

STUDI

SENSIBILITÀ E AUTOMATISMO NEGLI ANIMALI-MACCHINA CARTESIANI

di Maria Teresa Marcialis*

Abstract: Sensibility and Automatism in the Cartesian bête-machines This essay looks at the relation between automatism, sensation, consciousness and emotions in Cartesian animals. The starting-point is a discussion of the thesis of sensibility in the automaton. The Author refutes this position and for systemic, philosophical and cultural reasons supports Descartes' belief that *bête-machines* are insensible. Then, the notion of sensibility is examined in terms of its twofold articulation: knowledge and emotions. On one side, an analysis is undertaken of the different Cartesian definitions of sensation, of the ambiguity of the latter's ontological status and of the political motives for Descartes' placing sensation in *res extensa*. On the other side, the question of the suffering of animals in Descartes, Malebranche, Darmanson and Dilly is considered and the theological implications – immortality of the soul, God's goodness and justice – of the animal insensibility solution are studied.

Keywords: Descartes, Malebranche, Darmanson, Dilly, *bête-machines*, sensibility, sensation, sufferance, soul, God.

1. Descartes e la *bête-machine*

È noto che la teoria della *bête-machine* segna un crinale nel dibattito plurisecolare sull'anima delle bestie. Corollario di un sistema aprioristicamente dedotto oppure – come è stato detto – applicazione agli esseri viventi «delle capacità che gli ingegneri del tempo cominciavano a codificare nelle loro descrizioni delle macchine»¹, espediente metafisico escogitato per risolvere problemi di teodicea oppure conseguenza di un'operazione di matematizzazione di tutta la realtà, clamorosa affermazione di antropocentrismo o prima dichiarazione di un macchinismo che investe tutti gli esseri viventi, retaggio di antiche supremazie o “precorrimento” di nuove parificazioni, o tutte queste cose insie-

* mtmarcialis@gmail.com. Questo lavoro è la relazione, interamente rielaborata, presentata all'«Internationaler Workshop Menschen, Tiere, Automaten. Die Debate über Tierseele», München 2-3 Juli 2010.

1. Cfr. Des Chene 2001, p. 4.

me, la *bête-machine* è comunque manifestazione – una delle manifestazioni – emblematica della “modernità”: con tutte le convivenze di novità, di slanci in avanti, di ritegni, di incertezze, di ambiguità anche, che la modernità appunto – come tutte le epoche – comporta. La stessa paradossalità dell’animale-macchina, d’altronde, ne fa un punto di riferimento obbligato della *querelle des bêtes*, almeno per essere confutato; in realtà dopo Cartesio non si potrà fare a meno di tener conto del macchinismo animale, e non solo come obiettivo polemico ma, indipendentemente dagli approdi, come dato in qualche modo acquisito almeno per dar ragione di alcuni aspetti della vita o della struttura dell’animale. Non potrà non tenerne conto Pardies, l’aristotelico che verrà tacciato da Bayle² di macchinismo *tout-court*; non potrà non tenerne conto Boullier³ che, pur in un contesto di affermata sensibilità animale, riconoscerà il ruolo del macchinismo nel comportamento degli animali; non potrà non tenerne conto Reimarus quando riconoscerà agli animali una sorta di «meccanismo» sia pur «sensibile» che contribuisce non poco alla perfezione delle loro opere⁴: ma questi sono solo alcuni esempi. Né solo nel Sei-Settecentesco la *bête-machine* costituisce oggetto di discussione. Sono note a tutti, infatti, le prese di posizione anche del nostro tempo nei confronti di questo aspetto della filosofia cartesiana: da quelle dei neuroscienziati e degli studiosi del problema *mind-body* a quelle degli animalisti.

Ma davvero Descartes ha sostenuto che gli animali sono macchine, insensibili oltre che irragionevoli? Non tutti i lettori di Cartesio nostri contemporanei sono d’accordo su questo punto; «Più si esamina la teoria dell’automatismo animale e più fragile essa sembra anche nel contesto del cartesianesimo»⁵ hanno sostenuto Daisie e Michael Radner; e proprio queste «fragilità» hanno spinto alcuni studiosi a sollevare dubbi sul carattere totalmente “automatico” degli animali cartesiani, cioè sulla loro «insensibilità», e a ritenerlo frutto di fraintendimenti, di interpretazioni affrettate, di letture scorrette. Mi limito qui a far riferimento a studiosi di area anglosassone, le cui obiezioni per comodità raccolgo sotto tre diversi capitoli: 1) I testi cartesiani, se attentamente analizzati, non autorizzano una lettura per così dire “rigida” dell’animale-macchina, al contrario manifestano ambiguità, incertezze, ripensamenti da parte dello stesso Descartes; 2) le argomentazioni cartesiane non sono lineari né logicamente attendibili: alcune inferenze sono rapide, alcune illazioni non reggono, alcuni ragionamenti mancano di coerenza; 3) l’impianto filosofico del sistema cartesiano non sostiene adeguatamente l’automatismo animale; al proposito emergono

2. Cfr. Bayle 1964, p. 8 (*Nouvelles de la Republique des Lettres*, mars 1684, II); ma cfr. Dilly 1691, p. II: «È vero che il Padre Pardies nel libro da lui composto *De la Connoissance des Bêtes*, porta con forza ed eleganza alcune delle ragioni di cui Descartes o i suoi discepoli si sono serviti per sostenere la loro opinione: egli vi risponde anche in un modo abbastanza debole, e sia che lo faccia per incapacità o *pour cause*, le soluzioni che propone lasciano intatte le obiezioni che egli stesso si è posto». Cfr. Pardies 1672.

3. Cfr. Bouillier 1737, II, cap. X, pp. 201-213.

4. Cfr. Reimarus 1762., cap. 10, § § 28-29.

5. Cfr. Radner-Radner 1989, p. 79.

confusioni, smagliature, questioni irrisolte che si ripercuotono sulla chiarezza della tesi macchinista; in tal modo quest'ultima non solo perde decisività ma diventa l'occasione per mettere in luce nodi centrali e intricati dell'intera filosofia cartesiana.

Così, sono state rilevate oscillazioni nei testi cartesiani; come Katherine Morris ha detto: «Descartes sembra talvolta dichiarare d'essere in grado di provare che gli animali non possono pensare, mentre altre volte dichiara soltanto di non essere in grado di provare che essi pensano»⁶. Margaret Dauber Wilson ha analizzato puntualmente queste oscillazioni nel tempo, registrando un mutamento dalle «prove stringenti» dell'automatismo animale presenti nel *Discours de la Méthode* (1637) alla «probabilità» di questa tesi quale emerge dalla corrispondenza con Henry More (1649)⁷. Nel 1978, John Cottingham era andato più in là, rinvenendo proprio nella lettera a More dell'1 febbraio 1649

6. Cfr. Morris 2000, p. 414. Morris sostiene comunque la tesi che «nella visione di Descartes, gli animali possono sentire ma non pensare» (p. 401): il sentire è spiegabile meccanicamente. Vanno inoltre tenuti presenti i mutamenti di significato che un termine ha assunto nel tempo: gli animali cartesiani – dice, su un altro piano, la stessa Morris – sono «macchine senzienti» perché sensibilità nel Seicento significava «risposta a stimoli» p. 403; ma cfr. l'attenzione di Morris ai cambiamenti di significato anche di termini quali “pensiero” e “consapevolezza”.

7. Cfr. Wilson 1995, p. 7: «Negli ultimi scritti, inclusa la lettera a More, Descartes indebolisce la sua posizione epistemica, ma continua a sostenere la “probabilità” delle sue dichiarazioni originali». Le opere cartesiane vengono citate da *Oeuvres de Descartes* nell'ed. Adam-Tannery (d'ora in poi indicata con AT, vol. pag.) e dalla traduzione italiana di Cartesio, *Opere Filosofiche* (OF). I testi cartesiani cui qui ci si riferisce sono *VI Risposte*, AT VII p. 426; OF p. 394: «l'ho provato con ragioni che sono così forti (*firmissimis rationibus*) che fino ad ora non ho visto nessuno che abbia opposto nulla di considerevole in contrario»; le «ragioni così forti» sono quelle del *Discours de la Méthode* (AT VI, pp. 57-59; Descartes 2003, pp. 165-169) in cui gli argomenti con cui si nega agli animali il pensiero sono due: 1) la mancanza di linguaggio per così dire “significante” da parte degli animali; 2) l'universalità della ragione umana: se gli animali in molte cose dimostrano una maggiore abilità della nostra in qualche loro azione, non ne dimostrano affatto in molte altre; se avessero la ragione farebbero meglio in tutto. Non tutti gli interpreti concordano sulla perentorietà, per così dire, del macchinismo animale nel *Discours*; cfr. Landucci 2002, pp. 40-41, il quale, definendo le pagine dedicate agli animali «tanto brillanti quanto, nel contenuto, tradizionali», sottolinea come la tesi del macchinismo animale, che nega l'anima sensitiva degli Scolastici, «non implica affatto che gli animali non sentano» e Cartesio, pur riconoscendo nell'*Homme* che gli animali non sentono, faceva di tutto «per dare ad intendere d'attribuire la sensibilità agli animali». Sul linguaggio come criterio distintivo dell'uomo nei confronti degli animali cfr. ora Gensini-Fusco 2010. Nella lettera a More del 1 febbraio 1649 Descartes, rispondendo alle critiche di More (ma critiche analoghe gli erano già state rivolte dai suoi obiettori, ad esempio Arnauld e Gassendi), afferma essenzialmente due cose: 1) che, pur tenendo per provata la tesi dell'automatismo animale, ritiene di non poterla dimostrare «quia mens humana illorum corda non pervadit» e ne sottolinea il carattere di probabilità e di persuasività, non di certezza; 2) che gli animali manifestano «omnes perfacile nobis impetus suos naturales, ut iras, metus, famem et similia», formula che è stata letta come riconoscimento della presenza in essi non solo di movimenti ma anche di impulsi sensibili. Cfr. AT, V, pp. 267-279; Descartes, 2005, pp. 2615-2625.

il riconoscimento da parte dello stesso Descartes della «falsità» della «mostruosa» tesi della insensibilità animale⁸.

A queste incertezze per così dire “testuali”, si accompagnano rilievi di scorrettezza logica: talvolta nel rispondere ai suoi obiettori Descartes non offre argomenti ma si limita ad affermazioni dogmatiche; l’argomento della «universalità della ragione» umana, una delle due «prove certe» del *Discours* del fatto che gli animali non possiedono la ragione, è in realtà tanto problematico che lo stesso Cartesio poi l’abbandonerà (Wilson); l’argomento per assurdo «delle ostriche» che, muovendo dall’analogia sussistente tra organi umani e organi animali, approda alla conclusione che se tutti gli animali, ostriche e spugne comprese, sentono come noi, hanno come noi un’anima immortale, è fallace⁹; e soprattutto non reggono le inferenze su cui è costruita la *bête-machine*. Non regge l’inferenza da una dimensione di possibilità a una dimensione di realtà: dal poter spiegare i comportamenti degli animali meccanicamente non segue che di fatto tutti i loro comportamenti sono meccanici (Garber)¹⁰. Non regge l’inferenza dalla spiegazione genetica ad affermazioni di tipo “metafisico”, altro è individuare la causa di un fenomeno altro è definirne la natura (Gaukroger): dire che la sensazione ha un’origine meccanica non implica affermare che la sensazione è un automatismo e che pertanto gli animali sono automi e quindi non sentono. Non regge l’inferenza dal meccanicismo alla insensibilità: «la caratterizzazione degli animali come “macchine” e “automi” è di per sé insufficiente a farci concludere che [Descartes] ritenga che gli anima-

8. Cfr. Cottingham 1978, p. 556; Cottingham, attraverso una articolata analisi dei luoghi cartesiani in proposito, ha affermato che «la dottrina tradizionale della *bête-machine* di Descartes è vaga ed ambigua» e ha dimostrato, attraverso una serie di passaggi graduali che qui riporto ovviamente in estrema sintesi: 1) che «la caratterizzazione degli animali come “macchine” e “automi” è di per sé insufficiente a farci concludere che egli ritenga che gli animali manchino di sensibilità»; 2) che il fatto che gli animali non pensano non implica che D. neghi ad essi sensibilità o sensazione, per esempio un livello di sentimento e di sensazione che cade al di fuori della consapevolezza mentale riflessiva; 3) che Descartes nega che gli animali pensano ma non che essi sentono, sia pure nel senso che hanno «sensazioni dipendenti da un organo corporeo».

