti i lavori, e quindi anche per l'uso della ragione, onde l'attitudine tecnica o di abilità della specie è apparsa quella di un animale ragionevole²⁶.

²⁵ *Anth.*, p. 176; p. 61-62.

²⁶ Ivi, *Anth.*, p. 218; p. 323.

Kant come teorico enattivista ante litteram? Un'interpretazione regolativa delle emozioni umane

Le emozioni, intese in senso meno funzionale e più neurobiologico, sono diventate di estremo interesse per i filosofi della mente, in quanto gli stati d'animo apparentemente privi di contenuto pongono, rispetto ai dati sperimentali offerti dagli studi sul cervello, dei profondi dilemmi teorici²⁷. Inoltre, a un paradigma cognitivo rappresentativo e computazionale si sono opposte diverse interpretazioni della mente incarnata, la quale emerge dalla sinergia tra percezione e artifici espressivi, che definiscono una precisa *ambientalità* bio-culturale e un rimodellamento continuo delle nozioni di realtà e dei meccanismi corporei e neurofisiologici soggiacenti ai processi creativi²⁸. Tra gli approcci più originali all'interno degli studi sul cervello umano si è anche fatta spazio la teoria enattivista²⁹, la quale non concepisce la conoscenza e i significati come strutture costruite indipendentemente dall'ambiente, ma come il frutto di sinergie contestuali e senso-motorie fra natura e agente. Se è stata soprattutto la fenomenologia a dialogare con l'enattivismo più recente, a partire dall'idea che la coscienza è, innanzitutto, una forma della relazione che si costituisce con l'ambiente, una comprensione incarnata delle emozioni ha ricevuto dalla riflessione filosofica ancora poca attenzione³⁰. In questo senso, la prospettiva kantiana può essere d'aiuto, almeno come *fil rouge* utile a gettar luce su un terreno d'indagine non particolarmente esplorato.

Come osservato, se le emozioni kantiane (*Affekten*) si caratterizzano secondo le stesse strutture biologiche degli animali, soprattutto a partire dalla capacità svolta dall'*animus* di auto-comprendere le proprie modificazioni interne, sul piano umano esse si specializzano in una sempre più articolata

²⁷ Mostra prove della relativa indipendenza dei sistemi affettivi dalla conoscenza sofisticata, R. B. Zajonc, *Feeling and Thinking: Closing the Debate Over the Independence of Affect*, in *Feeling and Thinking: The Role of Affect in Social Cognition*, in «Forgas», Cambridge 2000, pp. 31–58.

²⁸ V. Gallese, *The Aesthetic World in the Digital Era. A Call to Arms for Experimental Aesthetics*, in «Reti, saperi linguaggi», 9 (17), 2020, pp. 55-84.

²⁹ Per una prospettiva evolucionista e non enattivista, W. Menninghaus, 'Ein Gefühl der Beförderung des Lebens: Kants Reformulierung des Topos lebhafter Vorstellung', in Id. *et al.* (Hrsg.), *Vita aethetica: Szenarien ästhetischer Lebendigkeit*, Diaphanes, Zürich-Berlin 2009, pp. 77-94.

³⁰ G. Colombetti, E. Thompson, *Il corpo e il vissuto affettivo: verso un approccio «enattivo» allo studio delle emozioni*, in «Rivista di Estetica», 37, 2008, pp. 77 – 96.

funzionalità gnoseologica, affinando dispositivi espressivi in forme adattive tecnologicamente complesse. Tale ipotesi *regolativa* delle emozioni sembra, innanzitutto, escludere una caratterizzazione esclusivamente etica dell'affettività, poiché propone un approccio integrato in cui corpo, valutazione e azione risultano connessi al fine naturale della «conservazione della parte che dipende dalla conservazione del tutto»³¹; in secondo luogo, questo modello supera una concezione dualistica tra espressione ed esperienza emotiva, secondo il modello jamesiano, e concepisce, invece, l'emergere di una forma di coscienza di tipo sensoriale che dal corpo torna all'*animus*, o al cervello. Parallelamente, il concetto di piacere estetico, in relazione a questo principio puramente biologico, spiega uno stato soggettivo che risulta caratterizzato da due momenti indivisibili e tra loro interdipendenti, l'uno cognitivo e l'altro causale o, detto seguendo l'enattivismo, l'uno emotivo e l'altro valutativo. Questo stato di benessere, dunque, esemplifica la relazione tra una rappresentazione e la forma di un oggetto secondo l'idea di un'animazione [*Belebung*] delle facoltà e tale presupposto non esclude una componente corporea rilevante, in quanto «si può concedere ad Epicuro che ogni piacere, anche quando sia occasionato da concetti che suscitano idee estetiche, è una sensazione animale, cioè corporea [*körperliche*]»³², la quale chiama in causa una vibrazione delle parti elastiche delle viscere. In questo senso, alcune percezioni sensoriali producono contenuti rappresentativi simili a quelli espressi da giudizi di valutazione, pur senza utilizzare concetti, e questa possibilità consente di poter intendere delle rappresentazioni espresse in modalità esclusivamente corporea.

