

L'animale macchina. La teoria dell'automatismo animale di René Descartes

Agnese Pignataro

INTRODUZIONE

Nel solco della secolare contrapposizione della specie umana alle altre specie animali, nella cultura classica prima e nella tradizione cristiana poi, la teoria dell'animale macchina di René Descartes possiede un rilievo unico sia per la novità delle premesse metafisiche, sia per la radicalità delle conclusioni, sia infine per essere diventata la controparte teorica di un tumultuoso processo di ricerca sperimentale in campo fisiologico e medico nell'età moderna. La clamorosa ed assoluta negazione cartesiana dell'anima animale fu esito congiunto di conclusioni metafisiche, esigenze teologiche ed osservazioni sperimentali e costituì l'involontario punto di partenza per la negazione dell'anima umana. Il presente lavoro si propone, a partire da un rapido cenno sulle teorie dell'anima animale più diffuse al tempo di Descartes, di analizzare brevemente la formulazione e l'articolazione delle tesi cartesiane, l'impatto che esse ebbero sulla cultura dell'epoca, la controversia che ne seguì e gli aspetti di essa che ancora oggi rappresentano un fondamentale punto di riferimento nel dibattito sull'intelligenza animale.

IL PANORAMA FILOSOFICO DEL TEMPO

Al primo apparire delle opere cartesiane, la tradizione filosofica scolastica era ancora dominante dal punto di vista culturale ed istituzionale (la formazione giovanile dello stesso Descartes al collegio gesuita di La Flèche era stata di tipo aristotelico-tomista): sarà infatti proprio la metafisica scolastica il principale obiettivo polemico delle opere cartesiane.

Per ciò che riguarda le facoltà degli esseri viventi, nella tradizione scolastica era mantenuta la tripartizione aristotelica dell'anima: vegetativa, sensitiva e razionale. Le piante possiedono solamente la prima, corrispondente alle facoltà nutritiva e riproduttiva; l'anima degli animali, oltre che dalla parte vegetativa, è caratterizzata da ulteriori facoltà: la sensazione, l'appetito, il movimento, costituenti l'anima sensitiva; l'anima razionale, infine, corrisponde a quelle capacità intellettive che l'uomo possiede in aggiunta alle precedenti facoltà e che, appartenendo a lui solo, lo contraddistinguono da tutti gli altri esseri viventi¹. La scolastica medievale aveva modificato l'originaria terminologia aristotelica, ma non la sostanza della tripartizione, denominando l'anima degli animali "forma materiale sostanziale", cioè

¹ Cfr. Aristotele, *De Anima*, libro B.

una sostanza intermedia tra materia e spirito che fungeva da forma rispetto all'anima vegetativa e da materia rispetto all'anima razionale.

Altra corrente filosofica dell'epoca di un certo interesse per la questione dell'anima animale era un platonismo di matrice animistica, sviluppatosi a partire dal '400, per cui il mondo naturale è permeato da un'*Anima Mundi*, uno spirito cosmico intelligente. Ogni essere vivente viene quindi a partecipare dello spirito appunto in quanto vivente, perché l'anima non consiste nella sola facoltà intellettiva (come sarà nella filosofia cartesiana) bensì coincide con la vita stessa. Una concezione, dunque, assolutamente inconciliabile col meccanicismo cartesiano.

Ultimo influente riferimento della cultura contemporanea era infine Michel de Montaigne. Nell'*Apologie de Raymond Sebond*, Montaigne attacca un tema tipicamente umanistico, la celebrazione dell'eccellenza della ragione umana e del suo carattere illimitato, una celebrazione che trovava privilegiato argomento di conferma nel confronto fra le superiori facoltà intellettive umane e quelle, notevolmente più limitate, delle "bestie". In Montaigne il confronto è rovesciato: non agli animali è precluso arrivare al livello degli uomini, sono bensì gli uomini a non poter percepire né conoscere ciò che avviene nell'interiorità degli animali, la loro intelligenza, le loro peculiari espressioni linguistiche:

... come può egli conoscere, con la forza della sua intelligenza, i moti interni e segreti degli animali? Da quale confronto fra essi e noi deduce quella bestialità che attribuisce loro?

Quando mi trastullo con la mia gatta, chi sa se essa non faccia di me il proprio passatempo più di quanto io non faccia con lei? [...] Quel difetto che impedisce la comunicazione fra esse e noi, perché non è tanto nostro quanto loro?²

Questo argomento verrà ripreso, come vedremo, in alcune delle obiezioni alle *Meditationes* di Descartes.

LA TEORIA DELL'ANIMALE MACCHINA IN DESCARTES

Evoluzione e testi di riferimento³

La prima esposizione pubblica dell'automatismo animale si trova nel *Discours de la méthode*, pubblicato da Descartes nel 1637; ma l'esclusione degli animali non umani dal regno del pensiero e della volontà sembra essere presente nella riflessione di Descartes fin dagli anni della giovinezza. "*Ex animalibus quibusdam actionibus valde perfectis, suspicamus ea liberum arbitrium non habere*"⁴, annota Descartes nei

² M. de Montaigne, *Saggi*, Adelphi, Milano 1996, vol. I, libro II, cap. 12.

