



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

*L'animale e la *bête-machine**
nel *Discorso sul Metodo* di Descartes

Relatore: Ch.mo Prof. Antonio Da Re

Laureanda: Eliana Marsili

Matricola n. 2001617

ANNO ACCADEMICO 2022-2023

*A Nuvola
e a tutti gli altri animali
che dietro i loro occhi
nascondono un mondo
a noi sconosciuto*

Indice

Introduzione	3
Cap. I – La <i>bête-machine</i>: questioni preliminari	7
1. Alcune premesse iniziali.....	7
2. La <i>querelle</i> sulla natura degli animali-macchina.....	10
3. Macchine, meccanicismo e materialismo.....	12
4. La ricezione dell’animale-macchina: il caso di La Mettrie e Voltaire	14
Cap. II – La formulazione della dottrina della <i>bête-machine</i>	17
1. L’animale o <i>automa</i>	17
2. Il problema della sensibilità animale	20
2.1. Il sentire degli animali.....	20
2.2. Il legame tra anima e sensibilità.....	24
3. L’assenza di anima e di pensiero negli animali	26
Cap. III – Ulteriori specificazioni della <i>bête-machine</i>	31
1. Il linguaggio come manifestazione del pensiero	31
2. Gli animali non hanno un comportamento intelligente	35
3. Le conseguenze etiche e teologiche della <i>bête-machine</i>	37
Conclusioni	41
Appendice	44
Bibliografia	45

Introduzione

René Descartes è senza dubbio un pensatore di prim'ordine all'interno della riflessione filosofica occidentale; tuttavia, sebbene sia uno dei "classici" della storia della filosofia, alcune delle sue riflessioni sono poco conosciute o oggetto di svariati fraintendimenti. Una delle questioni maggiormente discusse è sicuramente la concezione dell'animale, che ad una prima lettura può apparire *immorale* e paradossale. Tale concezione prende il nome di dottrina della *bête-machine*, che letteralmente significa "bestia-macchina". Questo è infatti il nome affidato dai posteri alla teoria dell'automatismo animale, la quale assume, proprio come esplicitato dal nome, la posizione secondo cui gli animali siano delle macchine e in particolare degli *automi*. Il lavoro di studio e di ricerca qui presentato intende fornire un'analisi specifica e approfondita sulla posizione della *bête-machine*, le tesi su cui si fonda, le motivazioni che l'hanno portata alla luce e le implicazioni etiche che comporta.

Inoltre, è stata data una certa attenzione anche alla ricezione che vi è stata di tale dottrina, dimostrando come molte delle riflessioni cartesiane in materia animale siano state mal interpretate e manipolate. Molte delle tesi per le quali Descartes viene ancora oggi preso di mira in realtà non possono essergli attribuite completamente. Nel corso degli anni le riflessioni cartesiane sul mondo animale sono state irrigidite, facendo diventare alcune frasi o riflessioni vaghe una vera e propria dottrina sistematica. In realtà Descartes non fornirà mai nessuna trattazione metodica, definita e completa degli animali. Il perché queste riflessioni siano passate alla storia come delle verità paradigmatiche rimane un interrogativo tutt'ora aperto. Ma ciò che ci interessa in questa ricerca è capire se effettivamente le posizioni cartesiane corrispondono a ciò che viene detto di Descartes e che è passato alla storia. Questa operazione sarà resa possibile grazie a un continuo rimando a ciò che Descartes effettivamente ha scritto, per dimostrare le discrepanze con ciò che invece gli viene attribuito da altri. Come si noterà al termine della presente ricerca, il ritratto che ci è stato fornito di Descartes non corrisponde realmente a ciò che egli sosteneva in materia animale; molte delle accuse che gli sono state mosse potrebbero quindi essere ritirate, o comunque, rimodulate alla luce di un autentico Descartes. Tale ricerca giungerà alla conclusione che Descartes non può essere considerato quel filosofo *crudele e insensibile* che non ha degnato di alcuna considerazione morale gli animali.

Nello studio di un pensiero filosofico come quello cartesiano, il ruolo degli animali non viene spesso considerato. Solitamente in autori così influenti e fondamentali per lo sviluppo del pensiero si privilegiano altri aspetti ritenuti "più importanti". In realtà,

nemmeno lo stesso Descartes considerò particolarmente rilevante la riflessione sugli animali. Certamente ne fa riferimento ma questi non hanno alcun peso all'interno del sistema delineato da Descartes, sono solo un'implicazione di un qualcosa di più importante. La questione degli animali solo in anni recenti ha trovato il suo maggiore sviluppo e non ha mai particolarmente interessato la riflessione filosofica. O meglio, molti hanno sicuramente preso in considerazione il tema animale, ma pochissimi l'hanno studiato e indagato nella sua autonomia. Il mondo animale è sempre stato visto *in funzione* e *al servizio* dell'uomo.

Proprio per tali ragioni si è deciso di prendere in analisi un tema a cui non è stato dato il giusto spazio e che viene spesso sottovalutato o trascurato. Anche all'interno della filosofia cartesiana sono pochi coloro che si sono chiesti quale sia il ruolo che Descartes ha riservato agli animali e sicuramente sono inferiori rispetto a coloro che invece, ad esempio, si sono interrogati sulle prove dell'esistenza di Dio fornite nel *Discorso sul Metodo*. Nonostante ciò, ovvero il fatto che lo spazio dedicato agli animali all'interno della produzione cartesiana sia ridotto rispetto ad altre tematiche, le riflessioni che ne sorgono sono di una profondità e di una radicalità inaspettata. È per questo che si è pensato di presentare tali questioni, di dare loro il dovuto spazio e di contestualizzarle all'interno del pensiero cartesiano.

Per fare ciò si è deciso di considerare unicamente le riflessioni presentate all'interno del *Discorso sul Metodo* (1637), l'opera in cui la dottrina della *bête-machine* inizia a prendere forma. In particolare, l'analisi si concentrerà sulla V Parte del *Discorso*, la quale non è propriamente dedicata agli animali, ma a questioni di tipo fisiologico e anatomico che riguardano l'essere umano. È in queste pagine che Descartes, mentre descrive il funzionamento del cuore, fa riferimento agli animali, creature simili all'essere umano, almeno da un punto di vista prettamente fisico. Nonostante il *Discorso sul Metodo* venga considerato come una delle opere fondamentali per la concezione cartesiana dell'animale, ulteriori riflessioni in materia animale possono essere rintracciate anche in altre opere che in questa indagine non sono state considerate. Si è deciso di limitare l'argomento alle questioni sorte dalla lettura della V Parte del *Discorso*, per porre solo le basi di una ricerca che richiederebbe uno studio molto più ampio. Per tutte queste ragioni, la sola analisi dell'animale nel *Discorso sul Metodo* non può essere considerata come l'opera che racchiude interamente in sé la riflessione cartesiana sulla *bête-machine*, ma che sicuramente fornisce i fondamenti da cui partire per poter approfondire tale ricerca.

Il criterio espositivo scelto per la trattazione della *bête-machine* è quello contenutistico che rispecchia anche la stessa metodologia utilizzata da Descartes all'interno della V parte del *Discorso*. Per fornire una spiegazione il più esaustiva possibile si è deciso di suddividere il presente lavoro in tre capitoli, i quali rispettivamente trattano questioni preliminari, formulazione della dottrina e ulteriori specificazioni in merito al tema della *bête-machine*.

Infatti, prima di procedere ad un'analisi approfondita della dottrina nella sua formulazione più rigida, è sembrato opportuno dedicare un capitolo apposito (Cap. I) per presentare alcune delle premesse fondamentali per capire l'intera concezione dell'automatismo animale attribuita a Descartes. In particolare, si fa riferimento ai problemi di tipo metodologico che sono stati affrontati per poter delineare la posizione cartesiana e le difficoltà nel rintracciare nei suoi scritti una vera e propria "dottrina". Si è poi illustrato il contesto storico-culturale in cui la riflessione di Descartes ha avuto origine. Tale riflessione andrà immediatamente a rappresentare una delle posizioni principali che animavano la *querelle des animaux*. Nello specifico, sono state chiamate in causa alcune delle principali correnti di tale dibattito, come quella rappresentata dalla Scolastica e da Michel De Montaigne. Descartes si oppone a entrambe sostenendo una posizione alternativa: una concezione che pone le sue basi sul meccanicismo e il materialismo moderno. Il capitolo iniziale si conclude con alcune delle repliche che la riflessione cartesiana ha riscosso nell'epoca dei Lumi. Si è dunque analizzata da un lato la posizione più estrema del meccanicismo cartesiano rappresentato da La Mettrie, dall'altro, invece, si è considerata la critica al meccanicismo animale avanzata da Voltaire.