9. Cfr. Wilson 1995, p. 10. Per l’argomento delle ostriche cfr. lettera al marchese Newcastle (23 nov. 1646), AT IV, 576; Descartes 2005, pp. 2347-2353; ma cfr. anche lettera a More cit.; per la fallacia di questo argomento cfr. Radner-Radner 1989, pp. 81-85; per le argomentazioni relative alla *bête-machine* fondate sull’analogia cfr. Newman 2001.

10. Cfr. Garber 1992, p. 115. L’argomento di Garber è articolato e prende le mosse dalla lettera a More di cui sopra e dal riconoscimento cartesiano del carattere solo «probabile» dell’automatismo animale, fondato sulla impossibilità umana di penetrare nel cuore degli animali: «Quamvis – dice Cartesio - autem pro demonstrato habeam, probari non posse aliquam esse in brutis cogitationem, non ideo puto posse demonstrari nullam esse, quia mens humana illorum corda non pervadit» (AT V, pp. 276-277). Su questa base, Garber ritiene che, poiché la «razionalità non è la sola manifestazione di un’anima incorporea», è almeno concepibile che gli animali abbiano pensieri di altro tipo; al proposito fa riferimento alla risposta cartesiana a Gassendi. (AT VII, p. 427). Questo consente a Garber, tra l’altro, di confermare le sue conclusioni circa la non dimostrazione, da parte di Cartesio, della insostenibilità e della fallacia delle forme sostanziali scolastiche.

li manchino di sensibilità», «l'inferenza da "X è un automa" a "X è incapace di sentimenti" è scorretta» (Cottingham). D'altronde anche l'inferenza dalla mancanza di pensiero alla mancanza di sensibilità è scorretta, almeno nei termini in cui è sostenuta da Cartesio (Cottingham, Harrison)¹¹.

I temi in discussione, peraltro strettamente legati, sono essenzialmente due: 1) il ricorso al meccanicismo comporta solo una spiegazione meccanica della sensibilità degli animali o implica la sottrazione ad essi di ogni genere di sensibilità? 2) il fatto che gli animali non pensino può significare che non sentano? In realtà anche per Cartesio, nonostante tutto, altro è pensare¹² altro è sentire, ed appare chiaro che, in questo modo, la stessa definizione cartesiana di pensiero viene coinvolta. Come si vede, la questione si è enormemente allargata: dall'automatismo animale è passata alla discussione di un nodo centrale della filosofia cartesiana, la sensazione, chiamandone in causa non solo la funzionalità ma anche i rapporti con il pensiero e, correlativamente – come si vedrà – lo statuto ontologico.

Queste posizioni hanno suscitato un ampio dibattito, dando luogo a confutazioni e a conferme; le tesi per così dire "negazioniste" sono state esaminate, problematizzate e talvolta rifiutate. Bastino come esempi queste due serie di obiezioni sollevate sempre in ambito anglosassone. Peter Harrison, pur riconoscendo agli animali una sensibilità sia pure meccanica, non ha accettato le argomentazioni di Cottingham, sottolineando – a mio avviso giustamente – la non considerazione da parte di quest'ultimo dell'affermazione cartesiana «gli animali non hanno anime razionali»: un'affermazione centrale e decisiva per la *bête-machine*, dalla quale scaturiscono necessariamente sia le conseguenze relative all'automatismo sia quelle relative alla insensibilità animale. Radner e Radner, invece, hanno confutato punto per punto le tesi di Cottingham riscontrando nei testi cartesiani la conferma della *bête-machine*; hanno inoltre inter-

11. Cfr. Harrison 1992; Cottingham 1978. Su una linea diversa ma con le stesse conclusioni – gli animali cartesiani sono sensibili – sono le posizioni di Stephen Gaukroger 1995. Basandosi soprattutto sull'analisi della sensazione visiva dell'automata tracciata da Descartes nell'*Homme*, egli individua nella sensazione due momenti: 1) l'acquisizione delle informazioni; 2) la rappresentazione percettiva dell'informazione. Cartesio, per spiegarle, utilizza due modelli: il modello causale meccanico e il modello linguistico; il primo si rivela insufficiente a dare ragione del carattere rappresentativo della sensazione; questa è spiegabile invece mediante il secondo, cioè con la capacità di riconoscere segni come la luce ecc. Sono riconducibili a una dimensione corporea sia il momento della raccolta di informazioni, sia il secondo momento, la rappresentazione, al quale risalgono le scelte appropriate dell'animale. Gli animali pertanto, pur essendo privi di pensiero ed essendo totalmente collocati nella *res extensa*, sono in grado di avere rappresentazioni, cioè sensazioni, vale a dire sono in grado di sentire (cfr. soprattutto le pp. 269-290).

12. Ovviamente l'intera questione implica una discussione anche di ciò che Cartesio intende per «pensiero»; al proposito cfr. ad esempio Radner-Radner 1989 i quali ritengono che la tesi della *bête-machine* sia rilevante per la dottrina cartesiana della mente, analizzano il rapporto sussistente tra pensiero e consapevolezza, individuano due tipi di consapevolezza, riflessiva e non riflessiva e sostengono che «il pensiero riflessivo o autoconsapevolezza non sia affatto essenziale a una mente cartesiana», e affermano che gli animali hanno esperienze consapevoli. p. 19-37.

pretato quello che da alcuni studiosi è stato letto come un «mutamento» nelle posizioni cartesiane in proposito – dalle «prove stringenti» alla «probabilità» – come riconoscimento anche da parte di Cartesio della impossibilità di riscontrare in questo che, nonostante tutto, rimane un fenomeno naturale la stessa “necessità” riscontrabile in altri eventi: degli animali possiamo affermare qualcosa solo «a posteriori» dal momento che non siamo in grado di penetrare nei loro cuori¹³, vale a dire non possiamo fare esperienza della loro interiorità. Di fatto riguardo alla loro natura possiamo solo formulare ipotesi che peraltro non potranno essere verificate dall’esperienza: l’unica cosa che possiamo osservare è la risposta degli animali a stimoli, per il resto possiamo, appunto, formulare solo ipotesi. Le considerazioni di Radner e Radner mi sembrano pertinenti; forse si potrebbe portare avanti il loro ragionamento e far un passo ulteriore: rilevare cioè che le titubanze di Descartes dimostrano due cose: la maggior “probabilità” – cioè validità solo sperimentale – riconosciuta comunque da Descartes, al di là della eventuale scorrettezza logica delle inferenze, all’insensibilità animale, riportabile a risposta a stimoli, rispetto alla loro sensibilità; il carattere «metafisico» della *bête-machine*, cioè il suo poggiare su fondamenti metafisici, non per così dire “scientifici”: la sua formulazione implica comunque un salto, un passaggio da un piano all’altro che si giustifica sulla base di ragioni di sistema non di verifica sperimentale, come avremo modo di vedere successivamente.

Non intendo ora entrare in questo dibattito: un dibattito che ha avuto certamente il merito di mettere in luce non solo – come si diceva – la molteplicità delle implicazioni di quella «fable des machines»¹⁴ che è considerata ancora soltanto un «paradosso» della filosofia cartesiana, ma anche la specificità – se si vuole il non totale rigore – della struttura logica delle argomentazioni di Descartes. Come avevano fatto gli obiettori delle *Meditationes* o gli interlocutori delle sue molte lettere, i “negazionisti” hanno confutato puntigliosamente le sue tesi, considerandole in qualche modo come le tesi di un contemporaneo. Le posizioni sostenute da Cottingham, da Wilson e da Morris (ma a questi autori si potrebbero aggiungere Harrison, Gaukgroker, Garber, ecc.) sono di grande rigore, di grande chiarezza logica, di indubbia consistenza filosofica; costituiscono certamente una lezione di metodo per chiunque si occupi di Cartesio e in questo senso sono di grande utilità anche per lo storico della filoso-

13. Cfr. Lettera a More AT V, p. 277, Cartesio 2005, p. 2623; cfr. *V Responsiones* AT.VII, p. 358; OF, p. 344: «poiché lo spirito, meditando su se stesso e facendo riflessione su quello che egli è, può, bensì, sperimentare che pensa, ma non se le bestie hanno dei pensieri o se non ne hanno; e nulla può scoprirne, se non quando, esaminando le loro operazioni, risale dagli effetti alle cause» La risposta era a Gassendi che aveva detto; «[...] ma esaminate tuttavia, se il sentimento che è nelle bestie, non essendo differente dal vostro, non debba esser chiamato anch’esso col nome di pensiero; in modo che vi sia anche in esse uno spirito che vi rassomigli in certa guisa [...] Ma tutte queste cose non succedono nella stessa maniera nell’uomo?». Ho seguito la traduzione di OF, pp. 262 sg. Ma cfr. *Sextae Responsiones*, AT VII, pp. 426-27.

14. L’espressione è di de Fontenay 2001, pp. 275-288.

fia. Esse risultano da una lettura molto puntuale e da una analisi ravvicinata dei testi cartesiani che li vuole sottrarre al rivestimento della *Wirkungsgeschichte*, vuole in qualche modo “ripulire” Cartesio da inframmettenze e incrostazioni, «articular[ne] le idee filosofiche», come dice Williams, e «ricostruir [questi testi] razionalmente» secondo un criterio di razionalità, peraltro, che «è concepito – è sempre Williams che parla – in uno stile contemporaneo»¹⁵. Il Cartesio che ne emerge è un Cartesio oscillante e incerto, le cui tesi – anche quelle per così dire “centrali” – sono deboli, traballanti, poco salde, piene di crepe: se, sulla base di queste letture, si dovesse riscrivere la storia di Cartesio, del Cartesianesimo e pertanto della cultura filosofica occidentale, sarebbe una nuova storia, con problemi, sviluppi, articolazioni assai diversi da quelli che conosciamo. Ma, appunto, questi autori non intendono riscrivere la storia; intendono invece analizzare la coerenza interna – comunque questa venga intesa – di una filosofia. In quest’ottica i testi vengono presi in se stessi, esaminati nella loro struttura logica, considerati nella loro totale autonomia, indipendentemente dalle interpretazioni, dalle alterazioni, dai fraintendimenti, anche, che di essi sono stati fatti nel corso del tempo.