³ I richiami alle opere di Descartes sono sempre fatti sulla edizione Adam-Tannery, indicata con la sigla AT seguita dal numero romano del volume.

⁴ "Dall'assoluta perfezione di alcune azioni degli animali, possiamo supporre che essi non abbiano libertà d'arbitrio", R. Descartes, *Cogitationes privatae*, AT, X, p. 219.

suoi quaderni fra il 1619 e il 1621: la perfezione, la regolarità e l'omogeneità del comportamento animale suggerirebbero l'assenza di una libera scelta all'origine di esso.

È dal fatidico 1619, anno della visione di una nuova "scienza mirabile", unitaria, fondata sulla matematica, che il filosofo approfondisce gli studi di fisica, algebra, meccanica, arrivando a progettare la costruzione di animali meccanici, mentre intorno al 1630 lo sappiamo impegnato nella dissezione di animali.

Fra il 1630 e il 1633, Descartes lavora al *Traité du Monde*, opera che deciderà di non pubblicare in seguito alla notizia della condanna di Galilei. Stando all'esposizione sommaria di tale trattato che Descartes stesso riporta nella quinta parte del *Discours de la méthode*, esso doveva contenere anche una compiuta ed estesa esposizione della teoria dell'animale macchina. Purtroppo, nell'opera così come ci è pervenuta, mancante di alcuni capitoli, tale esposizione non è presente. Possiamo dunque ricostruire la sostanza del pensiero di Descartes riguardo agli animali non umani, alle caratteristiche del loro organismo, all'esistenza e al destino di un'eventuale loro anima, in generale al loro *status* ontologico, integrando fra loro i cenni presenti nel *Discours de la méthode* e la spiegazione del funzionamento dei corpi organici che si trova nella sezione del *Traité du Monde* dedicata all'uomo, *L'homme* (questo titolo risale all'edizione pubblicata dopo la morte di Descartes, nel 1664). Cominciamo da quest'ultima.

Le macchine organiche

Dice Descartes: "Suppongo che il corpo altro non sia se non una statua o una macchina di terra che Dio forma espressamente per renderla più che possibile a noi somigliante"⁵; e anche: "...i nervi della macchina da me descritta si possono benissimo paragonare ai tubi delle macchine delle fontane..."⁶.

Ancora:

Vi prego poi di considerare che tutte le funzioni da me attribuite a questa macchina, digestione dei cibi, battito del cuore [...] recezione della luce, dei suoni [...] impressione delle loro idee nell'organo del senso comune e dell'immaginazione, ritenzione o impronta di tali idee nella memoria; movimenti interni degli appetiti e delle passioni; e infine movimenti esterni di tutte le membra [...] vi prego, dico, di considerare che tutte queste funzioni derivano naturalmente, in questa macchina, dalla sola disposizione dei suoi organi, né più né meno di come i movimenti di un orologio o di un altro automa derivano da quella dei contrappesi e delle ruote; sicché, per spiegarle, non occorre concepire nella macchina alcun'altra anima vegetativa o sensitiva, né altro principio di movimento e di vita oltre al suo sangue e ai suoi spiriti agitati dal calore del fuoco che brucia continuamente nel suo cuore, e che non è di natura diversa da tutti i fuochi che si trovano nei corpi inanimati⁷.

⁵ R. Descartes, *L'homme*, AT, XI, p. 120.

⁶ *Ibidem*, pp. 130-131.

⁷ *Ibidem*, pp. 201-202.

Da questa esposizione, desumiamo varie informazioni interessanti. Innanzitutto, la spiegazione del funzionamento della "macchina organica", un funzionamento puramente automatico, al quale non concorre in alcun modo la volontà, consistente in ultima analisi nel moto del sangue e degli spiriti animali causato dal calore sprigionato dal cuore; a questo meccanismo possono essere ricondotti non solo i moti puramente fisici delle membra, ma anche la facoltà sensitiva, il processo di apprensione dei contenuti sensoriali nell'immaginazione e il loro immagazzinamento nella memoria, infine la dinamica delle passioni e degli appetiti. Deduciamo, per esclusione da tutto ciò, che un unico elemento esula da una spiegazione meccanica: *la facoltà di pensiero*. Arriviamo dunque al punto cruciale: *l'identificazione dell'anima con i processi intellettivi*. Descartes liquida la tripartizione aristotelica: non occorre pensare né un'anima vegetativa, né un'anima sensitiva per giustificare il funzionamento delle facoltà summenzionate, esse si possono ricondurre pienamente alla pura materia organica, descrivibile in termini fisico-matematici. Quando parliamo di anima, dobbiamo invece intendere qualcosa di separato ed autonomo dalla materia organica: il pensiero razionale. Di cui gli animali non umani, secondo Descartes, non partecipano in alcun modo.