Solo dopo tali premesse, si è entrati nel vivo della questione indagata (Cap. II), in cui sono state poste le fondamenta della dottrina della *bête-machine* nella sua formulazione più rigida. Inizialmente è stato necessario considerare la tesi fondamentale dai cui l'intera dottrina si origina: gli animali sono degli *automi*. Si è così spiegato cosa intenda Descartes con tale terminologia e si è proseguito nel dimostrare come la condizione di automa non escluda la capacità di sentire. Il problema della sensibilità (o insensibilità) animale è stato infatti una delle posizioni più criticate e discusse di Descartes. Tuttavia, si è mostrato come tale tesi gli viene falsamente attribuita e che egli non si era mai esposto in maniera così esplicita sulla questione della sensibilità animale. Lo stesso Descartes, come si vedrà, è consapevole delle difficoltà che si incorrono nel considerare gli animali insensibili, ma molte delle riflessioni in merito a tale tema verranno sviluppate solamente alcuni anni successivi alla pubblicazione del *Discorso*. Una volta affrontata la questione della sensibilità è stato naturale il proseguire con la trattazione dell'anima, dato che era

convinzione dell'epoca considerare l'anima come unico principio di sensibilità. Tuttavia, la proposta cartesiana è quella di una sensibilità che non faccia appello alla presenza di un principio psichico e che verrà definita come "meccanica". Si è così dimostrato come l'elemento caratterizzante e distintivo degli animali non è la presenza o meno della sensibilità ma è la esistenza di un'anima, intesa come puro pensiero e una forma di "coscienza immediata"¹.

Una volta sciolti i principali nuclei teorici che fondano la dottrina della *bête-machine*, si sono approfonditi ulteriori elementi che Descartes porta a sostegno della sua posizione sull'automatismo animale (Cap. III). Si è così trattato del linguaggio, considerato come manifestazione del pensiero e di cui gli animali sarebbero carenti, e dell'apparente assenza negli animali di un comportamento considerato "intelligente". Entrambe le capacità sono considerate da Descartes come dei sintomi del pensiero. Grazie al supporto di critiche come quella avanzata da Thomas Regan si è dimostrato come linguaggio e comportamento intelligente siano dei mezzi inadeguati per attribuire pensiero (e dunque coscienza) agli animali. Anche lo stesso Descartes alcuni anni dopo la pubblicazione del *Discorso* raggiungerà tale consapevolezza. Infine, si sono analizzate alcune delle conseguenze che l'assunzione di tale dottrina come dogma ha provocato in ambito etico e teologico. In particolare, si è discusso della questione della sofferenza animale e di come sia stata conciliata – in maniera molto semplicistica – l'esistenza di Dio con quella di altre creature dotate potenzialmente di un'anima intesa come pensiero (come quella dell'uomo) e capaci di provare dolore. Attraverso voci come quella di Bayle e Malebranche si comprende che la dottrina della *bête-machine*, formalizzata nel *Discorso sul Metodo*, assunse dopo la morte di Descartes una connotazione sempre più rigida. Tale riflessione è stata manipolata per argomentare "sofisticamente" una serie di posizioni teologiche ed etiche che desterebbero una certa perplessità.

Al di là di come la *bête-machine* sia stata percepita e di come ci sia pervenuta in seguito alle svariate interpretazioni superficiali che ci sono state fornite nel corso dei secoli, la riflessione cartesiana è fondamentale all'interno della *querelle des animoux*, questione che ancora oggi suscita una serie di interrogativi in merito al trattamento che riserviamo agli animali.

¹ Cfr. S. Landucci, *La mente in Cartesio*, FrancoAngeli, Milano, 2008, p. 50.

Cap. I – La *bête-machine*: questioni preliminari

1. Alcune premesse iniziali

Prima di poter procedere a un'attenta analisi della parte V del *Discorso sul Metodo* (1637) è opportuno chiarire alcuni elementi fondamentali per comprendere a pieno la posizione cartesiana sull'automatismo animale. Descartes, in tutte le sue opere sia pubblicate in vita, che postume, non ha mai offerto una spiegazione sistematica sulla teoria degli animali-macchina. Non vi è un'opera dedicata interamente agli animali, né scritti che pongano attenzione unicamente al loro *status*. Tutto ciò che viene attribuito a Descartes in materia animale è frutto di alcune riflessioni, frasi scollegate, posizioni ritrattate che si possono trovare in gran parte dei suoi scritti²: ecco perché il solo *Discorso sul Metodo* non può ritenersi un'opera sufficiente in cui poter racchiudere e delimitare la posizione cartesiana sugli animali, né tantomeno ci si può basare sulla ricezione – spesso semplicistica – dei suoi interpreti.

La teoria della *bête-machine*, contrariamente all'importanza con cui è stata messa in rilievo dai posteri, avrà sempre un ruolo marginale all'interno degli scritti cartesiani e spesso verrà utilizzata dallo stesso filosofo come motivo polemico per criticare la filosofia scolastica, che, per quanto riguarda la considerazione degli animali si trova agli antipodi³. Allo stesso modo anche all'interno del *Discorso sul Metodo* la condizione dell'animale non ha mai rappresentato una delle priorità, ma appare piuttosto l'esito di una meticolosa e dettagliata fisica dei corpi, frutto di una particolare visione del mondo in cui gli esseri viventi non sono altro che degli ingranaggi all'interno di un sistema più grande, diventando così dei “capri espiatori”⁴.

Da qui, poche delle righe scritte sugli animali sono diventate l'icona di una teoria “crudele” come quella dell'automatismo animale⁵ e con essa la convinzione che

² Di seguito, riporto le maggiori opere in cui Descartes si esprime in materia animale: *Regulae ad directionem ingenii* (pubblicato postumo nel 1701); *Le monde* (pubblicato postumo nel 1664) e l'ultima parte *L'homme*, che è una delle fonti più interessanti per comprendere il macchinismo animale; il *Discours de la Méthode* (1637); le risposte alle obiezioni di Arnauld alle *Meditationes de prima philosophia* (1641) e alcune lettere, tra cui quella di Pollot a Descartes (febbraio 1638), a Henry More (5 febbraio 1649) e quella a Newcastle (23 novembre 1646).

³ Nella V parte del *Discorso sul metodo* Descartes si mostra perfettamente consapevole di sostenere tesi anti-scolastiche; la tesi dell'automatismo animale negava la presenza di un'anima, che invece veniva attribuita agli animali da parte degli Scolastici.

⁴ E. Scribano, *Macchine con la mente: fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma 2015, p. 47.

⁵ Cfr. R. Descartes, *Lettera a Henry More*, 5 febbraio 1649, tr. it. di G. Belgioso (a cura di), *René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650*, Bompiani, Milano, 2009, pp. 2615- 2625. Henry More più volte nelle sue corrispondenze si mostra turbato verso il trattamento che Descartes riserva agli animali, ritenendo la sua tesi “crudele come una spada che, d'un solo colpo, osi spogliare della vita e del senso quasi l'intera stirpe

Descartes giustifichi ogni tipo di comportamento verso di essi in quanto considerati pure macchine, senza anima, senza sensibilità e senza ragione⁶. Così la teoria della *bête-machine*, come tanti altri luoghi comuni attribuiti a Descartes, è stata vittima per diversi secoli di semplificazioni, fraintendimenti ed equivoci che hanno dato vita in epoca moderna a un acceso dibattito sulla questione animale. Al di là di queste false attribuzioni che possono nascere da una lettura semplicistica, anche dello stesso *Discorso sul Metodo*, ci sono ulteriori questioni da indagare per “cercare di salvare Cartesio dalla reputazione di insensibilità”⁷.