C’è però anche un altro modo di leggere questi testi, che tiene conto proprio di queste interpretazioni, di queste alterazioni, di questi fraintendimenti: sono essi infatti che fanno la storia di un testo, e che pertanto fanno la storia della cultura e, per quella che è la mia prospettiva, la storia della filosofia; e interpretazioni, alterazioni, fraintendimenti risultano non solo da fattori esterni, ma anche dalla scelta di alcuni testi anziché di altri, dall’analisi, in un senso o in un altro, di questi testi, di scioglimento, in un senso o in un altro, di nodi filosofici, di individuazione, in un senso o in un altro, di luoghi teorici, di superamento, in un senso o in un altro, di difficoltà teoriche: mettono comunque in opera procedimenti razionali, sono cioè “pensiero” che spetta appunto allo storico della filosofia indagare e, se possibile, dipanare. Così è avvenuto per la *bête-machine*: la quale, certo, dopo Cottingham, Harrison, Wilson, Morris ecc. appare meno rigida, più incerta, meno definita, se si vuole meno dimostrata e forse meno persuasiva nel dettato cartesiano di quanto finora non si sia creduto, ma che storicamente è stata intesa come uno dei tratti caratterizzanti della filosofia cartesiana proprio nella sua rigidità, e in quanto tale è stata accolta, criticata, ridicolizzata, sviluppata e utilizzata, anche, nelle sue implicazioni. Spetta allo storico della filosofia – e forse non solo allo “storico delle idee” ma ovviamente è questione di intendersi su queste “etichette”¹⁶ – individuare le

15. Cfr. Williams 1978, p. XIV.

16. Faccio qui riferimento a Bernard Williams 1978 e 1994, che traccia una distinzione tra storia della filosofia e storia delle idee, caratterizzate da una diversa accentuazione della dimensione «storica», da un diverso rapporto con il passato, da un diverso obiettivo, e pertanto da un diverso metodo di lavoro. La storia delle idee (qui non intesa alla maniera di Lovejoy e di Paolo Rossi) è soprattutto «storia», la storia della filosofia è soprattutto «filosofia»; la prima è rivolta al passato e tesa a «stabilire le aspettative, le convenzioni, le familiarità» di cui l’autore ha tenuto conto nel dare un significato alla sua filosofia, la seconda è «ricostruzione razionale di un pensiero» considerato, per quanto è possibile, in se stesso e

ragioni del successo di questa lettura; l'animale macchina proprio per il suo carattere controintuitivo suscitò – è noto – molte critiche anche da parte dei contemporanei di Cartesio¹⁷: il problema è allora proprio quello di vedere per-

nella sua correttezza logica; la storia delle idee tende all'«autenticità» della ricostruzione storica, mentre la storia della filosofia manifesta espressamente il suo dipendere da uno stile di razionalità e di pensiero contemporanei. Si tratta ovviamente di una distinzione non assoluta giacché, così come la storia delle idee non può prescindere da un punto di vista inevitabilmente del presente, la storia della filosofia, anche solo nella scelta dei testi, non può prescindere dalla storia successiva dei testi stessi; nonostante queste precisazioni la differenza rimane però forte. Per illustrare il diverso rapporto col passato delle due storie Williams ricorre alla metafora musicale: la storia della filosofia, cioè la ricostruzione filosofica, «l'articolazione delle idee», è come il *Pulcinella* di Strawinsky, in cui se «la linea melodica è di Pergolesi, l'armonia e l'orchestrazione sono di Strawinsky»: una metafora suggestiva ed efficace anche se poi di essa vengono indicati limiti e insufficienze. Queste posizioni sono parzialmente corrette in Williams 1994 in cui, ribadendo la distinzione tra storia delle idee e storia della filosofia, tra attenzione al contesto e considerazione delle filosofie del passato in rapporto al presente, riaffermando la non totale separazione delle due ma anche la impraticabilità di una loro fusione, Williams accentua nella storia della filosofia – anche in polemica con la storiografia di impostazione analitica – la necessità di una distanza storica dal presente «in termini che sostengono la sua identità come filosofia», in un'ottica in cui le idee del passato hanno la funzione di farci capire le nostre idee, sì che la storia della filosofia faccia «sembrare il familiare estraneo» e l'«estraneo familiare». Non è evidentemente questo il luogo per entrare nel merito di questa visione – peraltro condivisibile anche se forse andrebbe spiegato che cos'è l'«identità della filosofia», vale a dire ciò che rende la filosofia filosofia- della storia della filosofia, né per discutere la sua distinzione dalla storia delle idee; vorrei tuttavia limitarmi a rivendicare sommessamente, da un'ottica storicistica, il carattere “filosofico” anche di una ricostruzione “storica” del passato – pure di quella che Williams chiama «storia delle idee» – non evidentemente in nome di filosofie della storia di qualsiasi origine e impostazione esse siano, ma di una filosofia intesa nel suo significato più generico, come approccio teorico e critico – diverso a seconda dei tempi e dei contesti – alla realtà, in cui la stessa diversità costituisce problema e pertanto oggetto di un approccio filosofico. È questo approccio teorico e critico che lo storico della filosofia deve ricostruire, consapevole delle – e attento alle – diverse strutture che, a seconda dei tempi e dei contesti, esso ha assunto, delle diverse modalità in cui si è articolato, delle diverse logiche che ha messo in atto, dei diversi linguaggi che ha usato, dei diversi destinatari cui si è rivolto, dei diversi problemi che si è trovato a dover affrontare. E questo, nel rispetto della filologia e dei testi, non tanto con l'obiettivo di raggiungere una «autenticità» ovviamente impossibile da realizzare in quel lavoro storico che è sempre condizionato inesorabilmente dalla dialettica tra presente e passato (come lo stesso Williams ha riconosciuto), ma di capire sempre più in profondità una determinata filosofia, magari cercando di penetrare in una logica, in una modalità di costruzione del discorso, in un linguaggio diversi dai nostri.

17. Per sorvolare sui suoi obiettori, per così dire “ufficiali”, quelli ai quali egli stesso risponde, basterebbe ricordare il padre minorita Jean Du Relle minimo della Provincia di Lyon che il 26 febbraio 1642 scrive al padre Mersenne: che se l'immaginazione e la sensazione (*sentiment*) sono operazioni e pensieri non si può negare una qualche forma di pensiero agli animali, che hanno immaginazione e sensazione, oppure, si chiede il padre minorita: «forse queste operazioni sono di un tipo in noi e di un altro tipo nelle bestie?» con un interrogativo di grande interesse (e di sapore in qualche modo montaigniano) rimasto peraltro senza seguito nel dibattito seicentesco. Cfr. AT III, p. 549; cfr. Cohen-Rosenfield 1968, p. 13.

ché l'attenzione dei contemporanei di Cartesio si sia incentrata sulla versione "forte" della *bête-machine*, più che su quelle pagine cartesiane in cui viene rilevata la difficoltà di dimostrare che «gli animali non hanno sensibilità» o viene affermato il carattere soltanto «moralmente certo» del macchinismo animale; spetta allo storico della filosofia cercare di capire per quali motivi i contemporanei di Cartesio abbiano accolto questo macchinismo nella definizione più paradossale: quella secondo cui gli animali sono privi di sensibilità in senso lato. È certo vero che

ciò che affascinò la generazione di Descartes sulle macchine [...] fu semplicemente questo: la complessa sequenza di movimenti che all'uomo primitivo (o medioevale) poteva essere apparsa come prova certa di qualche genere di "forza" o "spirito" interiore come motore, poteva essere spiegata semplicemente in riferimento alla *struttura meccanica interna*¹⁸;

questa motivazione almeno in parte psicologica va tuttavia accompagnata dal tentativo di reperire le ragioni certo storiche, culturali, ma anche filosofiche di una scelta che non fu isolata ma venne condivisa dagli intellettuali di una intera epoca. È questo il percorso che tenterò di seguire nelle pagine seguenti.

2. La sensibilità

Come si accennava, il nodo teorico delle discussioni sulla *bête-machine* è costituito dalla nozione di «sensibilità» e dai suoi rapporti con il «pensiero», cioè in termini cartesiani con la «consapevolezza», con la «coscienza». Ma «sensibilità» non è un termine né univoco né immediatamente definibile, sia perché ha uno spettro molto ampio che riguarda il rapporto diretto dell'individuo con la realtà e può declinarsi in almeno due articolazioni, una conoscitiva, la sensazione, una per così dire emotiva, quelle che genericamente potremmo chiamare le passioni, sia perché può essere intesa in modi diversi, riducibili o irriducibili alla reazione – passiva o attiva – a stimoli esterni. Queste dimensioni sono presenti in Cartesio e alimentano il dibattito sull'automatismo animale anche immediatamente successivo, sviluppate nei loro risvolti ontologici e nelle loro implicazioni teologiche.

Convieni in via preliminare ricordare le diverse definizioni di sensazione offerte da Cartesio. Come è noto, la sua posizione al proposito è complessa e complicata tanto da rendere «ambigua» la stessa nozione di sensazione. Mi limito a far riferimento a pochi testi. Nella *II Meditazione*¹⁹ il «sentire» è una specificazione del pensiero: una volta scoperto l'*ego cogito* come principio as-

18. Cfr. Cottingham 1978, p. 553. Corsivo nel testo.

19. Ma questa definizione è ricorrente in Cartesio cfr., tra l'altro, anche Lettera a Mersenne, aprile 1637: «[...] car vouloir, entendre, imaginer, sentir etc., ne sont que des diverses façons de penser, qui appartiennent toutes à l'ame», AT I, p. 366; [si è riprodotta la grafia originale]; Lettera a Renieri (?) del marzo 1638, AT II, 36, ecc.

solutamente certo su cui fondare il sapere, una volta definito questo io come «una cosa che pensa», questa viene ulteriormente precisata come «una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche e che sente»: la sensazione è quindi una articolazione della *res cogitans*. In *Principia*, Parte IV, artt. 188-189, accanto alla posizione della *II Meditazione*, viene fornita una definizione della sensazione in termini squisitamente fisico-fisiologici: essa è un fatto puramente meccanico il cui funzionamento rimanda a un sistema di contatti e di trasmissione di movimento che rientra perfettamente – e totalmente – nella *res extensa*. Accanto a queste definizioni – e accanto a queste due collocazioni – apparentemente contraddittorie (ma su questo tornerò), sta poi una terza definizione – e collocazione – della sensazione: quella, testimoniata dalla *VI Meditazione*, dalla Corrispondenza con Elisabetta del Palatinato e dalle Conversazioni con Burnam²⁰, per cui la sensazione è strettamente legata all'unione e alla «mescolanza» di anima e corpo. A queste definizioni fa riscontro la seguente graduatoria intorno alla «certezza del senso» delle *Risposte alle VI Obiezioni* in cui vengono distinte tre «specie di gradi» del sentire: 1) i processi meccanici, derivanti dal movimento delle particelle corporee causate dagli oggetti esteriori immediatamente nell'organo corporeo; 2) tutto ciò che risulta immediatamente nello spirito (*mens*) dal fatto che è unito all'organo corporeo così mosso: i «sentimenti» (*perceptiones*) di dolore, del solletico, della fame, della sete, dei colori, dei suoni, dei sapori, degli odori, del caldo, del freddo ed altri simili, provenienti dalla mescolanza di spirito e di corpo; 3) i giudizi «che siamo soliti formulare dopo la nostra giovinezza riguardo alle cose che sono intorno a noi in occasione delle impressioni o dei movimenti che si producono negli organi dei nostri sensi», e che, pur ormai immediati, sono specificamente intellettuali; chiamare questi giudizi «sensi» – dice Cartesio – in considerazione della loro immediatezza è soltanto frutto di un pregiudizio derivante dallo scambiare ciò che per gli adulti è dovuto all'abitudine con ciò che ha comunque implicato l'intervento dell'intelletto²¹. Anche qui, come si vede, la sensazione, nelle sue articolazioni conoscitive ed emotive, viene collocata su tre diversi livelli: la *res extensa*, l'unione dello spirito con il corpo, la *res cogitans*.

Come è altrettanto noto, è lo stesso Cartesio a specificare, sempre nei *Principia*²² la differenza tra il «sentire» meccanico, della *res extensa*, e quello della *res cogitans*: esiste un «vedere» che viene eseguito (*peragitur*) dal corpo; esiste un «vedere» invece come «conscientia videndi et ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare». La questione ha evidentemente riferimento alle obiezioni sollevate da Hobbes e Gassendi, rispettivamente nelle III e nelle V *Obiezioni alle Meditationes*, circa la legittimità di passare dall'azione del pensare alla certezza del *cogito*: un'i-

20. Cfr. AT., VII, p. 81, OF, I, p. 75; AT III, pp. 660-68; pp. 690-91, Descartes 2005, pp. 2057-2061; 2063-2089; 2093-2095; 2099-2123; AT V, p. 146-179.