La res cogitans

Per comodità espositiva, siamo risaliti dalla descrizione cartesiana della materia organica alla definizione (per esclusione dall'organico) dell'essenza dell'anima. Il percorso gnoseologico proposto da Descartes nel *Discours de la méthode* e nelle *Meditationes de prima philosophia* è invece, com'è noto, del tutto inverso. Trattandosi qui di fondare in modo certo ed indubitabile i principi primi della conoscenza umana, Descartes arriva a stabilire, sottoponendosi alla prova del dubbio iperbolico, il *cogito* come prima realtà immediatamente evidente. Poiché l'atto del dubitare presuppone un soggetto dubitante, è nell'attimo stesso in cui dubita che il soggetto coglie se stesso come esistente in quanto pensante: "... dopo avervi parecchio riflettuto, si deve infine ritenere con sicurezza che questa affermazione, *io sono, io esisto*, è necessariamente vera, ogni qual volta la pronuncio, o la mente la concepisce"⁸. Descartes fuoriesce vittorioso dal dubbio nel momento in cui può porre come certa la propria esistenza in quanto pensiero autoriflettente, in quanto "cosa che pensa" e che sa di pensare. La verità del *cogito* è una verità immediata, "chiara e distinta", che sussiste autonomamente da ogni relazione con una materia della cui esistenza e delle cui caratteristiche, invece, Descartes non è ancora certo. Questa autonomia logica porterà Descartes, a intendere il pensiero come vera e propria sostanza: "...l'anima umana [...] è una cosa pensante, non estesa in lunghezza, larghezza e profondità, del tutto priva di alcunché provenga dal corpo"⁹. Successivamente, la dimostrazione dell'esistenza di Dio e della sua natura aliena dall'inganno garantisce la veracità della nostra conoscenza (se ben condotta mediante le regole del metodo) e, infine, l'esistenza delle cose corporee: separata dalla *res cogitans*, percepiamo in modo chiaro e distinto la *res*

⁸ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT, VII, p. 25.

⁹ *Ibidem*, p. 53.

extensa, il mondo materiale, il cui funzionamento meccanico può essere spiegato in modo quantitativo, attraverso le leggi della matematica.

Riguardo alla questione degli animali non umani, la conseguenza di questo dualismo radicale *res cogitans/res extensa*, corrispondente al dualismo anima/corpo (in cui, lo ripetiamo, per anima deve intendersi la pura facoltà razionale) sarà, coerentemente con il passo del *Traité de l'homme* sopra citato, il loro esplicito confinamento al solo dominio della *res extensa*. Questo passo verrà compiuto nella quinta parte del *Discours de la méthode*.

"Le bestie non hanno ragione"

Due sono gli argomenti di cui si serve Descartes per delineare in modo definitivo "la differenza che passa tra gli uomini e le bestie"¹⁰ (Differenza che passerebbe comunque tra l'uomo e qualunque altro meccanismo non umano, sia naturale, come appunto gli animali, sia artificiale, come potrebbe essere un automa o un moderno androide).

Il primo e più complesso argomento è relativo alla capacità di adoperare un linguaggio. Tutti gli uomini, afferma Descartes, anche i ritardati, riescono a comunicare mediante segni, mentre gli animali non ne sono in grado.

Questo non attesta soltanto che le bestie hanno meno ragione degli uomini, ma che esse non ne hanno affatto. Perché si vede che per saper parlare ne basta pochissima. [...] né si deve pensare, come qualche antico [Lucrezio], che le bestie parlino anche se noi non ne intendiamo il linguaggio: se questo fosse vero, poiché sono provviste di parecchi organi che corrispondono ai nostri, potrebbero farsi intendere da noi altrettanto bene quanto dai loro simili¹¹. (*Ibidem*, p. 58)

Secondo argomento: gli animali possono essere molto abili in talune cose, ma risultano essere totalmente incapaci di farne altre, mostrando così di non possedere "la ragione [che] è uno strumento universale, che può servire in ogni sorta di occasioni"¹²; "ad agire in essi è la natura, secondo la disposizione dei loro organi"¹³.

Nella conclusione della quinta parte del *Discours*, Descartes attribuisce infine una rilevanza teologica alla differenziazione appena stabilita: quella di confutare l'empia idea degli atei che esseri umani ed animali possiedano un'anima simile e che quindi, come l'anima di questi ultimi, anche quella dell'uomo sia destinata a perire con il corpo. Una volta stabilito che gli animali non hanno un'anima *di alcun tipo*, "si capiscono molto meglio le ragioni a prova del fatto che la nostra anima è di una natura completamente indipendente dal corpo, e che quindi non è soggetta a morire con lui"¹⁴.

¹⁰ R. Descartes, *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 57.

¹¹ *Ibidem*, p. 58.

¹² *Ibidem*, p. 57.

¹³ *Ibidem*, p. 59.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 59-60.

LE OBIEZIONI DEI CONTEMPORANEI

Fin dalla prima pubblicazione (1641) le *Meditationes de prima philosophia* erano seguite da un nutrito gruppo di obiezioni, mosse dai più importanti personaggi del tempo e raccolte per volontà dello stesso Descartes dal padre Marin Mersenne, suo stretto amico.