In primo luogo, è da comprendere come Descartes non avesse una conoscenza zoologica così vasta: non aveva a disposizione tutti gli studi che sono stati fatti nel secolo successivo sulla scimmia. Gli animali con cui Descartes aveva avuto a che fare nelle sue vivisezioni non avevano alcuna evidenza di possedere una certa “intelligenza comunicativa”, che, come si vedrà in seguito, avrà un ruolo fondamentale nella formulazione della *bête-machine*⁸. Non stupirà dunque – data questa sua conoscenza limitata dello studio di specie particolarmente evolute – che Descartes consideri gli animali mancanti di linguaggio e dunque anche di pensiero.

In secondo luogo, è da considerare una questione spinosa, che probabilmente è stata uno degli elementi più fraintesi della teoria dell’automatismo animale: si tratta dell’inferenza logica (fallace) per cui l’animale, considerato un automa, sia incapace di sensibilità. Tuttavia, appoggiare una tesi meccanicistica non vuol dire necessariamente eliminare ogni forma di sensibilità: considerare gli animali come delle macchine cui i movimenti sono frutto della “semplice disposizione degli organi”⁹ è un argomento insoddisfacente per portare alla conclusione che gli animali siano insensibili¹⁰.

Inoltre, bisogna tener conto che Descartes dà avvio alla sua riflessione da un punto di vista puramente metafisico e, fermo restando che gli animali vengono comparati a delle

degli esseri animati, facendo di essi null’altro che statue o macchine” (H. More, *Lettera a Descartes*, 11 dicembre 1648, tr. it. cit., p. 2601).

⁶ Le conseguenze morali di una tale teoria giustificherebbero ogni forma di maltrattamento nei confronti degli animali, dato che gli automi non proverebbero alcun tipo di dolore.

⁷ Cfr. D. Kambouchner, *Cartesio non l’ha mai detto*, tr. it. di M. V. Romeo, Carocci, Roma, 2023, p. 103.

⁸ Nella riflessione sulla questione animale assume fondamentale importanza il linguaggio che per Descartes è manifestazione di pensiero; si veda la *Lettera a More* (5 febbraio 1649), tr. it. cit. pp. 2615-2625 in cui Descartes scrive: “un tale linguaggio è l’unico segno certo del pensiero latente del corpo”.

⁹ R. Descartes, *Discorso sul metodo* (1637), tr. it. di Maria Garin, Laterza, Roma-Bari, 2023, p. 67.

¹⁰ Come scrive John Cottingham in *A Brute to the Brutes?: Descartes’ Treatment of Animals*, in “Philosophy”, vol. 53, ottobre 1978, pp. 551-559, p. 553: “l’inferenza ‘x è un automa’ a ‘x è incapace di sentimenti’ o ‘x è incapace di pensare’ è scorretta”.

macchine create dall'ingegno di Dio, ciò non comporta la svalutazione di queste ultime rispetto al resto della natura. Descartes considera l'animale come una macchina che “è incomparabilmente meglio regolata e porta in sé movimenti più degni di ammirazione di tutte quelle [altre macchine] che gli uomini possono inventare”¹¹ e che è in grado di svolgere azioni più perfette di quelle umane¹².

Date tutte queste circostanze allora la domanda sorge spontanea, è certo che Descartes abbia negato qualunque forma di ragione, anima e sensibilità agli animali? Per fornire una risposta quantomeno soddisfacente bisogna assumere tutte le precauzioni del caso e cercare di ricostruire l'autenticità di un Descartes spesso considerato come “il punto più basso” che la riflessione filosofica sugli animali abbia mai raggiunto¹³. Innanzitutto, partendo dalla premessa che le argomentazioni fornite dal filosofo francese non sono sempre lineari e coerenti, ma spesso cambiano facendo emergere ambiguità e questioni che rimangono in sospenso¹⁴; ma soprattutto mostrando anche come lo stesso Descartes, nel corso della sua riflessione, mostri incertezze, dubbi e perplessità, fornendo in alcuni casi anche giudizi probabili¹⁵. Tutto ciò per arrivare a riconoscere di non essere in grado di dimostrare che “nei bruti esista qualche forma di pensiero [...] perché la mente umana non ne penetra i cuori”¹⁶.

Queste sono solo alcune delle questioni¹⁷ oggetto di una *querelle* secolare che animerà il dibattito filosofico-culturale del XVII sec., di cui proprio le tesi di Descartes hanno fornito il motore di avvio. Tuttavia, molte voci di questo dibattito spesso hanno caricato e frainteso le posizioni di Descartes, perciò è doveroso conoscere tutte le premesse da cui tali equivoci sono stati mossi per poter risalire alla purezza della posizione cartesiana, senza caricature, senza fraintendimenti, cercando di fornire un quadro chiaro delle posizioni cartesiane in merito alla questione animale. La teoria della *bête-machine* può

¹¹ Descartes, *Discorso sul metodo*, p. 75.

¹² *Id.*, *Lettera a Newcastle*, 23 novembre 1646, trad. it. cit., p. 2347-2353.

¹³ Peter Singer nel noto libro *Liberazione animale* dedica alcune pagine del capitolo “Breve storia dello specismo” alla filosofia cartesiana, considerandola come il momento più buio in cui lo *status* degli animali era stato completamente annullato e posto sullo stesso piano delle mere cose, diventando motivo di legittimazione della vivisezione, cioè la pratica di sperimentare su animali vivi, provocando loro atroci sofferenze (P. Singer, *Liberazione Animale*, il Saggiatore, Milano, 2015, p. 230).

¹⁴ Basti pensare a come sia mutato il pensiero cartesiano dal *Discorso sul Metodo* in cui parla di “due mezzi certissimi” (Descartes, *Discorso*, p. 75) per dimostrare l'automatismo animale per arrivare alla “probabilità” che invece emerge in una *Lettera a More* (5 febbraio 1649), tr. it. cit., p. 2615 – 2625.

¹⁵ *Ivi*, p. 2625 si legge: “Esaminando, però, quel che è *massimamente probabile*, non vedo ragione alcuna a favore del pensiero dei bruti [...]: avendo gli occhi, le orecchie, la lingua ed i restanti organi di senso simili ai nostri è *verosimile* che essi sentano come noi; così poiché nel nostro modo di sentire è incluso il pensiero, anche ad essi deve essere attribuito un analogo pensiero” (corsivo mio).

¹⁶ Cfr. *ibidem*.

¹⁷ Si veda ad esempio l'articolo di M. T. Marcialis, *Sensibilità e automatismo negli animali macchina cartesiani*, in “Rivista di Storia della Filosofia”, 66, 2011, pp. 603-631.

sembrare paradossale¹⁸, controintuitiva, *immorale*, eppure ha segnato un momento di svolta nella riflessione filosofica su tutti gli altri esseri viventi.

2. La *querelle* sulla natura degli animali-macchina

Descartes non è stato né il primo né l'unico a considerare lo *status* degli animali da un punto di vista filosofico e, sebbene la sua posizione sembrasse la massima espressione delle idee che circolavano all'epoca, molte erano le voci contrastanti che si ispiravano a una concezione più "vitalistica" e che rappresentavano delle opinioni più "favorevoli" agli animali. La *querelle* sulla natura degli animali, infatti, ha alle spalle una storia tanto lunga quanto la stessa storia della Filosofia, dato che ha spesso rappresentato un *topos* e un interrogativo costante già dai tempi di Pitagora¹⁹. Ma dopo di lui anche Platone, Aristotele, gli Stoici, gli Accademici, e lo stesso Agostino avevano dedicato alcune riflessioni allo *status* degli animali.

Anche la filosofia scolastica, nella quale si era formato Descartes, aveva preso una posizione in merito, e sarà proprio una delle prospettive da cui lo stesso filosofo cercherà di prendere maggiormente le distanze: tale corrente di pensiero considerava gli animali come esseri inferiori dotati di un'anima sensitiva mortale e non razionale. Descartes scriverà nel *Discorso* che non ha alcuna intenzione di mettersi "in urto con loro [i dotti della Scuola]"²⁰, nonostante sostenga delle posizioni diverse. All'interno del *Discorso* il legame con la filosofia scolastica è precario; infatti, Descartes delle volte sembra appoggiare alcune posizioni scolastiche, altre volte invece se ne allontana: all'interno di questo rapporto oscillante la trattazione degli animali non è un'eccezione²¹. Descartes è consapevole di portare avanti all'interno dei *Discorso* delle tesi anti-scolastiche: paragonare gli animali a delle macchine metteva in crisi l'attribuzione di un'anima degli Scolastici²².