21. Cfr. AT VII, pp. 436-37. Seguo qui la traduzione di OF I, p. 403.

22. Cfr. I,9, AT VIII, p. 7.

dentica inferenza sostengono i due obiettori, si potrebbe trarre da un'azione diversa dal pensiero, ad esempio quella del passeggiare; la risposta di Cartesio è anch'essa nota e ritorna puntualmente nei *Principia*: è la coscienza di un'azione a garantire la validità dell'inferenza (se di inferenza si tratta)²³, non l'azione in quanto tale; nel caso specifico, *mutatis mutandis*, il vedere di per sé non è sentire: il sentire è tale quando è accompagnato dalla coscienza di sentire (di vedere, di udire ecc.), la sensazione del vedere è tale quando «la mente pensa di vedere» e pensare è aver coscienza²⁴; la sensazione è allora pensiero, appartiene cioè alla *res cogitans*. Per quanto riguarda il «sentire», il «sentimento», connesso all'unione dell'anima con il corpo, della *res extensa* con la *res cogitans*, il discorso è forse più complicato ed è quello che pone più problemi: non solo i problemi, a tutti noti, relativi all'interazione corpo-anima, ma anche quelli relativi alla specificità di questo sentire nei confronti del sentire della *res cogitans*. E, come tutti sanno, proprio da questo sentire – da questa sensibilità – sono sorti i principali problemi interessanti lo stesso dualismo cartesiano.

A proposito di questo secondo grado del sentire Cartesio fa riferimento a «perceptiones» che egli spiega d'altronde nelle *Passions de l'Ame* in modo meccanico; se il loro carattere sensibile sembra derivare dalla loro immediatezza cioè dalla loro mancanza di mediazioni intellettuali (presente nei giudizi), la loro specificità nei confronti dei puri movimenti meccanici sembra dovuta al loro «colpire» (*afficere*) lo spirito (*mens*) e quindi al loro realizzarsi all'interno della *res cogitans*; ma non sono chiare né le modalità di questo «colpire», – l'interazione cioè di corpo e anima – come sappiamo tutti, né soprattutto – per quanto qui interessa – i suoi caratteri: è, questo «colpire», quella forma di coscienza immediata, la «conscientia videndi et ambulandi quia tunc refertur ad mentem», di cui si dice nel passo dei *Principia* suriportato? E questa *conscientia* implica, come in quel passo, un riferimento all'io, è cioè autocoscienza? Oppure è un altro tipo di coscienza? Ed è, quest'ultima, una coscienza che tuttavia non diventa – non può diventare – autocoscienza dal momento che l'autocoscienza è solo *res cogitans*, “pura” *res cogitans*, “puro” pensiero senza corpo?

La soluzione di questo problema ha implicazioni importanti nella definizione della *bête-machine* (e ovviamente non solo). Che gli animali siano privi di autocoscienza è sostenuto da tutti gli studiosi della *bête-machine*: attribuire ad essi l'autocoscienza significherebbe attribuir loro la “sogettività”²⁵ e pertanto,

23. Il *cogito*, come è noto, non è la conseguenza di un sillogismo cioè non è un'inferenza ma deriva da una intuizione o dalla coscienza immediata cfr. ad es. *Secundae Responsiones*, AT VII, pp 140; OF I, pp. 132-33. Il che fa sorgere un ulteriore problema cioè quello relativo al rapporto tra intuizione e coscienza, con tutte le ben note conseguenze che questo comporta per la sua validità di principio fondante (cfr. ad es. in Malebranche). Ma, come è evidente, questa questione esula dalla questione della *bête-machine* e comunque qui non ne tratto.

24. Cfr. Conversazione con Burnam, AT V, p. 149.

25. Su un altro piano, Wilson 1995 considera la risposta di Descartes a More (e segnatamente nel riconoscimento che non si può dimostrare che gli animali non hanno alcun pen-

per Cartesio, un'anima immortale, il che costituisce un assurdo il cui rifiuto è uno dei motivi – se non il motivo centrale – dell'automatismo animale. Uno studioso come Cottingham sostiene però che gli animali «sentono», cioè hanno sensazioni non solo meccaniche: è per lui possibile, anche sulla base delle ambiguità testuali e logiche di cui si è detto presenti nella posizione di Cartesio, che questi pensasse a un sentire «dipendente dagli organi fisici» riportabile a un «livello di sentimento (*feeling*) o di sensazione che esula dalla consapevolezza mentale e riflessiva», o, come sintetizza Harrison al riguardo, potesse ricorrere a un sentire che colmasse «il varco (*gap*) tra l'autoconsapevolezza e la consapevolezza»²⁶, identificabile con il «sentire» degli animali. E allora la questione è tutta qui: che cos'è un *sentire* – non una semplice risposta a stimoli – «dipendente dagli organi fisici» cioè dal movimento? In che misura un processo meccanico può conoscere, quale che sia il tipo di conoscenza che gli è possibile, e dar luogo ad emozioni? Ed inoltre esiste una coscienza che non implichi autocoscienza? Esiste un sentire che si collochi nello spazio tra coscienza e autocoscienza²⁷? E che statuto ontologico avrebbe questo spazio? Non sembra che nei testi cartesiani ci siano affermazioni relative a questo tipo di sentire: neppure, come abbiamo visto, nella graduatoria delle *Risposte alle VI Obiezioni* cui prima abbiamo fatto riferimento. Né possono esserci, queste affermazioni tenuto conto del rifiuto di Cartesio – quale che sia la cogenza delle argomentazioni da lui usate²⁸ – di una sensibilità universalmente diffusa, del *sensus rerum*, di un “animismo” naturale, che costituisce invece il suo obiettivo polemico²⁹. Come si vede, questi problemi rimandano alla questione di fondo della struttura della realtà; il discorso così si sposta su un piano ontologico, interessando proprio quell'ambito che Cartesio voleva depurare appunto da anime e animismi di vario genere, attraverso una revisione generale della visione della realtà nella quale rientrava anche la *bête-machine*.

È ancora Cottingham a sottolineare questo aspetto e a compiere questo spostamento d'ottica. La confusione da parte di Cartesio tra coscienza e autocoscienza³⁰ è riportabile a una difficoltà «fondamentale e irrisolta» della metafisica cartesiana; i problemi connessi alla sensibilità sono indice dell'incerto statuto ontologico di quest'ultima: essa a suo avviso non sembra – almeno in-

siero «perché la mente umana non può penetrare nei loro cuori») un «modo di parlare misterioso [...] perché implica che c'è qualche aspetto delle bestie che non possiamo osservare direttamente; e che sembra già concedere loro soggettività» p. 13. Non concordo con questa lettura, che potrebbe accostare Descartes a Montaigne il quale, invece, come è noto, proprio in relazione alla concezione degli animali, costituisce uno degli obiettivi polemici di Descartes.

26. Harrison 1992, p. 222.

27. Ma cfr. al proposito Radner-Radner 1989 che, attraverso un esame testuale molto analitico della consapevolezza, sostengono che c'è in Descartes una distinzione tra due tipi di consapevolezza, riflessiva e non riflessiva (cfr. soprattutto pp. 19-36). Sulla coscienza come consapevolezza cfr., tra l'altro, Davies 1990; Morris 2000; Landucci 2002.

28. Cfr. al proposito Garber 1992.

29. Cfr. al proposito, tra l'altro, Gilson 1974.

30. Cfr. Cottingham 1978, p. 558.

tesa come «sentimento (*feeling*) o sensazione che esula dalla consapevolezza mentale e riflessiva» – appartenere né alla *res cogitans* né alla *res extensa* ma situarsi nella terza dimensione derivante dall'unione di *res cogitans* e di *res extensa* che, appunto, rappresenta se non la terza *res*, il terzo «livello primitivo» dell'impalcatura ontologica cui Cartesio fa riferimento, ad esempio nella *VI Meditazione* e soprattutto nella corrispondenza con Elisabetta di Boemia³¹. Proprio questa «conjunctio et quasi permixtio» – come si dice nella *VI Meditazione* – di corpo e di *mens*, irriducibile al pensiero o all'estensione, sembra costituire quella base ontologica della sensibilità che consente a quest'ultima intesa come «dipendente da un organo» d'avere se non autoconsapevolezza almeno quella sfumatura di coscienza che la rende qualcosa di più del movimento meccanico.

Sorgono però alcuni problemi circa questa terza sostanza peraltro mai dichiarata esplicitamente da Cartesio come lo stesso Cottingham riconosce, problemi, oltre che testuali, di coerenza logica, ma anche problemi connessi al ruolo culturale e storico che Cartesio e il cartesianesimo si trovarono a svolgere nella repubblica delle lettere seicentesca. Se la «conjunctio et quasi permixtio» di corpo e di *mens* non è intesa come unione di due sostanze e assume per così dire la dignità di sostanza, da un lato essa sembra essere né pensiero né estensione, vale a dire una «sostanza psicofisica» incomprendibile³², dall'altro sembra essere o qualcosa che sta a metà tra pensiero ed estensione – quella sostanza intermedia che nella gerarchia dell'essere istituita da alcuni aristotelici è propria degli animali – o qualcosa che è insieme pensiero ed estensione, assumendo in tal modo i caratteri di una materia che pensa: ed entrambe queste

31. Cfr. Cottingham 1991, pp. 164-70. Si vedano però le cautele di Cottingham circa il carattere «ontologico» del terzo «livello primitivo»: «In primo luogo, bisogna sottolineare che, nonostante la tendenza «triadica» delle osservazioni contenute nella lettera ad Elisabetta, Cartesio non formulò mai la distinzione dei tre concetti in modo così schematico [...] nulla di quanto Cartesio ha detto, anche nei momenti in cui più inclinava ad un modello di questo tipo, lascia pensare che parlasse di tre distinte categorie *ontologiche*. Cartesio, insomma, non afferma mai che potrebbe esistere in aggiunta alla *res extensa* e alla *res cogitans*, una *res sentiens*, una «cosa sensibile», una sostanza separata che può avere sensazioni o emozioni, senza possedere altre proprietà fisiche [...] Pare quindi che perlomeno una delle tre categorie o nozioni del nostro schema debba essere concepita come *attributo*, non come *sostanza*: la sensibilità è una particolare caratteristica dell'essenza di qualcosa, non una categoria di cose», pp. 167-68 (corsivi nel testo). La precisazione è importante; rischia però di far cadere l'intera costruzione di Cottingham: se la sensibilità è un modo dell'attributo principale di una delle due *res*, pensiero o estensione, rimangono inalterati tutti i problemi connessi alla sua complessità, al suo essere insieme processo fisiologico e contenuto ideale che il ricorso ad una terza sostanza in qualche modo – solo in qualche modo perché la questione è molto discutibile – sembrava poter risolvere; quei problemi, peraltro, che i filosofi postcartesiani cercavano di risolvere senza cadere nel materialismo. Ma sul dualismo cfr. Cottingham 2008. Sul dualismo cartesiano la bibliografia è sterminata; mi limito a ricordare Wilson 1978, in particolare pp. 177-223; Vieillard-Baron 1991; Guenancia 1998; Rozemond, 1998. Sulla corrispondenza tra Descartes ed Elisabetta di Boemia cfr. Yandell 1997.

32. L'espressione è di Gueroult 1968, vol. II, p 201.

soluzioni configurano proprio quel tipo di sostanza che Cartesio rifiutava. Era stato proprio per evitare queste soluzioni che egli era ricorso alle due sostanze, *res cogitans* e *res extensa*, come uniche strutture della realtà creata, incorrendo in quegli spinosi problemi del rapporto tra mente e corpo che tutti conoscono, ma evitando l'eterodossia di posizioni insidiose sostenute da aristotelici non scolastici e da libertini.

Ed è la rigida strutturazione cartesiana della realtà in due sostanze a costituire una delle eredità più diffuse e anche, per così dire, più gradite alla maggior parte dei Cartesiani; come tutti sanno, con diverse valenze e diverse accentuazioni, filosofi come Malebranche, François Lamy, Arnauld – per fare solo alcuni nomi – traggono dall'impalcatura metafisica di Descartes conseguenze importanti sul piano dell'ortodossia e della lotta contro atei e libertini, conseguenze che, come lo stesso Cartesio aveva sottolineato nella lettera dedicatoria “*Sapientissimis Clarissimisque Viris Sacrae Theologiae Parisiensis Decano et Doctoribus*” delle *Meditationes*, legittimano, rifondandola, l'immortalità dell'anima umana. Per converso, il ritenere la sensazione «dipendente da un organo fisico» come un sentire non ridicibile a un meccanismo basato su urti e contatti avrebbe dato luogo a ricadute in posizioni assai vicine a quelle libertine, quali quelle di un aristotelismo più o meno eterodosso: quelle cui il padre Bourdin si era riferito nelle *VII Obiezioni* quando, collegando la questione animale alla questione ontologica, aveva detto:

quanti filosofi, e anche fra i più celebri, sostengono che le bestie pensano, e per conseguenza, credono che il pensiero non sia, a dir vero, comune a ogni sorta di corpi, ma all'anima estesa, come essa lo è nelle bestie, e che così non sia una proprietà particolare e vera dello spirito e d'una cosa spirituale?³³

Nel 1672 nel *Discours de la Connoissance des Bêtes* l'aristotelico Ignace Gaston Pardies aveva affrontato il tema della dipendenza della sensazione da un organo fisico, sottolineando da un lato la funzione senziente degli organi di senso, dall'altro affermando come, per le conoscenze sensibili, fosse necessario un principio senziente, ma si potesse ritenere quest'ultimo come un principio materiale:

Il principio che sente – aveva detto – sente certamente in modo ammirevole e, se si vuole, incomprendibile, ma infine sente senza quella riflessione e quella attenzione che, uniche, indicano la spiritualità della nostra anima. Esso, quindi, può essere un principio materiale³⁴.