In particolare, allorquando nel paragrafo 54 della *Critica del Giudizio*, Kant discute delle diverse forme del piacere sensibile, fondandole non sul gioco libero di intelletto e immaginazione ma su quel gioco che «variato e libero delle sensazioni (che non abbiano a fondamento uno scopo) diletta perché favorisce il sentimento della salute»³³, si riferisce al gioco musicale delle *impressioni sonore controllato dalla matematica*, che si basa sulla variazione emozionale e su un movimento controllato che vivifica lo spirito. In questi casi, così come nel caso del comico, la rapida alternanza emozionale provoca di rimando un'attività complessiva del corpo e una capacità espressiva direzionata verso l'oggetto che suscita l'emozione poiché «l'animazione è semplicemente corporea, *sebbene sia prodotta dalle idee*

³¹ *KU*, p. 371; p. 443.

³² *Ivi*, p. 335; p. 347.

³³ *Ivi*, p. 331; p. 339.

dell'animo, e che tutto il diletto d'una allegra riunione, ritenuto tanto fine e spirituale, è costituito dal sentimento della salute, prodotto da un movimento corporeo»³⁴. L'esperienza soggettiva della musica, così come osservato dai recenti studi di Colombetti, appare anche in Kant come una vera e propria *incorporazione affettiva dell'oggetto*, in cui viene ad essere percepito affettivamente il mondo attraverso l'esperienza stessa del corpo, così come il musicista fa esperienza del proprio strumento come ciò tramite cui uno stato affettivo emerge durante la sua performance. In questo caso lo strumento non è un oggetto intenzionale o un'emozione, né si deve intendere nello schema sensomotorio del soggetto, ma è esso stesso parte integrante dell'esperienza affettiva e della sua valutazione incarnata (o corporea, seguendo Kant).

Mi sembra che la prospettiva kantiana possa rileggere alcuni problemi del modello enattivista relativo a quei processi di regolazione, organizzazione sensomotoria e interazione intersoggettiva che caratterizzano gli organismi incarnati, mediante un'esplorazione filosofica di quelle disposizioni emotive che Kant individua nelle «creature organizzate [*organisierter Geschöpfe*]»³⁵, le quali sono caratterizzate da una continua attività mentale e corporea. Questa prospettiva non concepisce la conoscenza e i significati come strutture costruite indipendentemente dall'ambiente, ma come il frutto di sinergie contestuali e senso-motorie fra natura e agente. Utilizzando la teoria kantiana, vediamo allora come le risposte emotive, intese come valutazioni corporee, affiorano dalle rappresentazioni oscure che dai sensi vanno al cervello o, kantianamente parlando, al *Gemüth*, quasi come vi fosse un'armonia prestabilita atta a connettere le diverse cause naturali da cui nasce la capacità affettiva di stare al mondo. In secondo luogo, non sarebbe del tutto fuori contesto leggere la critica damasiana a James relativa al nesso tra emozioni e valutazione come una riproposizione in chiave contemporanea della teoria kantiana delle emozioni, in quanto come per Damasio l'emozione rappresenta la costituzione di un nesso tra *stimolo e reazione cognitiva e comportamentale*, distinta dalla semplice percezione dei cambiamenti corporei, così per Kant alcune emozioni antropologiche riescono ad estendersi oltre i confini della coscienza corporea sia a livello singolo sia a livello delle altre specie, considerando ad esempio il riso come un'emozione positiva in senso fisico, ma soprattutto rilevante da un punto di vista intersoggettivo e sociale.

³⁴ Ivi, p. 332; p. 341.

³⁵ Ivi, p. 372; p. 443.

Costruire ambienti umani e ambienti animali: una conclusione

Si è parlato finora di organismi organizzati che conservano le proprie parti e proprietà specifiche, consapevoli dei propri processi rappresentativi ed emotivi di base e che possono o predisporre previsionalmente le azioni utili all'allocazione delle risorse oppure costruire l'ambiente della propria azione tecnico-pratica. Questi ultimi sono gli esseri umani, i quali risultano molto vicini agli animali non-razionali per il possesso di una medesima coscienza biologica ed emotiva, capace di auto-regolare le emozioni di base mediante un meccanismo di continua relazione con la natura. In questo senso, gli esseri umani dotati della mano e del linguaggio, così come della capacità predicativa di realizzare massime del comportamento, riescono a definire una dimensione spaziale-locale specifica, differente dal consueto rapporto conoscitivo e teoretico tra soggetto trascendentale e oggetto, all'interno di un generale e soggettivo *orientamento* inteso come quel «sentimento della mano destra e sinistra» con il quale «è del tutto naturale la facoltà del distinguere»³⁶. Questa esperienza soggettiva della distinzione all'interno di un *ambiente* rende possibile, almeno, la possibilità di un ulteriore paradigma della riflessione soggettiva all'interno di uno spazio che non sia, necessariamente, uno spazio geografico, e di quell'orientamento della ragione «riguardo alla conoscenza di oggetti sovrasensibili»³⁷. Tale capacità orientativa è un'estensione trascendentale della ragione nel suo uso fisico, regolata da norme e leggi soggettive, non intese nel senso di principi a priori, ma come regole generali e soggettive dell'essere nel mondo in relazione a oggetti, artefatti o idee. In questo senso, e in questa forma di interrelazione tra il soggetto e l'ambiente, questo spazio sembra racchiudere i vari individui umani e non umani, costruendo un originale sistema di regole e di relazioni a partire da «quella facoltà di orientarsi non solo nello spazio, cioè in termini matematici, ma in generale nel *pensiero* e in termini *logici*»³⁸. Ma come si rende possibile la relazione tra soggetto umano e animale all'interno della comune naturalità biologica, al di là della comune funzionalità emotiva di base?