¹⁸ Bayle nel suo dizionario considera la teoria cartesiana come "lontana dalla verosimiglianza" e "così difficile a sostenersi", ma ammette che ha degli ottimi vantaggi da un punto di vista teologico (P. Bayle, *Dizionario storico-critico* (1695-96), Laterza, Roma-Bari, 1976, p. 145).

¹⁹ Pitagora viene considerato uno dei primi filosofi che si è posto il problema degli animali e del rapporto con l'uomo, riteneva che anche gli animali avessero un'anima, proprio come gli esseri umani e che per tali ragioni dovevano essere rispettati e curati. Secondo la dottrina della metempsicosi gli animali erano dotati di un'anima immortale che si reincarnava in diverse fasi della vita, inoltre è risaputo che il filosofo raccomandava una dieta vegetariana per raggiungere uno stato di armonia con il resto della natura.

²⁰ Descartes, *Discorso sul metodo*, p. 55

²¹ Cfr. Landucci, *La mente in Cartesio*, p. 40.

²² Secondo la filosofia scolastica gli uomini si distinguono dagli animali per la presenza dell'anima razionale. Quest'ultima viene negata agli animali che invece sono dotati di un'anima sensitiva che li rende capaci di percepire il mondo attraverso i sensi e di reagire agli stimoli esterni. L'anima sensitiva sarebbe responsabile delle funzioni cognitive, volitive ed emotive degli animali senza la necessità di un processo di ragionamento consapevole. Questa posizione è chiaramente in contrasto con quella cartesiana che invece nega qualunque forma di anima agli animali dato che sono considerate come macchine complesse.

Un'ulteriore posizione alla quale si oppone Descartes nel *Discorso* è quella rappresentata da Michel de Montaigne (1533-1592), una delle principali voci del quadro filosofico culturale francese nel XVI sec. Nelle sue opere più volte si era esposto sulla questione animale rifiutando l'idea di una netta separazione tra umani e animali e denunciando le crudeltà di cui si macchiavano gli uomini nei confronti degli animali. La stessa *Apologia di Raymond Sebond* può considerarsi come un elogio dell'intero mondo animale considerato come nettamente superiore a quello umano²³. Descartes ovviamente rifiutava tali riflessioni dato che rappresentavano un chiaro attacco allo spiritualismo degli Scolastici e alla convinzione della superiorità umana²⁴. Infatti, il filosofo delle *Meditazioni* era a conoscenza delle posizioni di Montaigne e più volte aveva dimostrato il suo disaccordo rispetto ad esse, sia nelle lettere che nelle opere maggiori, esplicitando la sua contrarietà. In una lettera indirizzata al Marchese di Newcastle (23 novembre 1646) scrive: “per quanto riguarda l'intelletto o il pensiero che Montaigne e altri attribuiscono alle bestie non posso essere del loro stesso avviso”²⁵.

Dunque, non solo Descartes non è stato colui che ha dato inizio alla *querelle sur la questionne des amimoux*, ma nemmeno è stato il primo a paragonare il corpo degli esseri viventi a una macchina. Una tesi simile era già stata sostenuta dal medico e teologo spagnolo Gomez Pereira di cui si hanno notizie grazie al *Corpus Hermeticum*²⁶. Le osservazioni di Pereira, per certi aspetti, anticipano di alcuni anni quella che sarà poi considerata la tesi dell'automatismo animale. Sarà Pierre Bayle a dedicare alcune pagine del suo *Dizionario* e mettendo in relazione i due pensatori e facendo emergere l'assurdità e la paradossalità delle loro tesi così controintuitive e contrarie al senso comune²⁷. Tuttavia, c'è da notare che, sebbene entrambe le teorie vedano gli animali come delle macchine, ci sono delle sfumature più sottili da tenere in considerazione, sfumature che

²³ *L'Apologie de Raymond Sebond* è uno dei saggi più noti raccolti negli *Essais* (1580) di Montaigne. In queste pagine alcune delle sue principali fonti di ispirazione è data dalla filosofia antica di Plutarco e Sesto Empirico, che come lui avevano sviluppato una certa sensibilità per il tema animale.

²⁴ M. De Montaigne, *Essais* (1580) tr. it. di F. Garavini, Bompiani, Milano, 2012, p. 775. Montaigne attribuiva agli animali la capacità di astrarre dal sensibile, proprio come per gli umani, invece per gli Scolastici questa capacità era tipica unicamente dell'essere umano e della sua “anima razionale”. La posizione di Montaigne si opponeva a quella scolastica proprio perché animali e uomini venivano posti sullo stesso piano, si legge nei suoi *Essais*: “Ma quando trovo, fra le opinioni più moderate, i ragionamenti che cercano di dimostrare la grande rassomiglianza fra noi e gli animali, e quanta parte essi hanno ai nostri più grandi privilegi, e con quanta verosimiglianza vengono paragonati a noi, certo rintuzzo di molto la nostra presunzione e rinuncio volentieri a quella sovranità immaginaria che ci è data sopra le altre creature”.

²⁵ Descartes, *Lettera al Marchese di Newcastle* (23 novembre 1646), tr. it. cit., pp. 2347-2353.

²⁶ Il libro scritto da Pereira era l'*Antoniana Margarita* (1554) in cui nel cap. VII intitolato *De animalibus* vengono sostenute delle tesi abbastanza conosciute all'epoca di Descartes, anche Bayle farà riferimento alle sue posizioni nel suo *Dizionario storico critico* (1697-1698) alla voce “Rorario”.

²⁷ Bayle, *Dizionario storico critico*, p. 145 si legge: “è un vero peccato che l'opinione di Descartes si presenti così lontana dalla verosimiglianza e così difficile a sostenere, perché molto favorevole alla vera fede”.

Bayle nel suo *Dizionario storico critico* aveva attentamente analizzato²⁸. Infatti, ambedue le teorie negano una forma di coscienza agli animali, tuttavia, se per Descartes gli animali sono degli automi creati da Dio, senza pensiero e privi di un'anima immortale, per Pereira, invece, gli animali sono dotati di un certo tipo di attività mentale non razionale ma che si riduce all'istinto. Al di là di queste sfumature e voci contrastanti che hanno contribuito a rendere così dinamica la *querelle des animaux*, sarà poi la posizione cartesiana, la quale troverà una sua prima formulazione all'interno del *Discorso sul Metodo*, ad avere una maggiore risonanza nella filosofia moderna.

3. Macchine, meccanicismo e materialismo

Nel 1637, anno di pubblicazione del *Discorso sul Metodo*, ci si trova in un periodo di grande fermento scientifico in cui si pongono le basi della nuova scienza moderna. È il secolo della scoperta delle leggi di moto galileiane, dell'invenzione del telescopio, delle leggi di Keplero e di tanti altri progressi in campo fisiologico e medico; lo stesso Descartes apporterà il suo contributo al progresso in campo anatomico, grazie alle pratiche di dissezione dei cadaveri e allo studio dei corpi viventi²⁹. Anche all'interno del *Discorso* è evidente la profonda conoscenza cartesiana dei nuovi progressi scientifici e medici e in particolare delle scoperte fatte sul sistema vascolare grazie agli studi di William Harvey, che nel 1628 descrisse accuratamente il funzionamento della circolazione del sangue. In questo contesto scientifico così fertile un importante contributo fu anche dato dall'avvento della "macchina", che divenne per Descartes il modello con cui poter spiegare il funzionamento del mondo. La macchina rappresentava all'epoca il perfetto risultato dell'ingegno umano e di come questo potesse manipolare il resto della natura grazie alla conoscenza delle leggi che la regolano, le quali governano non solo il mondo naturale ma anche lo stesso comportamento degli esseri viventi. Il fermento culturale, le nuove invenzioni tecnologiche e lo studio della matematica e della fisica avranno un ruolo determinante all'interno del pensiero cartesiano che lo porteranno ad abbracciare una concezione meccanicistica della realtà, in cui il movimento e il macchinismo diventano il nuovo paradigma con cui leggere l'intero mondo. Anche gli stessi animali verranno considerati delle "macchine" o "automi" che funzionano proprio

²⁸ Si veda voce "Rorario" di P. Bayle, *Dizionario storico critico*, pp. 145 -216.