Era la materialità di questo principio, sia pure dalle funzioni limitate, che poteva costituire un punto di partenza per pericolose estensioni; le cautele di

33. Cfr. AT VII, 490; OF, I, pp. 459-60.

34. Su Pardies cfr. Radner-Radner 1989, pp. 106 sgg. in cui, in riferimento al *Discours* di Pardies, più che sulla base ontologica della conoscenza animale, ci si sofferma sul carattere di questa conoscenza, sottolineandone il carattere di «non riflessività», anche in riferimento alle posizioni cartesiane. Per comodità cito Pardies dalla mia traduzione in Marcialis 1982, p. 202. È comunque interessante rilevare come l'attribuzione agli animali di una coscienza non riflessiva per Pardies si fondi sul piano ontologico su una materia senziente.

Pardies, relative alla «riflessione e all'attenzione che, uniche, indicano la spiritualità della nostra anima», cadevano con facilità in quel contesto libertino che, sulla base di una continuità gnoseologica tra sensazione e riflessione, ne affermava la continuità ontologica: se la sensazione – il sentire – dipendeva da un principio materiale, la stessa riflessione sarebbe potuta dipendere da un principio materiale, da un'anima, ad esempio, intesa, come volevano epicurei e gassendisti clandestini, quale «*flos materiae*». Il negare sensibilità agli animali, cioè il ridurre la sensibilità a movimento della *res extensa*, evitava queste pericolose cadute. Diceva Malebranche: «penso di poter assicurare che non si crederà mai che alcun movimento di materia possa essere un amore o una gioia» e pertanto, continuava,

Negli animali non c'è né intelligenza né anima, come le si intende ordinariamente. Essi mangiano senza piacere, gridano senza dolore, crescono senza saperlo; non desiderano niente, non temono niente, non conoscono niente: e se agiscono in un modo che indica intelligenza, è Dio che, avendoli fatti per conservarli, ha formato il loro corpo in modo tale che essi evitano meccanicamente e senza timore tutto ciò che è in grado di distruggerli³⁵.

La consequenzialità tra incompatibilità ontologica di movimento e sensibilità da un lato e di *bête-machine* dall'altro – e con essa la rigida separazione di *res cogitans* e *res extensa* – non potrebbe essere più chiara; le difficoltà dell'apparente intelligenza di entità puramente materiali veniva superata ricorrendo a un Dio che, fin dall'origine, aveva predisposto i corpi degli animali in modo utile alla loro conservazione. Neppure questa era una soluzione per così dire tranquilla; poneva invece una serie di problemi – tra gli altri quelli che lasciavano intravedere la soppressione dell'autonomia delle creature o quelli connessi alla definizione delle proprietà di Dio – che avrebbero interessato il dibattito filosofico tra Sei e Settecento e che, in qualche modo, avrebbero coinvolto anche la *bête-machine*.

3. La *bête-machine* come “tassello” del sistema cartesiano.

Nel suo *Discours*, Pardies non sosteneva soltanto la materialità del principio senziente. Assumendosi il compito di rinverdire, contro l'automatismo cartesiano, l'opinione del senso comune aveva detto:

[...] le bestie [...] hanno quelle conoscenze sensibili che ben si addicono a tutti gli animali che la natura ha dotato di diversi organi di senso. E, in realtà, sarebbe cosa ben strana e poco conveniente alla saggezza infinita che riscontriamo nelle opere della na-

35. Cfr. Malebranche 1674-75, *Recherche*, II, p. 394; naturalmente a proposito di Malebranche sorgono altri problemi circa la difficoltà di un appiattimento delle sue posizioni, anche per quanto riguarda la *bête-machine*, su quelle di Cartesio. Per ovvi motivi non posso affrontare qui questa questione: mi limito soltanto a far riferimento a quei luoghi malebranchiani in cui la *bête-machine* viene descritta nei termini più rigidi.

tura, se essa si fosse presa la pena di forgiare occhi e orecchi che avessero la semplice funzione di ornamento e non servissero per vedere e per sentire. Ora, se è certo che le bestie vedono e odono così come è chiaro che hanno occhi e orecchi, non si deve dubitare che esse conoscono poiché il vedere, l'udire e, in generale, il sentire comportano almeno qualche sorta di conoscenza; infatti nell'atto del vedere e dell'udire interviene l'anima con un'intima percezione, nella stessa misura in cui interviene il corpo con la disposizione esterna dell'organo di senso³⁶.

Come si vede, egli usava vari argomenti: ricorreva alla saggezza divina come causa delle opere della natura e in queste opere riscontrabile; riteneva che questa saggezza agisse finalisticamente: occhi e orecchi erano stati creati con la finalità di vedere e udire, in un'ottica in cui era la funzione che giustificava l'organo non il contrario; il sentire inoltre aveva una valenza conoscitiva poiché esso risultava non solo dalla disposizione esterna dell'organo di senso ma anche dall'«intima percezione dell'anima»: proprio come sostengono i «negazionisti» della *bête-machine*. Quest'anima poi, come appariva dallo svolgimento dell'argomentazione, si identificava con la «forma che anima e governa il corpo», con il «principio, di qualunque natura esso sia» – diceva Pardies che poi però, come si è visto, lo riconosceva, questo principio, come materiale – che fa vivere gli animali: un principio puramente «sensitivo» giacché, come il gesuita affermava, «le bestie non hanno alcuna conoscenza spirituale poiché questa appartiene soltanto alle anime ragionevoli e ai puri spiriti».

Ora erano proprio questi criteri di interpretazione della realtà che Cartesio rifiutava: cause finali³⁷ e anime sensitive appartenevano a quelle conoscenze oscure e confuse, a quei «pregiudizi», fole di nutrici e retaggio d'infanzia, di cui bisognava liberarsi – come egli stesso faceva nella *I Meditazione* – se si voleva acquisire un sapere certo e indubitabile; se poi comunque a una «saggezza divina» Cartesio ricorreva per dar ragione del movimento degli animali, era alla saggezza dell'artefice che costruisce macchine, che dispone le particolari materiali in modo tale che siano in grado di muoversi autonomamente attraverso processi d'urto e di contatto e poi se ne disinteressa, non certo a una saggezza provvidenziale.

L'automatismo animale era il frutto della grandiosa opera di semplificazione della scienza che Cartesio stava realizzando; come è noto, un unico paradigma scientifico, quello matematico, veniva applicato ai vari aspetti della realtà: le leggi della fisica diventavano leggi della anatomia, le quali a loro volta diventavano leggi della fisiologia, ma le leggi fisiche erano esse stesse riconducibili a leggi matematiche, in una visione unitaria che, certo, lasciava irrisolti una serie di problemi e forniva soluzioni per molti versi insoddisfacenti ma offriva una visione chiara e distinta della realtà che sgombrava il campo dalla incomprendibilità di «forme», di «facoltà», di «virtù» ecc. Come si dice-

36. Cfr. Pardies in Marcialis 1982, p. 193. Cfr. Radner-Radner 1989, p. 106-107, i quali ritengono che gli argomenti più interessanti usati da Pardies per rifiutare l'automatismo siano quelli basati sulla natura di Dio, e soprattutto sulla sua veracità.

37. Cfr. *Principia Philosophiae* I, 28, AT VIII, p. 15.

va, la *bête-machine* non era che un caso di questa semplificazione: tuttavia questa era resa possibile solo da una riduzione dell'animale a mera materialità, dal suo totale inserimento nella *res extensa*, e pertanto dalla eliminazione di ogni sensibilità che implicasse non solo «intima percezione di sé», «autoconsapevolezza», «coscienza» ma anche conoscenza e, su un altro versante, piacere e dolore. L'attribuire agli animali un'anima, sensibile o più che sensibile, era una complicazione che alterava ed appesantiva inutilmente il lineare paradigma di interpretazione della realtà formulato da Cartesio; quest'anima non poteva stare né nella *res extensa* né nella *res cogitans*: un suo situarsi nell'una o nell'altra *res* avrebbe comportato o cedimenti nei confronti di una materia sensibile e pertanto revisioni della specificità della *res extensa* o impossibili parificazioni tra animali e uomini derivanti anche dalla mortalità o immortalità di quest'anima. Ma davvero era necessaria un'entità priva di una collocazione definita? O non rispondeva piuttosto a quella pericolosa moltiplicazione degli enti senza necessità che il principio d'economia presiedente la strategia filosofica cartesiana cercava di eliminare? Non sarebbe stato più corretto fare a meno di quest'entità priva di legittimazione ontologica ricorrendo al macchinismo, e pertanto privando gli animali di ogni sensibilità? C'erano, certo, le azioni «sorprendenti» di questi ultimi che mostravano una indubbia somiglianza con quelle umane, ma anche queste potevano essere agevolmente spiegate senza ricorrere ad anime; e in realtà se nell'opera cartesiana non mancano riscontri circa l'analogia tra uomini e animali, è solo in relazione alla «macchina» corporea, non certo all'intelligenza rinvenibile nelle azioni umane e animali.

Così, uno dei *topoi* della discussione di parte cartesiana sulla *bête-machine* è la spiegazione «meccanica» dei comportamenti «sorprendenti» degli animali o delle loro azioni «naturali», «istintuali», come si vede nello stesso Cartesio, in Malebranche, in Dilly, in Darmanson ecc.³⁸. I quali spiegano l'addestramen-

38. Mette in opera questa spiegazione meccanica lo stesso Cartesio quando, ad esempio, nella più volte citata lettera a More (Descartes 2005, p. 2623) dice: «E non mi attardo sulle astuzie e sulla sagacia dei cani e delle volpi, né su alcun'altra azione che i bruti compiono per fame, bisogno sessuale o paura. Vi confesso, infatti, di poter spiegare facilmente tutto ciò come prodotto dalla sola conformazione delle membra». La mette in opera Malebranche il quale, nella *Recherche de la Verité*, riporta l'azione degli animali che «afferrano la loro preda e fanno una quantità d'azioni con altrettanta e maggiore abilità degli uomini», alla perfezione della loro «macchina» non turbata dalla presenza di un'anima e per questo più sicura nelle sue azioni di quella umana, e le spiega, queste azioni, ricorrendo «all'ammirevole costruzione del corpo formato per loro da colui la cui saggezza non ha limiti». La mette in opera Dilly nel *Traité de l'Ame et de la Connoissance des Bêtes* (1691), p. 203-11, quando riduce le azioni dell'agnello che fugge il lupo, o delle formiche che conservano il grano per cibarsene d'inverno, o il «meraviglioso comportamento delle api» ecc. alla «particolare conformazione del cervello delle bestie all'atto della nascita». La mette in opera Darmanson in *La Bête transformée en Machine* (1684) in cui, riecheggiando Malebranche, afferma che «La considerazione di tutte queste azioni condotte con tanta industria ed eseguite con così grande artificio dalla sola armonia delle parti che compongono questo automa tanto artisticamente formato e i cui ingranaggi sono disposti con tanta simmetria che

to degli animali facendo ricorso a una serie di pratiche che, ad un lettore moderno, richiamano alla mente le tecniche dei «riflessi condizionati» se non addirittura quelle del «condizionamento operante». Perché a questo di fatto (ovviamente *mutatis mutandis*) per Cartesio, per Malebranche, per Darmanson e per Dilly si riduce la sensazione: al rapporto stimolo-risposta; le altre spiegazioni sono illusioni non fondate, appunto presunzioni, pregiudizi.