All'interno delle *Objectiones* si trovano alcuni argomenti contro l'automatismo animale (anche se di esso non c'è menzione nelle *Meditationes*); altre fasi del dibattito si desumono dall'epistolario cartesiano che, com'è noto, costituisce una rilevante fonte di approfondimento della filosofia di Descartes.

Come anticipato nell'introduzione, diverse componenti teoriche sembrano concorrere alla costituzione della teoria dell'animale macchina. Tenteremo, anche al fine di una migliore analisi della teoria stessa nei suoi fondamenti e nella sua articolazione, di analizzare tutte le obiezioni raggruppandole intorno a tre fili conduttori: le motivazioni teologiche, le premesse metafisiche e le conclusioni osservative. Tale suddivisione deve essere intesa come funzionale all'indagine e assolutamente non indicativa di una possibile disconnessione nel pensiero cartesiano. Bisogna anzi ribadire la continuità e l'interdipendenza dei suddetti piani, tale da rendere forse impossibile o comunque arduo stabilire la prevalenza di un aspetto sull'altro.

Il piano teologico

Nel *Discours de la méthode*, Descartes afferma esplicitamente, come già notato sopra, che il dualismo ontologico e la conseguente ammissione dell'automatismo animale consentono di riaffermare più fortemente l'immortalità dell'anima umana: non c'è alcuna condivisione di "anime" con gli altri animali, solo l'uomo partecipa di una sostanza assolutamente altra dalla materia, quindi incorruttibile e, presumibilmente, immortale. D'altronde anche Tommaso D'Aquino, nella *Summa theologiae*, aveva paragonato gli animali ad orologi in quanto mancanti della facoltà di libera scelta¹⁵ (salvo però attribuire loro la facoltà di sentire, ricordare e conoscere gli oggetti sensibili, laddove per Descartes trattasi di facoltà esclusivamente meccaniche, con le difficoltà che più oltre esamineremo).

L'obiezione essenziale all'automatismo animale in campo teologico si concentra sulla potenziale pericolosità della spiegazione meccanicistica dei processi vitali: Fromondo (successore di Giansenio nella cattedra di filosofia all'università di Louvain) nella sua critica al *Discours de la méthode*, definisce "blasfema" la spiegazione meccanicistica delle funzioni dell'anima animale e ne paventa l'estensione all'anima razionale da parte degli atei¹⁶. Anche gli autori delle *Objectiones sextae* (un gruppo di teologi, filosofi e naturalisti parigini) rilevano questo pericolo: "...se è vero che le scimmie, i cani e gli elefanti

¹⁵ Cfr. L. Cohen Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine*, Octagon Books, New York 1940, p. 19.

¹⁶ *Ibidem*, p. 7.

agiscono in tal modo [meccanico] in tutte le loro operazioni, ci saranno di quelli che diranno che tutte le azioni dell'uomo sono simili anch'esse a quelle delle macchine, e che non vorranno più ammettere in lui né senso né intelletto"¹⁷. Descartes risponde: "questa è una ragione che non prova nulla, se non forse che vi sono uomini, che concepiscono le cose così confusamente, e che s'attaccano con tanta ostinatezza alle prime opinioni da loro concepite una volta, senza averle mai bene esaminate, che, piuttosto che dipartirsene, negheranno di avere in se stessi le cose che sperimentano"¹⁸. Il nostro filosofo confida dunque nell'evidenza delle proprie dimostrazioni, ritenendo assurda e contraddittoria l'idea che un uomo possa "pensare di non pensare"; non sembra preoccuparsi, qui, dell'ipotesi inversa, ben più pericolosa: non che si neghi le facoltà razionali dell'uomo ma che anche queste vengano spiegate in termini materialistici. E sarà proprio questo il passaggio attuato, un secolo dopo, da La Mettrie.

Un'altra "obiezione teologica", sicuramente meno rilevante, fu rivolta da Voetius, rettore dell'università di Utrecht e acerrimo nemico di Descartes: il paragone del funzionamento degli organismi creati da Dio con quello di macchine fabbricate dall'uomo è eretico, perché pone gli uomini sullo stesso piano di Dio. Descartes risponde che animali ed automi sono entrambi opere di natura e differiscono solo in quanto a livello di complessità¹⁹.

Il piano metafisico

Da un punto di vista strettamente metafisico, la negazione del pensiero animale viene criticata dal gesuita Bourdin, autore delle *Objectiones septimae*, all'interno di un più esteso attacco alla definizione cartesiana del pensiero come proprietà di una sostanza spirituale. In sintesi, il padre Bourdin accusa Descartes di aver presupposto ciò che affermava di voler dimostrare, che "Il pensiero appartiene allo spirito" e che "l'anima dell'uomo non è corporea ma spirituale"; per dare maggiore forza alla propria posizione, Bourdin ricorda "quanti filosofi, e anche fra i più celebri, sostengono che le bestie pensano, e, per conseguenza, credono che il pensiero non sia comune ad 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"²⁰. In risposta, Descartes innanzitutto precisa di aver inteso "col nome di spirito niente più che quello di una cosa che pensa", chiarendo ancora una volta la distinzione tra la "sua" *res cogitans*, puro pensiero, e l'anima in senso scolastico (ricordiamo che per rimarcare tale distinzione, Descartes aveva evitato l'uso del termine *anima* nelle *Meditationes*, preferendo il termine *mens*); aggiunge poi: "nego di aver presupposto in nessun modo che lo spirito fosse incorporeo, ma dico di averlo dimostrato nella sesta meditazione", rifiutando così l'accusa di circolarità²¹.