Appare chiaro quanto nella formulazione kantiana del rapporto tra soggetto e ambiente vi sia, ancora, un certo pregiudizio antropocentrico, cioè l'idea che tutte le specie vivano e agiscano in uno spazio sensibile e motorio

³⁶ I. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* Ak. Bd. VIII, p. 134; tr. it. *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2011, p. 47.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, p. 136; p. 49.

simile a quello degli esseri umani, possedendo le stesse modalità sensibili e le medesime rappresentazioni (seppure oscure e ancora abbozzate). In un certo senso, anche la riflessione biologica di Jacob von Uexküll³⁹, attraverso la proposta del concetto di *Umwelt*, è un'interpretazione che resta tradizionale, poiché considera gli ambienti umani come più complessi di quelli animali perché più numerosi e coincidenti con gli individui e non con la specie. Inoltre, secondo tale posizione, la nostra specie è in grado di accedere agli ambienti delle altre forme di vita proprio per la sua peculiare sensibilità ambientale e per alcune caratteristiche specifiche (immaginazione, parola, tecnica e osservazione), descrivendo con la parola gli ambienti che esistono intorno ad essa, le diverse marche percettive e le operazioni di movimento o di presa degli altri esseri viventi. Questa possibile descrizione degli ambienti delle altre specie è assolutamente esclusa dal paradigma kantiano, che sul piano gnoseologico chiude ogni forma di conoscenza e comunicazione tra essere umano e animale. L'attitudine tecnica, unita alla coscienza morale, è ciò che distingue gli abitatori viventi della terra dagli altri esseri, oltre alla capacità di servirsi degli altri uomini per fini più o meno realizzabili. In questo senso, secondo Kant, la radicale differenza e incomunicabilità tra uomini e animali è data dal fatto che:

è necessario che essi (le altre specie di esseri) siano compresi insieme con altri a noi noti sotto il medesimo concetto; quello poi, per cui essi si distinguono fra loro, è dato e adoperato come proprietà differenziale. [...] Se il concetto generico supremo fosse quello di un essere razionale terrestre, allora noi non potremmo indicare nessun carattere di esso, poiché non abbiamo nessuna conoscenza di esseri razionali non terrestri, di cui si possa presentare la proprietà, e così caratterizzare gli esseri terrestri sotto gli esseri razionali in generale⁴⁰.

Mentre l'impossibilità umana di conoscere le altre specie, secondo Kant, si fonda sul problema logico di un impossibile fondamento di esistenza e di esperienza che possa porre il confronto tra specie diverse (razionali o extra-razionali), la prigionia dell'animale di von Uexküll si trasfigura nell'impossibilità di poter mutare un piano prestabilito e naturale poiché:

³⁹ J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, a cura di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010

⁴⁰ *Anth.*, p. 216; p. 321.

Tutti i soggetti animali, i più semplici come i più complessi, sono adattati al loro ambiente con la medesima perfezione. All'animale semplice fa da contraltare un ambiente semplice, all'animale complesso un ambiente riccamente articolato⁴¹.

La claustrofobica clausura animale nella propria “bolla” è, per certi versi, anche una segregazione umana in quanto:

ciascuno di noi vive chiuso dentro il suo mondo, cioè dentro la sua bolla. Tutti i nostri simili sono circondati da bolle trasparenti che si intersecano senza attrito perché formate da segni percettivi soggettivi. Non esiste uno spazio indipendente dai soggetti⁴².

Se la prospettiva biologica di von Uexküll apre alla possibilità che l'uomo possa prendere forma trascendendo il suo stesso ambiente, l'*Antropologia pragmatica*, e la sua conclusione, conduce a una valorizzazione delle passioni e delle affezioni, le quali sono in grado di rafforzare la salute e il corpo umano e animale, proponendosi come una propedeutica alla civilizzazione, alla moralizzazione e alla coltivazione delle inclinazioni ferine, in quanto l'essere umano è determinato dalla sua ragione a vivere in una società che trova la sua base in una autoregolazione delle emozioni nocive.

⁴¹ *Ambienti animali e ambienti umani*, cit. p. 49.

⁴² Ivi, p. 74 -75