Come si vede, questa “desensibilizzazione” del mondo animale era dovuta a ragioni di “sistema”, non certo all’osservazione approfondita e ravvicinata dei comportamenti degli animali o alla simpatetica partecipazione alla loro vita. Peter Harrison ha rinvenuto tra le ragioni adducibili contro l’insensibilità della *bête-machine*, accanto al mancato sviluppo, nell’opera cartesiana, dei «più ovvi corollari teologici della insensibilità animale»³⁹, l’amore di Cartesio per un suo cagnolino; forse però proprio questi aspetti, più che dimostrare la sensibilità delle *bête-machines* o la scissione tra pensiero e comportamento di un Cartesio «philosophe en masque», indicano come il macchinismo animale fosse, per questi, soltanto una costruzione filosofica, scaturente da una concezione generale e aderente ad essa, e in realtà non avesse niente a che vedere con i rapporti che Cartesio intratteneva con il mondo animale o con qualsiasi interesse o disinteresse nei confronti di quest’ultimo; la rapidità e l’imtemporaneità della risposta a More che, in qualche modo, affronta questo problema sono anch’esse segno della disattenzione di Cartesio per questioni che mettano in causa la sofferenza degli animali e l’atteggiamento dell’uomo verso di loro. Sarebbe stato facile ai suoi critici e agli animalisti, quelli (pochi) *ante litteram* e quelli nostri contemporanei, denunciare sia la «crudeltà» della tesi cartesiana rispetto ai «nostri compagni di viaggio», sia le astrattezze e le schematizzazioni di questa posizione; ma la *bête-machine* non era per così dire perseguita per se stessa: era soltanto un tassello di una visione del mondo, rientrava in un modello complessivo della realtà che voleva essere chiaro e lineare, internamente coerente, estremamente elegante ed euristicamente efficace: come una costruzione geometrica. Solo che la realtà non si lasciava imprigionare in questo modello.

4. Le conseguenze teologiche della *bête-machine*: l’immortalità dell’anima e l’unicità dell’uomo

La questione del rapporto uomo-animali e della vita e della sofferenza di questi ultimi scoppia, per così dire, subito dopo Cartesio, nel contesto malebranchiano; anche qui, però, questi aspetti sono considerati non per partecipa-

non si può concepire niente di pensato meglio e lavorato con più raffinatezza, questa considerazione – dico – deve bastare a persuaderci che poiché questa bestia non ha bisogno d’anima per tutte queste azioni, non ne ha ugualmente bisogno per tutti gli altri movimenti che esegue: questi infatti non sembrano richiedere una conoscenza maggiore di quelli che ho appena spiegato» (Darmanson 1691, p. 74; traduzione mia).

39. Cfr. Harrison 1992, p. 22.

zione alla vita delle bestie o per simpatia e per rispetto nei loro confronti ma per ragioni assolutamente esterne ad esse: strategie di politica culturale *versus* le varie articolazioni dell'aristotelismo e del libertinismo, esigenze di apologetica religiosa e di riflessione teologica in relazione a problemi quale quello del rapporto tra bontà e giustizia divina e al connesso tema della presenza del male nel mondo, problemi, questi, certo tradizionali e addirittura secolari, ma che, come tutti sanno, nel Seicento acquistano rinnovata attenzione se non addirittura urgenza in seguito al sorgere dei grandi movimenti religiosi etero e ortodossi, e alla ripresa di Agostino e della Patristica.

In questo contesto di grande complessità, la visione macchinista degli animali ha molte implicazioni. La desensibilizzazione degli animali vanta – e in qualche modo è legittimata da – una lunga tradizione nell'ambito del Cristianesimo. Lo ha rilevato lo stesso Cartesio quando, nella Lettera a Plempius del 3 ottobre 1637⁴⁰, ha letto nell'affermazione del *Deuteronomio* secondo cui l'anima degli animali è il loro sangue, un precedente del macchinismo, e, sulla sua scia, analoghi precedenti si sono riscontrati in alcuni testi dei Padri della Chiesa, in Gregorio di Nissa ad esempio o in Basilio di Cesarea. E soprattutto la tesi del macchinismo animale nella sua versione più rigida fonda l'immortalità dell'anima come prerogativa soltanto dell'uomo e consente di riaffermare la bontà e la giustizia di Dio⁴¹. Paradossalmente sofferenza animale e bontà di Dio vengono correlate; e proprio sulla capacità di affrontare e di risolvere in modo "ortodosso" questioni teologiche si costruisce il successo della *bête-machine*.

In apertura della *Bête transformée en Machine* Darmason indica due ostacoli all'accettazione dell'opinione comune secondo cui le bestie sentono e conoscono, ostacoli che sono impliciti in questa opinione: la negazione dell'immortalità dell'anima; la negazione dell'esistenza di Dio. E sono due ostacoli insormontabili per un cristiano.

Che gli animali non possano avere un'anima immortale è un dato acquisito da tutta la letteratura sull'anima delle bestie, a qualunque ambito culturale appartenga; all'interno del Cartesianesimo, anche genericamente inteso, si rinvengono, insieme, le difficoltà argomentative circa la dimostrazione di questa tesi e la pericolosità degli esiti cui essa darebbe luogo. Ad esempio il benedettino François Lamy⁴² sostiene che «se si dà conoscenza alle bestie bisogna dar loro un'anima immortale e perfettamente simile a quella dell'uomo» e precisa come «questo sistema [poggi] su pure congetture, [sia] difficile da sostenersi e [sia] esposto a grandi difficoltà». E lo stesso Cartesio, come è ormai noto, ha parlato delle conseguenze paradossali per la teologia che deriverebbero da questa posizione, senza peraltro soffermarsi troppo.

Alcuni Cartesiani, però, vanno più in là, e dimostrano che anche l'attribuzione agli animali di un'anima mortale può avere conseguenze deleterie per

40. Cfr. AT I, p. 414. Il passo del *Deuteronomio* è al cap. 12, v. 23.

41. Cfr. Harrison 1993, pp. 522-526.

42. Cfr. Lettera a Claude Martin del 14 febbraio 1695 in Zaccone Sina 2007 p. 110).

l'anima umana: se l'anima delle bestie è mortale – essi dicono – anche la nostra anima è mortale. Lo afferma Darmanson nella *Bête transformée en Machine* con un ragionamento che si snoda in due articolazioni: la impossibilità che l'anima in quanto tale dipenda dal corpo e quindi la sua spiritualità; l'affinità, da ciò conseguente, dell'anima animale con l'anima umana e la mortalità di entrambe. L'anima degli animali non può dipendere dal corpo perché in tal caso non potrebbe svolgere funzioni conoscitive, a meno di dotare la materia di sensibilità, con tutte le conseguenze eterodosse che questo comporta; pertanto se le bestie hanno un'anima, questa è indipendente dal corpo e quindi è diversa dal corpo; è perciò spirituale, cioè, a differenza del corpo che è composto di parti, è indivisibile; e se, pur spirituale, muore, può morire solo per annientamento; ma se l'anima delle bestie può morire, allora anche la nostra anima, spirituale e indivisibile, può morire, o almeno noi non siamo più in grado di dimostrarne l'immortalità. Come si dice nella *Bête transformée en Machine*:

se l'anima delle bestie non può esser composta di parti, più di quanto non lo possa la nostra, essa può perire solo per annientamento, unico modo in cui le sostanze spirituali possono essere distrutte. Ma allora anche la nostra anima può perire in questo modo e pertanto noi non abbiamo più prove per dimostrarne l'immortalità⁴³.

Forse il ragionamento non è del tutto corretto: non tratta la questione dall'ottica, per così dire, delle posizioni dei sostenitori – aristotelici e gassendisti – dell'anima delle bestie, muovendo dai loro presupposti e seguendoli in tutti i loro sviluppi, mostrandone magari le contraddizioni interne e gli eventuali salti argomentativi; al contrario affronta la questione considerandola dal proprio punto di vista: il che in qualche modo la piega fin dall'inizio alle conclusioni volute. Il ragionamento parte da una premessa – l'anima non può dipendere dal corpo – che non è una «verità» incontrovertibile ma è valida solo per alcuni, nella fattispecie i Cartesiani; essa inoltre contiene già *in nuce* l'intera argomentazione, il che la trasforma, in qualche modo, in un'argomentazione “analitica”: sarebbe bastato agli “avversari” confutare e rifiutare l'affermazione che l'anima non può dipendere dal corpo (e con essa il riconoscimento che la materia non può sentire), come di fatto facevano, perché l'intero discorso sarebbe venuto meno. Non questo però importa a Darmanson e agli altri⁴⁴, quanto, appunto, la conclusione cui si approda: l'attribuzione di un'anima alle bestie implica in ogni modo la negazione dell'immortalità dell'anima umana; e questo, ancora, significa che quest'anima animale, comunque intesa – mortale o immortale – porta alla parificazione di uomini e di animali: lungi dal fondare l'u-

43. Cfr. Darmanson 1691, p. 39.

44. Cfr. F. Lamy. Lettera al Padre Martin 1695. Un ragionamento affine a questo aveva elaborato François Lamy nella lettera a Claude Martin del 14 febbraio 1695 quando aveva confutato l'argomento di un libertino circa la mortalità dell'anima in quanto dipendente dal corpo ricorrendo alla differenza sostanziale di spirito e corpo. Cfr. Zaccone-Sina 2007, pp. 110-111.

nicità dell'uomo, ponendosi come livello intermedio della gerarchizzazione ontologica che sostiene quell'unicità, l'anima delle bestie la sovverte.

Mettendo in atto una strategia argomentativa forse discutibile ma certamente abile, i Cartesiani-malebranchiani capovolgono le accuse rivolte a Cartesio: non l'automatismo animale costituisce la premessa di un automatismo umano ad esso necessariamente conseguente; al contrario il riconoscimento alle bestie di un'anima ha già in sé i germi di una riduzione dell'uomo a bestia: quell'anima animale che sembrava costituire un saldo gradino della scala ontologica di cui l'uomo è il culmine, si rivela invece scivolosa e insicura, pronta ad attirare a sé, annullandola, la supremazia dell'uomo. E allora, meglio eliminarla, e ritenere gli animali semplici macchine, automi privi di sensibilità e di conoscenza: solo così l'uomo, *res cogitans* e solo detentore dell'anima immortale, potrà riappropriarsi della sua superiorità e del suo destino ultraterreno. Non stupisce allora che, nel *Traité de l'Ame et de la Connoissance des Bêtes*, Antoine Dilly manifesti grande riconoscenza a Descartes perché «lui solo, insegnandoci a conoscere la natura della nostra anima, ha indicato il vero carattere che ci distingue dalle bestie e che ci rende di una condizione infinitamente più elevata della loro»⁴⁵.

Cartesio quindi come sostenitore della tesi tradizionale della centralità dell'uomo nell'universo e della tesi biblica della superiorità dell'uomo nei confronti degli animali e pertanto del suo diritto di dominarli e di servirsene nei modi che ritiene opportuni. Ed è anche in relazione alla riaffermazione di questo diritto che la considerazione del mondo animale come mondo meccanico è più utile di quanto sia la considerazione di questo mondo come animato e sensibile. Il macchinismo infatti consente di eliminare un ostacolo insuperabile nella visione del senso comune: quello della sofferenza degli animali, e pertanto giustifica il cibarsi degli animali e addirittura il servirsi di loro in qualsiasi modo. È quanto Cartesio afferma rispondendo a Henry More che, nella lettera più volte citata, si dichiara fortemente turbato dalla crudeltà che traspare dall'automatismo animale⁴⁶, con una risposta certo non particolarmente attenta al «destino degli animali», ma che mette in luce chiaramente le implicazioni del macchinismo:

E così – dice Cartesio – questa mia opinione non è tanto crudele nei confronti delle bestie quanto è benevola verso gli uomini – quelli naturalmente, che non si lasciano incantare dalle superstizioni dei Pitagorici – che sono assolti dal sospetto di crimine tutte le volte che mangiano o uccidono degli animali.