¹⁷ *Obbiezioni fatte da persone dottissime contro le precedenti meditazioni con le risposte dell'autore* [d'ora in poi indicate come *Obbiezioni*], in Cartesio, *Discorso sul metodo. Meditazioni metafisiche con le Obbiezioni e risposte*, Laterza, Bari 1975, vol. II, p. 437.

¹⁸ *Ibidem*, p. 449.

¹⁹ Cfr. L. Cohen Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine*, cit., p. 12.

²⁰ *Obbiezioni*, cit., p. 513-514.

²¹ *Ibidem*, p. 514-515.

Il piano osservativo e il senso comune

Il terreno più articolato e complesso della controversia sull'automatismo animale, e forse il più interessante dal punto di vista degli sviluppi successivi, può essere considerato quello della conferma empirica, data dal senso comune o da osservazioni generiche, oppure risultato dell'elaborazione di possibili spiegazioni dei processi mentali (umani e animali).

Innanzitutto, il giansenista Arnault fa notare, nelle *Objectiones quartae*, che la teoria dell'animale macchina è controintuitiva: “V'ha luogo a temere che quest'opinione non possa trovar credito nelle menti degli uomini, se non è sostenuta e provata da fortissime ragioni. Poiché a prima giunta sembra incredibile che possa accadere, senza il ministerio di nessun'anima, che la luce che si riflette dal corpo del lupo negli occhi di una pecora muova i piccoli filamenti dei nervi ottici, e che in virtù di questo movimento, che va sino al cervello, gli spiriti animali siano diffusi nei nervi nella maniera ch'è necessaria perché la pecora prenda la fuga”²². Descartes nota che anche nell'uomo hanno luogo movimenti involontari spiegabili in modo soddisfacente mediante “il corso di quel fluido sottilissimo, che vien chiamato gli spiriti animali [che scorrono] continuamente dal cuore per il cervello nei muscoli” senza essere determinati dallo spirito (o anima, mente etc.): è dunque possibile - lo sperimentiamo su noi stessi - che i movimenti di un corpo si possano realizzare senza l'intervento dell'anima. “Questi stessi movimenti potrebbero egualmente essere eseguiti in una macchina”, nota Descartes. Che poi sia da escludere che negli animali non umani si realizzino anche movimenti di un altro tipo (cioè volontari), risulta evidente dagli argomenti addotti nella quinta parte del *Discours de la méthode*, (vedi *supra*, par. “Le bestie non hanno ragione”) al quale Descartes rimanda esplicitamente²³.

Un problema posto a Descartes da Mersenne (e destinato ad avere grande rilevanza ancora oggi) riguarda la questione del dolore: se gli animali non hanno un'anima, non si spiega in che modo possano provare dolore, come invece sembra che avvenga. Descartes risponde²⁴, coerentemente con la propria concezione dell'anima come *res cogitans*, come pensiero autoconsapevole, che gli animali *non* provano dolore dal momento che non possono averne coscienza. Ciò che il senso comune identifica col dolore è un insieme di reazioni esteriori sollecitate da processi organici sottostanti, perfettamente spiegabili in termini fisico-meccanici. Cosa ben diversa è la consapevolezza di ciò che si sta provando: solo tale livello può essere propriamente chiamato dolore, ma esso può realizzarsi solamente nel pensiero. Analoga è la risposta di Descartes all'obiezione di Hobbes (*Objectiones tertiae*), secondo il quale anche degli animali si può dire che abbiano pensieri semplici quando, ad esempio, un cane vede il suo padrone che corre: per Descartes, “altro è vedere un uomo che corre, ed altro è asserire che lo si vede”²⁵.

²² *Ibidem*, p. 251.

²³ *Ibidem*, p. 273.

²⁴ Cfr. L. Cohen Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine*, cit., p.8.

²⁵ *Obbiezioni*, cit., p. 226.

Emerge però a questo punto il problema dell'inaccessibilità dell'interiorità animale: ne segue che non si possa negare in via definitiva un qualche livello di autocoscienza in essa. L'argomento di Montaigne, che si proponeva essenzialmente come provocatorio e paradossale in vista di conclusioni esclusivamente scettiche, comincia ad acquistare la fisionomia di un'impossibilità osservativa che apre una breccia incolmabile nella teoria.