²⁹ Adrian Baillet nella sua biografia *La vie de Monsieur Descartes* (1691) fa riferimento all'attività di dissezione di cadaveri animali da parte del filosofo e scienziato, affermando che questo tipo di pratiche l'avrebbero aiutato per una migliore comprensione del funzionamento del corpo animale. Si veda anche la *Lettera a Marseigne* (15 novembre 1638) tr. it. cit. pp. 913-935, in cui Descartes racconta della dissezione di un toro effettuata da un suo amico.

come un orologio o qualunque altra macchina creata da mano umana, ma più perfetta perché creata direttamente da Dio³⁰.

Gran parte di queste posizioni vengono principalmente esposte in un'altra opera di Descartes (*Le Monde*, opere postuma). Alcune di queste tesi possono essere rintracciate anche nella V parte del *Discorso sul Metodo*, in cui il filosofo francese si limita a esporre l'ipotesi del "corpo-macchina"³¹, che come si vedrà, sarà uguale sia per gli uomini che per gli animali. L'uomo verrà così delineato come una "macchina con la mente"³², che funziona proprio come un orologio. C'è da precisare che in Descartes ogniqualvolta si faccia riferimento al corpo, questo è spesso considerato in costante analogia con una macchina: la sovrapposizione non è sempre così immediata, ma il filosofo si esprime come se il corpo vivente *imitasse* una macchina³³, da qui il nome della dottrina della *bête-machine*, di cui Descartes viene considerato uno dei massimi interpreti.

La concezione meccanicistica pone le proprie basi su un materialismo biologico, all'interno del quale gli animali vengono studiati come mera *res extensa*, la stessa sostanza di cui è composta l'intera realtà, esseri umani e animali compresi. Negli umani, però, si verifica quella straordinaria unione di mente e corpo, di *res cogitans* e *res extensa*. Non ci si soffermerà qui nell'illustrare i capisaldi della metafisica cartesiana che trovano la loro formulazione più sistematica ne *Le monde*³⁴ e nell'*L'homme*. Basti notare l'importanza che viene data alla materia come pura estensione in movimento meccanico e la continua insistenza sulle macchine e sugli automi come schemi interpretativi del mondo fisico e dell'uomo (di cui il pensiero costituisce un'eccezione). Gran parte del materialismo e del meccanicismo cartesiano che investono lo schema interpretativo dell'uomo-macchina e della *bête-machine* possono trovare una chiara esplicitazione in alcune righe che Cartesio scrive in *L'homme*, opera pubblicata postuma:

Suppongo che il corpo altro non sia se non una statua o una macchina di terra, formata espressamente da Dio per renderla quanto è più simile a noi: e quindi Dio non soltanto dia a essa il colore e la figura esteriori di tutte le nostre membra, ma che disponga nel suo interno tutte le parti necessarie perché cammini, mangi, respiri e imiti, infine, tutte quelle

³⁰ Descartes, *Discorso sul metodo*, p. 79

³¹ *Ivi*, pp. 61-63 si legge: "mi contentavo di supporre che Dio formasse il corpo di un uomo in tutto e per tutto simile a uno dei nostri, tanto nella figura esteriore delle membra come nella conformazione interna degli organi".

³² Riprendo qui il titolo dell'opera già citata di E. Scribano.

³³ Sulla sovrapposizione macchina-corpo c'è un vivo dibattito, la critica si divide tra chi ritiene il corpo una vera e propria macchina (si veda ad esempio Scribano, *Macchine con la mente*, p. 23) e chi invece ritiene che la macchina sia solo un elemento utile e funzionale per la comprensione del corpo che si può leggere come una macchina (si veda ad esempio Kambouchner, *Cartesio non l'hai mai detto*, pp. 91 -95).

³⁴ Cartesio illustra il contenuto di questo trattato nelle prime righe della V parte del *Discorso*, pp. 55-61.

funzioni che si può immaginare procedano dalla materia e dipendano esclusivamente dalla disposizione degli organi³⁵.

4. La ricezione dell'animale-macchina: il caso di La Mettrie e Voltaire

Le tesi discusse di Descartes rintracciabili nel *Discorso* troveranno ampia ricezione anche nel contesto illuminista, che vede nel filosofo degli animali-macchina uno dei bersagli polemicamente preferiti. Anche lo stesso Julien Offray de La Mettrie (1709 -1751), che si ispirerà apertamente alle posizioni cartesiane, ne prenderà progressivamente le distanze. Nella sua opera principale *L'uomo macchina* (1747) scriverà che non vi è poi così tanta differenza tra uomini e animali, anzi, questi sono simili dato che, una volta eliminata l'anima spirituale, tutti i corpi sono sullo stesso livello. In questo contesto intrinsecamente materialista l'unica cosa che muta è la massa presente, non vi è differenza qualitativa, ma semplicemente quantitativa³⁶. Con La Mettrie sembrano così estremizzarsi il materialismo e il meccanicismo cartesiano, che non coinvolgono unicamente il corpo animale, ma anche lo stesso corpo umano, le sue emozioni e i suoi sentimenti, il quale non ha pressoché niente di diverso dall'animale³⁷. Anche l'uomo – anima e mente inclusa – è una macchina, e la *res cogitans* cartesiana non è altro che un “principio di movimento” che segue le leggi meccaniche della natura. Ogni principio spirituale diviene materiale, e dunque quell'unico elemento di distinzione che separa uomo e animale in Descartes si dissolve e perde ogni significato: l'uomo proprio come l'animale è una macchina fisica³⁸.

Sulla stessa linea materialista ma in forme diverse, anche Voltaire si mostrava scettico riguardo l'immaterialità di un principio spirituale, sia negli animali che negli umani. In alcune delle sue opere, infatti, criticò duramente le posizioni cartesiane mettendole spesso in discussione³⁹. Emblematico è l'affronto che si legge nel *Dizionario filosofico* (1764)

³⁵ R. Descartes, *L'uomo* (1664, pubblicato postumo), tr. it. di G. Cantelli, Boringhieri, Torino, 1966, p. 135.

³⁶ J. O. de La Mettrie, *L'uomo macchina*, in *Id., Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari, 1978, p. 187: “In generale la forma e la composizione del cervello dei quadrupedi sono pressappoco le stesse che nell'uomo. Ovunque la stessa conformazione e la stessa disposizione, con questa differenza essenziale: che fra tutti gli animali, l'uomo è quello che ha più cervello e un cervello più ricco di circonvoluzioni in rapporto alla massa del corpo”.

³⁷ *Ivi*, p. 183: “noi pensiamo e siamo onesti allo stesso modo in cui siamo allegri o coraggiosi, tutto dipende da come la nostra macchina viene montata”.

³⁸ A tal proposito si veda il testo di Leonora Cohen Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine. Animal soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, Oxford University Press, Oxford, 1941; in esso si analizzano gli sviluppi della concezione meccanicista, a partire da Descartes fino alla concezione dell'uomo-macchina di La Mettrie, considerato dalla Rosenfield come il punto d'arrivo della riflessione cartesiana in merito alla *bête-machine*.

³⁹ Anche Voltaire (1694-1778), così come la Mettrie muove da una concezione materialistica della mente, considera gli animali come degli esseri capaci di sentire e provare emozioni, ma non dotati di una coscienza paragonabile a quella umana. A differenza di Descartes, Voltaire non crede nell'esistenza di un principio spirituale e immateriale, elemento che per Descartes, invece, rappresenta la peculiarità dell'essere umano e l'elemento che lo distingue dalla brutalità degli animali. Voltaire critica apertamente la concezione

in cui Voltaire è critico principalmente nei confronti della concezione meccanicista dell'animale e della tesi per cui gli animali non siano dotati di sensibilità.

Dei barbari agguantano questo cane, che nel senso dell'amicizia supera in modo così straordinario l'uomo, lo inchiodano su una tavola, e lo sezionano vivo per mostrarti le vene mesenteriche. Scopri in lui gli stessi organi di sensibilità che sono in te. Rispondimi, meccanicista: la natura ha dotato questo animale di tutti gli impulsi del sentimento perché non senta? Ha forse dei nervi perché resti impassibile? Non supporre questa impertinente contraddizione nella natura⁴⁰.