La crudeltà connessa alla *bête-machine* si rivela in realtà benevolenza nei confronti degli uomini: proprio perché sottrae vita e sensibilità e pertanto sof-

45. Cfr. Dilly 1691, p. III (traduzione mia); Radner-Radner 1989, pp. 91-95; Garber 1992, pp. 112-13.

46. «Qui – dice More - preoccupato del destino degli animali, sono più spaventato che ammirato dalla luce abbagliante della vostra intelligenza; ed il vostro acume mi appare non solo sottile, ma tagliente e crudele come una spada che, d'un solo colpo, osi spogliare della vita e del senso quasi l'intera stirpe degli esseri animati, facendo di essi null'altro che statue o macchine», cfr. Descartes 2005, p. 2625 (ho apportato qualche modifica alla traduzione).

ferenza alle bestie, l'automatismo animale assolve dal sospetto di crimine chi si ciba o uccide gli animali, addirittura giustifica queste azioni; la prescrizione pitagorica della dieta vegetariana in nome del rispetto per la vita animale è una superstizione della quale – come da tutte le superstizioni – ci si deve liberare: ed è evidentemente una superstizione anche il ritenere che gli animali possano soffrire. In quest'ottica la *bête-machine* assolve anche Cartesio dall'accusa, avanzata da More, di essere crudele. Ed è questa la conclusione della risposta di Cartesio; quali che siano le sue ambiguità circa la vita e il senso degli animali, questo rimane: che gli animali, appunto, non hanno né vita né sensibilità, non hanno emozioni, non possono soffrire e pertanto possono essere tranquillamente uccisi e mangiati.

Proprio in questo significato, del non poter soffrire, la *bête-machine* viene letta nel Seicento. Quando Trublet racconta l'aneddoto, ormai notissimo, in cui Malebranche prende a calci una cagnetta e, alle rimostranze del suo interlocutore turbato dai guaiti della bestia, risponde che guaiti e lamenti non sono altro che i rumori derivanti dallo sfregamento degli ingranaggi della macchina, sottolinea questa lettura che a More pareva «crudele» della *bête-machine*. Malebranche, del resto, nel passo che ho sopra riportato, ha esplicitamente affermato: «essi [gli animali] mangiano senza piacere, gridano senza dolore, crescono senza saperlo, non desiderano niente, non temono niente»; possono quindi esser trattati come si tratta una macchina, cioè come un oggetto.

E anche qui le accuse dei sostenitori dell'anima delle bestie vengono respiccate, per così dire, al mittente: non i «macchinisti» esercitano un diritto illegittimo ma quelli che sostengono l'opinione comune; non i «macchinisti» sono crudeli, come voleva More, ma coloro i quali, pur riconoscendo che le bestie soffrono, continuano a cibarsene o a maltrattarle.

Questa lettura ritorna, con tutti i suoi risvolti, nel *Traité de l'Ame et de la Connaissance des Bêtes* (1676) di Antoine Dilly, il quale tra i vari argomenti in favore dell'automatismo animale, indica quello scaturente dal dominio e dalla crudeltà dell'uomo nei confronti degli animali. Dice:

Infine, quale diritto abbiamo noi uomini sulle bestie per maltrattarle, per disporre da padroni, come facciamo, della loro vita e della loro morte? Non è una grandissima crudeltà tormentarle senza motivo, privarle molto spesso dei piaceri innocenti che esse sono in grado di gustare? Si può rispondere che l'uomo è il re degli animali e che può disporre come gli pare perché Dio gli ha dato questo diritto. È vero che l'uomo innocente ne era il sovrano legittimo; noi però ne siamo i tiranni, e l'innocenza che abbiamo perduto ci priva del giusto potere che avevamo su tutte le creature sensibili. Pertanto non vedo ragioni che possano giustificare la nostra condotta riguardo alle bestie e, da qualunque verso si consideri la questione, sia da quello di Dio, sia dal nostro, trovo dovunque nuove ragioni per rimaner saldo nel mio pensiero e per persuadermi che le bestie non hanno affatto un'anima⁴⁷.

47. Cfr. Dilly 1691, p. 77; cfr. Radner-Radner 1989, pp. 80-95. Descartes nella lettera a Newcastle del 23 novembre 1646, già ricordata, affronta di scorcio la questione del dominio assoluto degli uomini sugli animali e la risolve in senso negativo; dice: «Non che mi fermi a quel che si dice, cioè che gli uomini hanno un dominio assoluto (*empire absolu*) su

Come si vede, il brano è ricchissimo e chiama in causa temi importanti come quello del diritto dell'uomo di inferire e di disporre degli animali a suo piacimento: un tema – per quanto ne so – difficilmente reperibile nella letteratura sull'argomento di estrazione peripatetica e presente invece in testi in odore di eterodossia quali ad esempio la *Réponse au Sieur Galathea* (1678) di Guillaume Lamy. Dilly si interroga su questo diritto e addirittura sembra metterlo in crisi; aggirando in qualche modo il testo del *Genesi* richiamato da tutti i teorici dell'uomo padrone e signore delle bestie – «Dio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza, e abbia dominio sui pesci del mare e sui volatili del cielo, sul bestiame, su tutte le fiere della terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”» (1,26) – egli sottolinea come questo dominio fosse legittimo prima che l'uomo si macchiasse del peccato originale; persa l'innocenza, quel dominio è irrevocabilmente perduto. Caduta così ogni legittimazione per così dire “divina” del diritto di signoria dell'uomo nei confronti degli animali, non rimane che la tesi cartesiana a riconsegnare all'uomo una sorta di libertà di disporre a suo piacimento delle bestie: la teoria della *bête machine* non pone problemi di giustificazione dei maltrattamenti umani inflitti agli animali perché non ci sono maltrattamenti; gli animali sono automi, macchine, oggetti che non sentono e pertanto non soffrono, non c'è crudeltà nei loro confronti così come non c'è benevolenza; e non si pone neppure il problema dei loro diritti: gli oggetti non hanno diritti.

Si tratta certamente di una tesi paradossale difficilmente accettabile da chi abbia un rapporto quotidiano anche solo con un animale; che gli animali non soffrano è ancora meno accettabile dell'ammettere che essi non ragionano e non parlano. Come avrebbe detto in *An Introduction of the Principles of Morals and Religion* Jeremy Bentham: «La domanda da porre non è “Possono ragionare?, né “Possono parlare?” ma “Possono soffrire?”», con un interrogativo che, come è noto, avrebbe avuto larga risonanza sia nella discussione sui diritti degli animali, sia nell'ambito dell'animalismo contemporaneo. Ma siamo nel 1789, in un periodo di tempo assai più tardo rispetto a quello qui considerato, e Bentham – anche questo è noto – appartiene ad un contesto assai lontano da quello cartesiano, sia filosofico sia culturale in senso lato, un contesto nel quale il ricorso alla «simpatia» come categoria etica ha acquisito una importanza certamente notevole, non solo nei confronti degli uomini⁴⁸.

tutti gli altri animali; riconosco infatti che ve ne sono di più forti di noi, e credo che sia possibile che ve ne siano anche alcuni dotati per natura di astuzie in grado di ingannare gli uomini più furbi» (Descartes 2005, p. 2351; AT IV, p. 573); è però interessante rilevare come egli faccia riferimento non a un dominio fondato su un diritto magari legittimato, come avviene in Dilly, da un fondamento “biblico”, ma solo a una sorta di diritto naturale derivante da proprietà quali la forza o l'astuzia. Il che non toglie che proprio la sua visione macchinista venga usata, da Dilly e da altri, per fondare il dominio dell'uomo sugli animali.

48. Cfr: Bentham 1970, pp. 282-83.

Non sono queste le questioni che interessano Dilly, Darmanson e i malebranchiani; la sofferenza – o la non sofferenza – degli animali viene utilizzata per dimostrare «i fondamenti necessari della vera religione»⁴⁹: l'immortalità dell'anima dell'uomo e la conseguente unicità di quest'ultimo; l'esistenza di un Dio buono e giusto.

5. Le conseguenze teologiche dell'automatismo animale: la bontà di Dio e il male del mondo

La strategia argomentativa messa in opera dai malebranchiani per riaffermare l'immortalità dell'anima umana, l'unicità dell'uomo, la legittimità del suo dominio nei confronti degli altri esseri viventi, porta a un duplice risultato: quello di reinserire la filosofia cartesiana nel solco della tradizione e della religione, smussandone o eliminandone le punte più taglienti, pericolose o semplicemente di novità; quello di mettere in luce, invece, «i disordini dell'opinione comune» cioè gli aspetti eversivi dell'opinione per cui gli animali sono comunque esseri viventi. Descartes diventa il «Restauratore della Filosofia» mentre l'opinione comune è frutto del «principio della conoscenza più corrotto *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*», quel principio che condanna il nostro spirito a una «cattività vergognosa sotto la tirannia dei sensi ingannatori»⁵⁰.

Sulla linea di questa strategia, Darmanson dedica la I parte della sua opera al *Pericolo dell'opinione comune* che «capovolge il primo e principale fondamento della Religione, facendo cadere in rovina l'esistenza di Dio e distruggendo la perfezione dei suoi attributi». E, come abbiamo accennato, in apertura di *La Bête transformée en Machine*, afferma che se le bestie sono in grado di conoscere e di provare passioni non vi è Dio: Dio infatti sarebbe «senza amore e senza uno zelo infinito per la sua gloria»; sarebbe «incostante e senza saggezza»; sarebbe «crudele e senza giustizia». Darmanson analizza minuziosamente ciascuno di questi punti⁵¹; non li esporrò tutti; tra l'altro egli sostiene che l'opinione comune metterebbe in crisi il riconoscimento della corruzione della natura umana e del peccato originale, favorendo l'opinione dei Pelagiani: in tal modo egli intreccia la questione dell'anima delle bestie a questioni teologiche particolarmente dibattute nel mondo Seicentesco, e fa di Descartes il filosofo agostiniano per eccellenza. Non affronto ovviamente questa questio-

49. L'espressione è di Darmanson, 1691, p. 43.

50. Ivi, *Preface*, s.p.

51. «Un cane – dice Darmanson – conosce il suo padrone, ama mangiare ecc. e tuttavia quest'anima capace di conoscenza e d'amore non conosce Dio, non ama il suo Dio»... «dunque Dio non ama se stesso di un amore infinito, non ha zelo infinito della sua gloria poiché non permette che le bestie lo amino»; «l'anima dell'uomo è creata a immagine di Dio, ed è in grado di conoscerlo e d'amarlo; quella delle bestie è creata solo per governare e conservare il corpo. Ma se è così allora la saggezza di Dio è in crisi», cfr. Darmanson 1691, pp. 8-9.

ne; vorrei invece soffermarmi sull'ultimo punto: «la crudeltà e l'ingiustizia di Dio» conseguenti all'attribuzione alle bestie di un'anima.

«Sotto un Dio giusto nessuno può essere miserabile senza averlo meritato»⁵², se le bestie sono in grado di provar dolore, questo «fondamento inestirpabile su cui si stabilisce la verità di alcuni misteri della religione» cade. Se le bestie soffrono, sono infelici pur essendo innocenti giacché, essendo prive di libertà, non possono farne un uso cattivo; né hanno ricompense dopo la morte perché – come tutti sostengono – la morte pone fine a tutte le loro sofferenze. Sono parole di *La Bête transformée en Machine* di Darmanson che risalgono a S. Agostino; esse si ritrovano nei *Remarques sur les Mécaniques de Monsieur Descartes* (1664) di Poisson, e quasi negli stessi termini nel *Traité* di Dilly:

È credibile che Dio così buono e così giusto voglia dare in retaggio a qualcuna delle sue opere la miseria, senza che le sofferenze a cui esse sono condannate possano servire a meritare uno stato più felice e più tranquillo? [...] le bestie, se conoscono, sono in queste condizioni: sono miserabili, esposte a dolori crudelissimi e soggette infelicevolmente alla morte, senza che abbiano mai meritato questa condizione deplorabile e senza essersi attirate con la minima disobbedienza l'odio e l'indignazione del loro creatore⁵³.