Osservano gli autori delle *Objectiones sextae* a Descartes: "se voi dite che i cani non sanno di correre o di pensare, a parte il fatto che lo dite senza prova, forse è vero che essi fanno di noi un somigliante giudizio, cioè che noi non sappiamo se corriamo o se pensiamo, quando facciamo l'una o l'altra di queste azioni; poiché infine voi non vedete qual è la maniera interna d'agire che hanno in sé, come, d'altro canto, essi non vedono la vostra"²⁶. Descartes restituisce la critica tal quale: "son piuttosto quelli che asseriscono che 'i cani, vegliando, sanno di correre, e anche, dormendo, di abbaiare', e che ne parlano come se s'intendessero con loro, e vedessero tutto quello che accade nei loro cuori, che non provano nulla di quanto dicono"²⁷.

Nel rispondere alle obiezioni del neo epicureo Pierre Gassendi (*Objectiones quintae*), Descartes affermerà che l'opinione sulle facoltà degli animali deve essere espressa a posteriori, dopo averne osservato il comportamento. "Non hanno ragione umana; ma ne hanno una a loro modo" aveva sostenuto Gassendi "il discorso o la ragione sembra essere una facoltà tanto generale che può esser loro attribuita, quanto quel principio o quella facoltà per la quale esse conoscono [...] Voi dite che esse non ragionano. Ma benché i loro ragionamenti non siano tanto perfetti, né d'una estensione sì grande come quelli degli uomini, nondimeno è pur vero che esse ragionano, e che non v'è in ciò altra differenza tra esse e noi, che del più e del meno"²⁸. Descartes rimprovera a Gassendi di aver illegittimamente ed arbitrariamente esteso anche agli animali una realtà che, propriamente, può essere colta soltanto in se stessi: "lo spirito, meditando in 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"²⁹. È lecito supporre, però, che anche la posizione di Gassendi, al pari degli altri "filosofi anche tra i più celebri" (e fin dall'antichità, basti citare Lucrezio), risultasse in effetti dalla diretta osservazione degli animali, interpretata però in maniera opposta alla sua. In definitiva, nella risposta di Descartes emerge il punto debole della teoria: l'uomo può affermare con certezza solo l'esistenza del proprio pensiero, mentre di ciò che riguarda il pensiero degli altri esseri (anche umani) può solo supporre, in base alla sua interazione con essi. Cosicché si entra nel campo - soggettivo - delle interpretazioni e delle ipotesi. È indubbio che Descartes fosse convinto della solidità degli argomenti offerti nel *Discours de la méthode* a favore dell'assenza di una ragione negli

²⁶ *Ibidem*, p. 437.

²⁷ *Ibidem*, p. 448.

²⁸ *Ibidem*, p. 318.

²⁹ *Ibidem*, p. 398.

animali (assenza di linguaggio e mancanza di un'abilità universale). Come vedremo nelle *Conclusioni*, invece, ancora oggi sono ben lungi dall'essere accettati.

Un'ultima, rilevante critica investe la teoria dell'animale macchina ed è collegabile al problema del rapporto tra la sostanza spirituale e la materia. Già Gassendi, poco prima del passo sopra citato, obietta a Descartes che avendo incluso anche il sentire tra gli atti della *res cogitans* ed essendo tale facoltà la stessa negli uomini come negli animali, bisogna concedere anche a questi ultimi una forma di pensiero. In caso contrario, "per provare che voi [Descartes] siete d'una natura interamente diversa (cioè, come pretendete, d'una natura spirituale o incorporea), dovrete eseguire qualche azione diversamente da come fanno le bestie, e se non poteste farne fuori dal cervello, almeno dovrete farne qualcuna indipendentemente dal cervello, il che tuttavia non fate". In definitiva, secondo Gassendi, nessuna operazione mentale può aver luogo senza un sottostante processo fisico che coinvolge il cervello, i nervi, gli spiriti animali in movimento: poiché anche gli animali sono dotati allo stesso modo degli organi necessari, non si vede perché non dovrebbero anch'essi pensare, seppure in modo meno complesso rispetto agli esseri umani³⁰. Descartes risponde ribadendo ancora una volta "che lo spirito è distinto dal corpo, cioè che tutta l'essenza o tutta la natura dello spirito consiste soltanto nel pensare, mentre tutta la natura del corpo consiste solamente in questo, che il corpo è una cosa estesa [...] lo spirito può agire indipendentemente dal cervello, poiché è certo che esso è affatto inutile, quando si tratta di formare degli atti di pura inteliezione, ma serve soltanto quando si tratta di sentire o d'immaginare qualche cosa"³¹.

Ma il problema della sensazione resta aperto. Nel 1642 il padre minorita Jean DuRelle scrive al padre Mersenne (pregandolo di far avere la lettera a Descartes), sollevando nuovamente la questione: se la sensazione e l'immaginazione sono componenti necessarie del processo intellettuale, come negare una qualche forma di pensiero agli animali, che evidentemente sono in grado di percepire e di immaginare?³²

Descartes non rispose al padre DuRelle. Nell'opera *Les passions de l'âme*, che egli pubblicò nel 1649, pochi mesi prima della sua morte, troviamo un ultimo cenno al differente ruolo che le percezioni hanno negli uomini e negli animali:

... malgrado [le bestie] non abbiano la ragione, né forse alcun pensiero, tutti i movimenti degli spiriti e della ghiandola che in noi eccitano le passioni, si trovano nondimeno in esse e non hanno la funzione di mantenere e fortificare le passioni, come in noi, ma i movimenti dei nervi e dei muscoli che sono soliti accompagnarli³³.