Tuttavia, come si vedrà meglio in seguito, la teoria degli animali macchina esposta da Descartes nel *Discorso* non implica affatto che gli animali non sentano, ma questa è la posizione che i suoi successori gli hanno illegittimamente attribuito. Comunque, al di là di quelle che saranno le diverse interpretazioni che verranno fornite nel corso degli anni sulla *bête-machine*, Descartes rappresenterà uno dei punti di riferimento principali per sviluppare una riflessione etica sulla considerazione degli animali. La Mettrie e Voltaire non sono due casi eccezionali, bensì un'esemplificazione di come la teoria dell'animale-macchina sia stata recepita dal panorama filosofico nell'epoca di Lumi; e molti altri pensatori anche in epoca più contemporanea proveranno a confutare una teoria così "contraddittoria" come quella del meccanicismo animale⁴¹. Soprattutto, l'elemento che più destò obiezioni sarà proprio la questione della sensibilità, e di come provare a dimostrare che, in realtà, anche gli animali sono dotati di una qualche forma di principio sensibile⁴². Come conciliare automatismo e sensibilità? Come dimostrare che il comportamento degli animali non sia dovuto solamente alla "disposizioni dei loro organi" ma ad un principio, materiale o immateriale, che li porta ad agire e a orientarsi nel mondo?

È questa la sfida che ha lanciato Descartes, è questa la domanda cruciale che bisogna porsi per poter comprendere a pieno il ruolo degli animali all'interno della filosofia cartesiana. Per fare ciò è importante chiedersi che tipo di ricezione abbiano avuto i suoi lettori, come abbiano reagito davanti alle tesi "mostruose" della *bête-machine* e del perché ci sia arrivata un'immagine così rigida di un Descartes, che mai è stato particolarmente sistematico ed esaustivo sulla questione animale. Probabilmente è proprio grazie a

dell'animale-macchina cartesiano: in alcune delle sue opere come *Candide, ou l'Optimisme* (1759) mette in ridicolo, con una certa ironia, la posizione cartesiana così come nel *Dictionnaire Philosophique* (1764) prende posizione in merito al meccanicismo animale.

⁴⁰ Voltaire-F.M. Arouet, *Dizionario Filosofico*, alla voce "Bestie", p. 57.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² La sensibilità assume un ruolo fondamentale all'interno delle discussioni intorno la *bête-machine*, in particolare in relazione pensiero, che in termini cartesiani corrisponde alla coscienza. La posizione cartesiana in merito alla sensibilità è molto complessa e ambigua, e ciò è dato dal fatto che ne fornisce diverse definizioni all'interno delle sue opere.

critiche mosse da personaggi come Voltaire e La Mettrie che ad oggi ci è arrivata un'immagine filtrata e imprecisa di un Descartes che non ha poi trattato in maniera così mostruosa gli animali⁴³.

⁴³ Così come J. Cottingham scrive in *A Brute to the Brutes?: Descartes' Treatment of animals*, op. cit. p. 559: "Descartes may not have been completely consistent, but at least he was not altogether beastly to the beasts".

Cap. II – La formulazione della dottrina della *bête-machine*

1. L'animale o *automa*

La dottrina della *bête-machine*, sebbene trovi una sua prima formulazione programmatica all'interno del *Discorso sul metodo*, ripone le proprie basi all'interno de *L'homme*. Descartes, infatti, fornendo una sintesi dell'opera di fisiologia scrive di aver trattato *anche* gli animali e in seguito di essersi soffermato sull'essere umano⁴⁴. Quest'opera non verrà mai pubblicata in vita, eppure è fondamentale per comprendere l'automatismo animale, concezione che, in realtà, non viene esplicitamente presa in esame all'interno de *L'homme*. Tale opera di fisiologia doveva rappresentare la naturale conclusione di un ulteriore trattato, che “certe considerazioni” impediranno a Descartes di pubblicare⁴⁵. Tuttavia, ad una prima lettura, non sembra che all'interno de *L'homme* si parli di animali. Ciò era già noto a Leonora Cohen Rosenfield, la quale rilevava come in realtà Descartes non sembri occuparsi di animali, ma semplicemente del corpo umano. Eppure, nel suo tentativo di “esposizione sommaria del contenuto”⁴⁶ nel *Discorso*, Descartes dice di aver trattato anche degli animali, sebbene in realtà siano assenti nell'inedita opera di fisiologia che intendeva pubblicare. Come mai tale scelta?

Le intenzioni iniziali di Descartes erano “prima di ogni altra cosa descrivere il corpo” e successivamente “essa pure a parte, l'anima” e infine di come queste due nature “devono essere congiunte e unite per formare uomini che ci rassomiglino”⁴⁷. Purtroppo, ne *L'homme* verrà trattata solamente la parte dedicata alla fisiologia di un corpo umano, senza riuscire a completare il proposito iniziale e senza riuscire a spiegare la commistione tra anima e corpo. Da questo legame che lo stesso Descartes stabilisce tra *L'homme* e il *Discorso* si può avanzare un'ipotesi: la fisiologia del corpo umano che trova esposizione nel *L'homme* rispecchia anche la fisiologia dell'animale, riportata nella V parte del *Discorso*; per questo motivo nei contenuti de *L'homme* si menzionano anche gli animali. Considerando valido tale legame tra fisiologia animale e fisiologia umana si può sostenere che il corpo de *L'homme* diventerebbe propriamente umano solamente nel momento in cui l'anima si congiungerà al corpo. Infatti, rimanendo inconcluso e non trattando di come l'anima si unisca al resto del corpo, *L'homme* diventa un trattato che parla *solo* degli animali, cioè di quelle macchine viventi

⁴⁴ *Discorso*, p. 61, Descartes scrive: “Dalla descrizione dei corpi inanimati e delle piante passavo a quella degli animali, e in particolare a quella degli uomini”.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 57; si parla de *Le Monde o Trattato della Luce* dove venivano esposti i fondamenti della sua fisica; tuttavia, in seguito alla condanna di Galileo, il filosofo francese decise di sospendere la pubblicazione di tale opera. Anche *L'homme* non venne mai pubblicato in vita ma non fu per ragioni prudenziali, come nel caso appena citato; Descartes, infatti, non si sentiva soddisfatto dei risultati ottenuti in seguito alla sua ricerca fisiologica.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Descartes, *L'homme* (1664, pubblicato postumo), tr. it. cit., p. 37.

che si muovono, agiscono e operano nel mondo indipendentemente da un principio psichico che le guida, proprio come l'uomo che agisce senza l'intervento dell'anima⁴⁸.

La descrizione della fisiologia del corpo umano esposta nel *L'homme* diventa così fondamentale per comprendere anche la condizione degli animali e, in particolare, uno dei capisaldi della dottrina della *bête-machine*: il corpo dell'animale, così come il corpo dell'uomo, è una macchina, i cui movimenti possono essere spiegati con “la stessa necessità con cui il movimento di un orologio segue alla forza, alla posizione e alla forma dei suoi contrappesi e delle sue ruote”⁴⁹. Gli organi che compongono il corpo vivente sono degli ingranaggi che incastrandosi tra di loro creano movimento, anche tutte le funzioni vitali rispondono a questo meccanicismo: la circolazione sanguigna, la respirazione, la nutrizione possono essere spiegate attraverso il macchinismo fisiologico. Fondamentali per il funzionamento di tale macchina è il ruolo degli “spiriti animali”, i quali permettono la trasmissione delle informazioni dagli organi di senso al cervello e dal cervello al resto delle membra, facendo sì che il corpo si muova. Un *automa* o una macchina così sofisticata arriverebbe perciò a sperimentare dei fenomeni biologici in termini esclusivamente materiali e meccanici; anche gli stessi spiriti animali che “animano” il corpo rispondono a questa spiegazione⁵⁰: le funzioni inferiori dell'uomo e le funzioni animali sono entrambe frutto di una concezione materialistica del corpo vivente e ciò – prosegue Descartes – non deve sembrare strano:

A chi, sapendo, quanti diversi *automi* o macchine semoventi può costruire l'industria umana, impiegandovi solo pochissimi pezzi in confronto alla grande quantità di ossa, muscoli, nervi, arterie, vene, e di tutte le altre parti che sono nel corpo di ogni animale, consideri questo corpo, come una macchina che, essendo opera nelle mani di Dio, è incomparabilmente meglio regolata e porta in sé movimenti più degni di ammirazione di tutte quelle che gli uomini possono inventare⁵¹.