Come si vede, la sofferenza non viene considerata come una sorta di “destino” in qualche modo gratuito; per Darmanson e Dilly essa è funzionale, per così dire, a meriti e demeriti: da un lato viene considerata come conseguenza del peccato, dall'altro come merito per acquisire ricompense. La sofferenza delle bestie sovverte l'ordine di questo universo rigidamente regolato secondo un'equa distribuzione di pene e di premi, solleva problemi circa la giustizia divina e conseguentemente apre il grande problema della giustificazione della presenza del male nel mondo. La potenza di Dio e il suo dominio assoluto su tutte le creature – dice Dilly – ci fa capire che «egli può produrre creature che conoscono e che, pur uscendo purissime dalle sue mani, sono nondimeno soggette alla morte e a un gran numero di dolori e di sofferenze che le loro colpe non hanno meritato». Ma quando, «allontanando l'attenzione da questo dominio sovrano e da questa potenza infinita, la rivolgiamo alla bontà incomprendibile di Dio» non possiamo credere che egli abbia reso così miseri gli animali⁵⁴. La potenza di Dio cozza con la sua bontà; se Dio può creare creature misere, la sua bontà glielo impedisce: tra il piano del potere e il piano del fare c'è uno iato colmato dalla somma bontà divina e dalla sua giustizia; rimane tuttavia il problema: come può conciliarsi il male patito dagli animali con un Dio buono e giusto?

Forse Poisson, Dilly e Darmanson non hanno proprio la stessa idea di Dio. Nelle pagine di Darmanson corre una polemica neanche tanto sottile nei

52. Cfr. Agostino, *Contro Giuliano* III, capp. 3,5; cfr. Harris 1993, p. 523.

53. Cfr. Dilly 1691, p. 75.

54. Ivi, pp. 73-74.

confronti della «religione di Roma», dei Papi oscurantisti, del Pelagianesimo, polemica che lo distingue dall'oratoriano Poisson e dal «Prêtre d'Ambrun» Dilly. Forse, a penetrare con attenzione nei loro testi – cosa che peraltro qui non mi interessa fare – vi si potrebbe cogliere qualche inflessione del dettato agostiniano leggibile in senso non perfettamente ortodosso. Tutti però vedono un Dio onnipotente ma buono, saggio ma giusto e guardano alla *bête-machine* come all'unica via per salvaguardare questa saggezza, bontà e giustizia da qualsiasi contrasto con un inutile male. Un Dio saggio, dice Darmanson, «con i mezzi più semplici fa le cose più meravigliose»⁵⁵: perché dare alle bestie un'anima quando vita, movimento, divenire possono manifestarsi in loro solo per mezzo dell'agitazione del sangue? Come si dice: «frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora». E se Dio può «creare un corpo di questo tipo che si muova e sia in grado di eseguire le azioni più sorprendenti con la sola disposizione degli organi e la forza degli organi meccanici», dice Dilly, «l'ha fatto» poiché egli «non fa niente senza necessità». Gli animali-macchina così creati dalla saggezza divina, non conoscono, non sentono ma neppure soffrono: il problema del male – fisico, morale, metafisico – che le bestie innocenti patirebbero viene tagliato alla radice con la loro collocazione nella *res-extensa*, luogo della materia e del movimento e non del pensiero né della libertà, e pertanto con la soppressione della loro sensibilità. Non c'è conflitto tra la giustizia e la bontà di Dio da un lato e il male dall'altro perché, almeno per quanto riguarda le bestie, il male non c'è; come non c'è, per questi «oggetti», speranza di riscatto da una condizione di inferiorità ontologica o di infelicità fisica, non c'è aspirazione a un perfezionamento, né c'è tensione alla beatitudine perché le bestie non hanno speranze, tensioni, esigenze.

Henry More si spaventava di fronte a questa riduzione dell'«intera stirpe degli animali» a «statue o macchine»: nel suo universo a tutti gli esseri era concesso migliorarsi, nella sua visione tutti gli esseri, prima o poi, avrebbero attinto la massima beatitudine e la massima gloria; come avveniva anche in *The Principles of Modern and Ancient Philosophy* della sua «allieva» Anne Conway, l'origenismo platonizzante di fondo prevedeva un'apocatastasi finale in cui a nessuno, per meschino che fosse, sarebbe stato precluso il raggiungimento della perfezione. In Cartesio e soprattutto nei Cartesiani era tutto diverso: solo all'uomo era dato attingere Dio perché solo l'uomo aveva un'anima immortale; ma anche solo all'uomo era possibile soffrire perché solo l'uomo era dotato di sensibilità: e la sofferenza non derivava da meccanismi che si inceppavano ma era la pena conseguente al peccato di cui solo l'uomo si era macchiato o era il merito per la conquista della gloria eterna, cui solo l'uomo poteva aspirare.

55. Cfr. Darmanson 1691, p. 20.

Riferimenti bibliografici

- Cartesio 1992: Cartesio, *Opere Filosofiche* 2. voll. a cura di E. Garin, Laterza Bari 1992.
- Descartes 1996 : *Oeuvres de Descartes* publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Vrin, Paris 1996.
- Descartes 2003: René Descartes, *Discorso sul metodo* commentato da Etienne Gilson a cura di E. Scribano, San Paolo, Milano 2003.
- Descartes 2003: Id., *Le Passioni dell'Anima* a cura di S. Obinu, Bompiani, Milano 2003.
- Descartes 2005: Id., *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005.
- Atherton 2005 : Margaret Atherton, *Descartes among the British. The Case of the Theory of Vision* in Tad M. Schmalz (ed.), *Receptions of Descartes. Cartesianism and Anti-cartesianism in early modern Europe*, Routledge, London and New York 2005, pp. 218-234.
- Bayle 1964: Pierre Bayle, *Nouvelles de la Republique des Lettres*, in *Œuvres diverses*, Georg Olms, Hildesheim 1964.
- Bentham 1970: Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) in J. H. Burns-H. I. A. Hart (ed.), *Collected Works of Jeremy Bentham*, The Athlone Press, London 1970.
- Beyssade 1985 : Jean-Marie Beyssade, *La classification Cartésienne des Passions et la troisième Notion Primitive in Histoire et Structure*, Vrin, Paris 198.
- Bithol-Hespéries 1991: Annie Bithol-Hésperies, *Le dualisme dans la Correspondance entre Henry More et Descartes* in Jean-Louis Vieillard-Baron (ed.), *Le problème de l'âme et du dualisme*, Vrin, Paris 1991, pp.85-99.
- Boullier 1737: David Renaud Boullier, *Essai Philosophique sur l'Âme des Bêtes*, François Changuion, Amsterdam 1737, trad. it. in M. T. Marcialis 1982.
- Cohen-Rosenfield 1968: Leonora Cohen-Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine* (1940), Octagon Books, New York 1968.
- Cottingham 1978: John Cottingham *A Brute to the Brutes? Descartes' Treatment of Animals* (1978), «Philosophy», vol 53, n. 206 (Oct. 1978).
- Cottingham 1985: Id., *Cartesian Trialism*, «Mind», XCIV (April 1985).
- Cottingham 1986: Id., *Descartes*, Blackwell, Oxford, 1986 (trad. it. R. Scognamiglio, il Mulino, Bologna 1991).
- Cottingham 1994: Id. (ed.), *Reason, Will, and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- Cottingham 2008: Id., *Cartesian Reflections*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Darmanson 1691: Jean M. Darmanson *La Bête transformée en Machine* (1684) Amsterdam 1691.
- Davies 1990: Catherine Glyn Davies, *Conscience as Consciousness: the Idea of Self-awareness in French philosophical Writing from Descartes to Diderot*, The Voltaire Foundation, Oxford 1990.
- De Fontenay 2001: Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris 2001.
- De Buzon 1991: Frédéric De Buzon, *Le problème de la sensation chez Descartes* in Jean-Louis Vieillard-Baron (ed.) *Le problème de l'âme et du dualisme*, Vrin, Paris 1991, pp. 85-99.

- Des Chene 2001: Dennis Des Chene, *Machine and Organism in Descartes*, Cornell University Press, Ithaca and London 2001.
- Dilly 1691: Antoine Dilly, *Traité de l'Ame et de la Connoissance des Bêtes*, George Gallet, Amsterdam 1691.
- Garber 1992: Daniel Garber, *Descartes' Methaphysical Physics*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1992.
- Gaukroger 1995: Stephen Gaukroger, *Descartes An Intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Gaukroger-Schuster-Sutton 2000: Stephen Gaukroger, John Schuster and John Sutton (eds.), *Descartes' Natural Philosophy*, Routledge, London 2000.
- Gensini-Fusco 2010: Stefano Gensini e Maria Fusco, *Animal loquens. Linguaggio e conoscenza negli animali non umani da Aristotele a Chomsky*, Carocci, Roma 2010.
- Guenancia 1998: Pierre Guenancia, *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Gallimard, Paris 1998.
- Gilson 1974: Etienne Gilson *Descartes, saint Augustin et Campanella* in *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1974.
- Harrison 1992: Peter Harrison, *Descartes on Animals*, «Philosophical Quaterly», Vol. 42, n 167 (april 1992), pp. 219-227.
- Harrison 1993: Id., *Animal Souls, Metempsychosis and Theodicy in Seventeenth-Century English Thought*, «Journal of the History of Philosophy», vol XXXI, number 4 (October 1993).
- Landucci 2002: Sergio Landucci, *La mente in Cartesio*, FrancoAngeli, Milano 2002.
- Malebranche, 1674-75: Nicolas Malebranche, *Recherche de la Verité* in *Oeuvres Complètes* ed. G. Rodis-Lewis, Vrin, Paris 1958-70.
- Marcialis 1982: Maria Teresa Marcialis, *Filosofia e Psicologia Animale*, S.T.E.F., Cagliari 1982.
- Morris 2000: Katherine Morris, *Bêtes-machines* in Gaukroger-Schuster-Sutton 2000, pp. 401-419.
- Newman 2001: Lex Newman, *Unmasking Descartes' Case for the Bête Machine Doctrine*, «Canadian Journal of Philosophy», 31 (Sept. 2001), pp. 389-426.
- Pardies 1672: Ignace Gaston Pardies, *Discours de la Connoissance des Bêtes*, Mabre-Cramoisy, Paris 1672 trad. it. in Marcialis 1982.
- Radner-Radner 1989: Daisie Radner and Michael Radner, *Animal Consciousness*, Prometheus Books, New York 1989.
- Reimarus 1762: Hermann Samuel Reimarus: *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere*, Carl Bohn, Hamburg 1762, in Marcialis 1982.
- Rodis-Lewis 1991: Geneviève Rodis-Lewis, *De l'animal-ange au «vrai Homme» de Descartes*, in Vieillard-Baron 1991, pp. 75-83.
- Rozemond 1999: Marleen Rozemond, *Descartes's Dualism*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, and London, England 1998.
- Vieillard-Baron 1991: Jean-Louis Vieillard-Baron (ed.) *Le problème de l'âme et du dualisme*, Vrin, Paris 1991.
- Williams 1978: Bernard Williams: *Descartes. The Project of Pure Enquiry* (1978), Routledge, Oxford 2005.
- Williams 1994: Id., *Descartes and the History of Philosophy*, in Cottingham 1994, pp. 19-27.

- Wilson 1978: Margaret Dauler Wilson, *Descartes*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1978.
- Wilson 1995: Ead., *Animal Ideas*, «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», vol. 69, No. 2 (Nov. 1995).
- Yandell 1997: David Yandell, *What Descartes really told Elisabeth: Mind-Body Union as a primitive Notion*, «The British Journal for the History of Philosophy», V, 2 (1997).
- Zaccone Sina 2007: Maria Grazia Zaccone Sina, *La corrispondenza di François Lamé Benedettino Cartesiano*, Olschki, Città di Castello 2007.