³⁰ *Ibidem*, p. 315-317.

³¹ *Ibidem*, p. 399.

³² Cfr. L. Cohen Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine*, cit., p. 13.

³³ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 50, AT, XI, p. 370.

Nuovamente, Descartes stabilisce uno spartiacque inequivocabile: quello tra moti organici che agiscono sull'anima originando le passioni dell'uomo e moti organici *dello stesso tipo* che nell'animale si limitano ad avere una consistenza fisica, una fisionomia interiore ed esteriore regolata da cieche leggi meccaniche. La fermezza di questa asserzione non è, a nostro avviso, in alcun modo stemperata dall'uso della probabilità nella negazione di contenuti mentali agli animali (“*forse* [non hanno] alcun pensiero”): da quanto osservato sopra, nella risposta a Gassendi, Descartes aveva osservato che si può cogliere certamente solo il proprio pensiero; verosimilmente, l'uso della probabilità non è indizio di moderazione né, tantomeno, di ripensamento, bensì di maggiore attenzione e cautela espressiva rispetto ad una convinzione, sia pur profonda da sempre nel filosofo, ma la cui prova era, e resta, impossibile da ottenere.

CONCLUSIONI

Una certa difficoltà nell'analizzare la teoria dell'automatismo animale elaborata da Descartes e le controversie ad essa legate, è forse rappresentata dai differenti significati attribuiti al termine “anima”, significati spesso non proprio convergenti, vuoi per diversità di paradigmi filosofici di riferimento, vuoi per fraintendimenti più o meno consapevoli. Ma possiamo anche servirci di questa plurivocità per valutare l'impatto odierno della teoria e l'importanza di quei problemi, da essa sollevati, che ancora oggi costituiscono oggetto di dibattito.

Se generalmente la prima reazione del lettore moderno di fronte alla sostanza delle tesi cartesiane è ancora di sconcerto ed avversione, malgrado le questioni teologiche possano dirsi ormai secondarie e non sia certo il rifiuto di attribuire agli animali un'anima immortale, divina o simili a scandalizzare, se anche le precisazioni di Descartes sull'aver negato loro solo il pensiero ma non “ciò che volgarmente si chiama vita, anima corporea e senso organico”³⁴ non attenuano l'impressione sgradevole, non sarà solo per l'acquisizione di sterminate, nuove conoscenze sull'evoluzione delle specie, sulla stretta parentela genetica tra umani e non umani, sulla complessità dei comportamenti animali che l'etologia ci svela. Sarà piuttosto la semplice sensazione che il paragone con l'orologio non si concili con quanto l'uomo da millenni osserva ed immagina sugli animali a lui più vicini?

In altri termini, l'istintiva convinzione che gli animali, in una certa misura, interagiscano in modo versatile con l'ambiente circostante ci porta a pensare che seppure essi non siano dotati delle capacità intellettive necessarie per ideare sistemi di metafisica, possiedano pure qualcosa che li differenzia fortemente dal regno delle macchine (intendendo qui le macchine nel senso più quotidiano del termine, l'orologio, per capirci; non le macchine ben più potenti costituite dagli odierni sistemi di intelligenza

³⁴ *Obbiezioni*, cit., p. 448.

artificiale, sui quali è aperto un dibattito acceso quanto quello sull'intelligenza animale e ad esso apparentato...)

Gli argomenti di Descartes che nella quinta parte del *Discours de la méthode* dovrebbero convincere il lettore non soltanto “che le bestie hanno meno ragione degli uomini, ma che esse non ne hanno affatto”³⁵ oggi appaiono più che mai deboli: da un lato, è cresciuta la nostra considerazione delle facoltà animali (con lo svilupparsi di discipline quali la zoosemiotica e l'etologia cognitiva), dall'altro i “casi marginali” (uomini che presentano deficienze nello sviluppo mentale, quali i ritardati, i cerebrolesi etc.) non costituiscono più, come ai tempi di Descartes, individui sub umani, “mostri” o “aborti di natura”, ma esseri umani a pieno titolo. Insomma, la barriera che dovrebbe separare l'uomo dal “resto del mondo” non è più netta, né può essere data per scontata.

Delle questioni lasciate in eredità al dibattito filosofico odierno, due ci sembrano particolarmente rilevanti: il problema dell'accesso all'interiorità e la valutazione del dolore.