Si tenga presente che la condizione dell'automatismo non chiama ancora in causa la questione della sensibilità: di primo acchito la condizione di un automa è lo *status* di una macchina capace di muoversi da sola, letteralmente è un qualcosa “che si muove da sé”, in cui non è ancora esclusa la capacità di sentire e di avere delle emozioni. Ecco, dunque, i primi due capisaldi della dottrina della *bête-machine*: il corpo vivente è una macchina, ma soprattutto è anche un automa, cioè una macchina capace di muoversi autonomamente; ciò vale non solo per gli animali, ma anche per tutti i corpi umani

⁴⁸ Questa è anche la posizione che difende Emanuela Scribano in *Macchine con la mente* in cui rilegge *L'homme* come una delle opere in cui si parla più dell'animale (come corpo-macchina privo di anima) che dell'uomo.

⁴⁹ Descartes, *Discorso*, p. 67.

⁵⁰ *Ivi*, p. 73: “[...] la generazione degli spiriti animali, che sono una sorta di vento sottilissimo, o meglio di fiamma molto pura e viva che, salendo di continuo in gran copia dal cuore al cervello, di là, attraverso i nervi, va ai muscoli e mette in moto tutte le membra; né c'è bisogno di immaginare altra causa per cui le parti del sangue che, essendo le più agitate e penetranti, sono le più adatte alla composizione di questi spiriti”.

⁵¹ *Ivi*, p. 75.

che non sono congiunti a un'anima. Più volte, infatti, lo stesso Descartes associa gli animali a una sorta di condizione precedente all'uomo a cui non è ancora stato congiunto alcun principio psichico⁵². Emerge così come anche la stessa dottrina della *bête-machine* – nome affidato imprecisamente a tale teoria – in realtà prenda in considerazione anche l'*homo sapiens* al quale, almeno da un punto di vista esteriore e puramente fisiologico, viene riservato lo stesso identico trattamento degli animali⁵³. Lo stesso Descartes è pienamente consapevole di tale somiglianza:

Esaminando infatti le funzioni che, in base a questo, potevano riscontrarsi in tale corpo [dell'animale], vi trovo *esattamente* tutte quelle che possono essere in noi senza che ci pensiamo, e cioè senza che la nostra anima [...] vi contribuisca, e che sono *sempre* le stesse – e in ciò si può dire che gli animali sprovvisti di ragione ci somigliano⁵⁴.

È interessante notare come nelle pagine successive a questa associazione tra corpo animale e corpo umano il filosofo francese dà prova della sua profonda conoscenza dell'anatomia del corpo animale che afferma con una certa sicurezza essere “in tutto abbastanza simile a quello dell'uomo”⁵⁵. Procede così in una meticolosa descrizione del corpo vivente, di come funzionino il moto del cuore e le arterie che ne determinano tutti i movimenti; prosegue con una dettagliata descrizione del cuore, le sue due cavità, e di come da queste si diramino tutta una serie di vasi sanguigni – arterie e vene – che diffondendosi nel corpo permettono alla macchina di “mettersi in moto”. Questa complessa anatomia (ossa, nervi, muscoli, sangue, spiriti animali e tutti gli altri organi) è ciò che accomuna uomini e animali e fa sì che il corpo si muova senza alcun tipo di pensiero (cioè in assenza di anima⁵⁶).

Ci si può chiedere se è possibile concepire un essere umano che agisce in assenza dell'azione dell'anima, proprio come gli animali, “muovendosi da sé”, e anche in questa obiezione che si potrebbe muovere a Descartes la sua teoria rimane stabile: sono numerose le azioni che avvengono in noi “senza l'intervento dell'anima”. Infatti, in questo tipo di azioni non solo si comprendono le funzioni vegetative (respirazione, digestione...), ma anche tutti quegli atti che oggi definiremo movimenti “riflessi”, che non sono altro che una serie di *automatismi* sofisticati che il corpo umano mette in atto

⁵² Descartes, *Lettera a Newcastle* (23 novembre 1646), tr. it. cit., pp. 2347-2353 scrive: “ma io ritengo che gli animali ci imitino o ci sorpassino solo in quelle azioni che, in noi, non sono guidate dal nostro pensiero; perché succede spesso che noi camminiamo o mangiamo, senza pensare in nessun modo a quel che facciamo”.

⁵³ Cfr. J. Cottingham, *A brute's to the brutes: Descartes' treatment of animals*”, op. cit., p. 552.

⁵⁴ Descartes, *Discorso*, p. 63, corsivo mio.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Della dipendenza tra anima e pensiero si parlerà in seguito; si precisa ad ogni modo che per Descartes non avere un'anima significa anche non avere ragione, e dunque non avere pensiero. Invece, la questione della dipendenza tra anima e sensibilità è un problema assai dibattuto, che ancora oggi interroga molti studiosi. Ci si chiede in particolare se la presenza o l'assenza dell'anima sia un discriminante per la capacità di provare sensazioni, in alcune opere Descartes sembra negare tale possibilità, in altre invece si mostra più aperto a concedere un qualche tipo di sensibilità anche verso gli animali.

se stimolato in particolari situazioni⁵⁷. Ad esempio, si può pensare a come noi eseguiamo certi gesti quando siamo distratti o sovrappensiero: anche l'attività del camminare su una strada conosciuta - mentre la mente è affollata da tanti altri pensieri - può diventare un'attività che non richiede l'intervento di una *res cogitans*. Per tutte queste ragioni allora diventa più chiara la scelta cartesiana di coinvolgere anche gli animali nella sua "esposizione sommaria" de *L'homme*, riportata nella V parte del *Discorso*. Anche se ne *L'homme* l'animale non è propriamente presente, diventa però il protagonista indiscusso, nel momento in cui lo consideriamo come un uomo senz'anima e di conseguenza sprovvisto di ragione.

2. Il problema della sensibilità animale

2.1. Il sentire degli animali

Questa vicinanza fisica tra corpo animale e corpo umano desterà una serie di perplessità da parte dei contemporanei e dei posteri. In particolare, ciò che provocò più critiche non fu tanto considerare che uomini e animali sono accumulati dallo stesso tipo di corpo, ma piuttosto concepire questo corpo allo stesso modo e con le stesse identiche funzioni: anche la capacità di rispondere a degli stimoli e di produrre passioni erano spiegate meccanicisticamente, e ciò metteva sullo stesso piano il sentire dei "bruti" e il sentire degli esseri umani, con la sola differenza che nell'uomo era presente un'anima⁵⁸. Sostenere che anche gli animali, così come gli uomini, rispondevano agli stimoli esterni allo stesso modo - meccanicamente e automaticamente - degli esseri umani significava ammettere che il principio di sensibilità valeva allo stesso modo sia per le bestie che per gli esseri umani e al contempo che tutta la capacità di percezione delle sensazioni veniva ridotta a un puro meccanismo⁵⁹.

Froidmond, Pollot, Marsenne⁶⁰ e tanti altri contemporanei di Descartes mostreranno le loro perplessità in merito alla teoria della *bête-machine*, sostenendo che la concezione meccanicista e

⁵⁷ Questo tipo di modello automatico troverà la sua elaborazione più compiuta all'interno delle *Passioni dell'anima* (1649): in conseguenza ad un evento cerebrale si producono una serie di movimenti degli "spiriti animali", i quali passando attraverso i nervi producono una passione nell'anima; nello stesso momento si verifica un altro movimento degli "spiriti animali" che va dal cervello ai nervi e dai nervi alle membra producendo una serie di reazioni involontarie. Questo tipo di automatismi, scrive Descartes, "accompagnano le passioni e non dipendono affatto dall'anima" ma questo è tutto ciò che avviene negli animali senza alcun intervento da parte dell'anima. Si veda René Descartes, *Le passioni dell'anima* (1649) nei §§36 e 38 della Parte I.

⁵⁸ Cfr. Descartes, *L'uomo*, tr. it. cit., p. 153; nelle righe conclusive de *L'homme* Descartes chiarisce che non solo i fenomeni biologici vengono spiegati meccanicisticamente, ma anche le modificazioni del corpo (che la mente percepisce come stati cognitivi) sono state spiegate in termini puramente meccanici: anche la ricezione della luce, dei gusti, degli odori, del calore, l'immaginazione e la memoria e tutti gli altri movimenti che derivano da un contatto tra gli oggetti esterni e i sensi rispondono a tale meccanismo.