1. L'impossibilità di cogliere stati mentali altrui è, evidentemente, un problema per le scienze della psiche nonché per l'etologia. L'approccio comportamentista (prima metà del XX sec.) si proponeva risolutivo proprio in questo senso, assumendo come oggetto della psicologia non l'interiorità, mediata da descrizioni linguistiche inevitabilmente soggettive, ma il comportamento esteriore, osservabile e misurabile; ciò implicava l'estensione dello studio ai soggetti privi di comunicatività verbale, quali i bambini e, per l'appunto, gli animali (comportando per questi ultimi, occorre dirlo, l'essere sottoposti in laboratorio a pratiche non poco crudeli quali la famosa “Skinner box”³⁶).

I limiti di questa linea teorica risultarono alla lunga evidenti non solo nell'applicazione alla psiche umana, ma anche al comportamento animale che sembrava ad alcuni molto più versatile e complesso di quanto le ricerche di laboratorio facciano apparire. Negli anni '70 nacque così l'etologia cognitiva, un campo affascinante all'interno del quale si tenta di applicare nozioni come *coscienza* (seppure anche qui, come era stato nel '600 per il concetto di *anima*, siano in questione differenti accezioni) e *intenzionalità* (nel senso che questo termine ha acquisito in filosofia della mente da Brentano in poi) alla spiegazione del comportamento degli animali, osservati prevalentemente in libertà³⁷. Questo tipo di ricerche ha messo in evidenza, ad esempio, interessanti casi in cui animali sembrano mettere in atto qualcosa di simile alle nostre menzogne³⁸.

In definitiva, l'immagine cartesiana delle macchine animali, consegnate e confinate alla rigidità del meccanismo, non sembra più essere attuale, né l'inaccessibilità all'interiorità animale sembra essere

³⁵ *Discours de la méthode*, cit., p. 58.

³⁶ Dispositivo inventato dallo psicologo F. B. Skinner per lo studio del condizionamento, consistente in una gabbia elettrificata in cui la cavia è costretta a premere ripetutamente una leva per evitare shock elettrici alle zampe.

³⁷ Per un approfondimento sull'etologia cognitiva, rimandiamo a C. Allen, M. Bekoff, *Il pensiero animale*, McGraw-Hill, Milano 1998.

³⁸ Vedi ad esempio il capitolo “L'inganno semiotico” in F. Cimatti, *Mente e linguaggio negli animali*, Carocci, Roma 1998.

un insormontabile ostacolo all'ipotesi di una "mente animale" (per quanto siamo ben lungi da risultati definitivi).

2. Il problema della valutazione del dolore negli animali è oggi un tema scottante e largamente sentito, in quanto connesso con la liceità di innumerevoli comportamenti quotidiani che gli esseri umani mettono in atto a scapito dei non umani. Descartes stesso notava, in una corrispondenza, che la teoria dell'automatismo animale risultava di grande vantaggio per gli umani, i quali potevano uccidere bestie e mangiarne la carne senza provare senso di colpa³⁹.

Fin dal suo primo sorgere, una delle più significative teorie etiche della contemporaneità, l'utilitarismo, ha incluso gli animali nella sfera della considerazione etica in quanto "senzienti", laddove come caratteristica rilevante ai fini della valutazione degli interessi si assumeva, appunto, la capacità di provare dolore. Anche dal punto di vista della riflessione etica, dunque, la questione del dolore è largamente significativa.

Si discute se il dolore che gli animali sembrano provare sia comparabile ed omologabile alla sofferenza umana. Fondamentalmente, la risposta negativa viene giustificata con la messa in rilievo della caratteristica di autoconsapevolezza della sofferenza umana, quindi della sua dimensione di esperienza, connessa con aspettative e progettualità. Ma tale posizione è esposta allo stesso "onere della prova" che gli autori delle *Objectiones sextae* imponevano a Descartes: come dimostrare che gli animali non sono consapevoli delle proprie emozioni? Descartes risponderebbe: non lo sono perché non hanno linguaggio. Che dire allora degli esseri umani menomati che non sono in grado di comunicare? rispose l'utilitarista Peter Singer nel suo storico libro di denuncia *Animal Liberation*⁴⁰, adducendo un argomento, quello cosiddetto "dei casi marginali", che a nostro avviso mantiene ancora oggi la sua forza nel denunciare l'atteggiamento "specista" (il pregiudizio umano in favore della propria specie).

Se invece vogliamo sostenere una affinità tra dolore animale e dolore umano, possiamo proporre principi di continuità evolutiva e, soprattutto, la provata somiglianza del sistema nervoso della specie umana e di numerose altre specie. Possiamo, infine, di nuovo riferirci a tutti quei comportamenti, studiati dall'etologia cognitiva ma anche riscontrabili nelle nostre esperienze quotidiane a contatto con animali domestici, dai quali risulta la possibilità che gli animali (se non tutti, almeno alcune specie) siano sensibili a variabili contestuali e siano in grado di reagire in modo inaspettato ed imprevedibile alle situazioni in cui si trovano.

³⁹ Cfr. L. Cohen Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine*, cit., p. 16-17.

⁴⁰ Peter Singer, *Liberazione Animale*, edito dalla LAV Lega Anti Vivisezione, Roma 1986.