⁵⁹ Cfr. Landucci, *La mente in Cartesio*, p. 43.

⁶⁰ Libert Froidmond (1587-1653) era un teologo e scienziato belga che scambiò numerose corrispondenze con Descartes; Alphonse Pollot (1602 - 1668) era un amico e confidente di Descartes; Marin Marsenne (1588 - 1648) era un teologo e matematico francese, Descartes intratteneva con lui una serie di corrispondenze in merito a svariati temi filosofici, teologici e matematici.

materialista non era adatta a spiegare il comportamento animale e tutte le altre operazioni che coinvolgevano i sensi esterni. Proprio questa era l'obiezione che sollevò Alphonse Pollot in seguito alla lettura del *Discorso*:

È evidente che gli animali compiono le loro operazioni per un principio più elevato che la necessità proveniente dalla disposizione dei loro organi, e cioè per un istinto, il che non si troverà mai in una macchina, per esempio in un orologio, perché le macchine non hanno passioni e affetti, come li hanno invece gli animali⁶¹.

Allo stesso modo anche Albert Froidmond non giudicava plausibile la spiegazione per cui da una “causa così bassa e brutta” si potessero ottenere delle “operazioni così elevate”, come l’aver degli appetiti, il vedere, l’udire e tutte le altre funzioni che coinvolgono i sensi e che portano alla produzione di un movimento⁶². In maniera esplicita Descartes non tratta della questione della sensibilità animale nel *Discorso*, ma la lascia affiorare là dove, nella formulazione della dottrina della *bête-machine*, scrive che le funzioni presenti nell’uomo privo di anima (e dunque di ragione) sono pressoché simili a quelle degli animali⁶³. Davanti alle critiche ricevute, Descartes non deciderà di smentirle completamente; piuttosto punterà sul fatto che queste somiglianze sono solamente esteriori e dunque non sono sufficienti per poter provare che gli animali “sentano” allo stesso modo in cui sente l’uomo. Sarà proprio questo l’argomento con il quale Descartes cercherà di difendersi dalle diverse critiche che gli erano state avanzate. In una corrispondenza scriverà proprio che “la somiglianza che si ha fra alcune azioni esteriori degli animali e le nostre, non è affatto sufficiente per provare che ce ne sia anche fra le [azioni] interiori [tra uomo e animale]”⁶⁴.

È da queste poche dichiarazioni che la teoria della *bête-machine* inizia a rivelare alcuni elementi di instabilità. Descartes sembra ritrattare le posizioni che aveva assunto nel suo *Discorso*: se prima aveva negato unicamente la presenza dell’anima e di conseguenza della ragione, ora Descartes sembra riconsiderare la posizione per cui le bestie in quanto non dotate di anima, non sono dotate nemmeno di sensibilità. Si noti da subito che Descartes non nega la sensibilità a priori, semplicemente precisa che, nonostante *esteriormente* sembri che gli animali ne siano dotati non è immediato attribuire loro lo stesso principio sensibile tipicamente umano. Anche se l’apparenza esteriore può indurre a credere che gli animali siano sensibili, ciò non è sufficiente per dimostrare che abbiano lo stesso tipo di

⁶¹ Descartes, *Lettera di Pollot a Ranieri per Descartes*, (febbraio 1638), tr. it. cit., p. 503-506.

⁶² Libert de Froidmondus dopo aver letto il *Discorso* commenta che: “l’autore sembra dire che il calore del cuore] possa compiere le operazioni animali in un corpo umano, eccetto le azioni proprie dell’anima razionale [...], e nei bruti sia sufficiente per tutte le operazioni dei sensi esterni, dei sensi interni e degli appetiti. Quindi...il calore può vedere, udire, ecc. Ma non sembra proprio che operazioni così elevate possano provenire da una causa così bassa e brutta” citato anche da Sergio Landucci, *La mente in Cartesio*, p. 42.

⁶³ Descartes, *Discorso*, p. 63.

⁶⁴ Descartes, *Lettera a Marseenne* (11 giugno 1640), tr. it. cit., p. 1201.

sensibilità umana. Cioè, la sola apparenza esterna non è un elemento adeguato per stabilire che vi sia un'uguaglianza di principio tra animali e umani. Iniziano così ad emergere una serie di perplessità, infatti, com'è possibile che gli animali non sentano sebbene noi facciamo esperienza di animali che è evidente che rispondono a degli stimoli esterni⁶⁵? È proprio questo il motivo che spinse i successori di Descartes a criticare la teoria della *bête-machine*, che prima sembrava ancora plausibile, ma che adesso invece inizia a complicarsi e a mostrare i primi segnali di incoerenza. Lo testimonia il fatto che lo stesso Descartes ritratterà diverse volte le proprie posizioni (sebbene mai pubblicamente ma solo attraverso corrispondenze)⁶⁶.

Qualche anno più tardi dopo la pubblicazione delle *Meditazioni Metafisiche* (1641), la questione della sensibilità animale diventerà nuovamente oggetto di critiche: Pierre Gassendi⁶⁷ mette in evidenza come la tesi dell'automatismo animale (formalizzata nel *Discorso*) e della negazione della sensibilità agli animali (attribuitagli illegittimamente dai suoi critici⁶⁸), sia una posizione necessaria, per evitare di attribuire un'anima anche agli animali. In particolare, Gassendi osserva che se gli animali sentissero come noi, allora Descartes dovrebbe attribuire una ragione non diversa da quella umana anche per gli animali, e cioè una qualche forma di *res cogitans*⁶⁹. Ma per evitare questo tipo di conclusione inaccettabile per la religione cattolica – gli animali hanno un'anima spirituale e immortale come quella umana – è costretto a negare agli animali anche qualche forma di sensibilità, sensibilità che ora non dipende più dalla “pura disposizione degli organi” ma dal pensare, e dunque dalla presenza dell'anima.

⁶⁵ Basti pensare ad un cane che viene ferito, i suoi lamenti non sono altro che espressione della sofferenza che in quel momento sta provando.

⁶⁶ Si consideri che negli anni successivi Descartes affronterà di nuovo il tema degli animali in una lettera a More, in cui il sentire degli animali diventa una probabilità: nel *Discorso* si dice che sentono meccanicamente, nelle dichiarazioni questa sensibilità viene rimessa in discussione, per poi arrivare nuovamente a sostenere che è “verosimile” che gli animali siano dotati di sensibilità. Nella *Lettera a More* (5 febbraio 1649) tr. it. cit., p. 2625. Descartes scrive che: “Esaminando, però, quello che è massimamente probabile, non vedo ragione alcuna a favore del pensiero dei bruti oltre a questa sola: avendo gli occhi, le orecchie, la lingua, e i restanti organi di senso simili ai nostri, è verosimile che essi sentano come noi”.

⁶⁷ Pierre Gassendi (1592-1655) era un matematico e filosofo che si interessò molto alla nuova filosofia cartesiana, fu uno dei suoi più grandi critici contemporanei, nel 1642 fece pubblicare le *Quinte Obiezioni* alle *Meditazioni Metafisiche* in cui prendeva delle posizioni discordanti a quelle assunte da Descartes.

⁶⁸ Gassendi e Arnauld attribuiranno a Descartes la tesi dell'insensibilità animale in quanto vista come una conseguenza naturale della tesi dell'automatismo animale, questa tesi perciò divenne pubblica non per volontà esplicita di Descartes ma perché messagli in bocca dai suoi critici, la posizione attribuita falsamente a Descartes in merito all'insensibilità animale viene data per scontata in seguito alla concezione dell'automatismo animale. Il ragionamento fatto dai posteri (ma mai esplicitato da Descartes) è il seguente: Descartes ritiene che gli animali sono delle macchine, ma le macchine non hanno né ragione, né anima, né sensibilità; dunque, anche gli animali non ne hanno.

⁶⁹ Cfr. Descartes, *Meditazioni metafisiche* (1641), tr. it. di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari, 2018, p. 47; Descartes scrive: “una cosa che pensa è una cosa che dubita, intende intellettualmente, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche immagina e sente” (corsivo mio). Prima delle *Meditazioni* la capacità di sentire era considerata una funzione del corpo-macchina, adesso invece rientra all'interno delle funzioni del pensiero.

Questa sarà l'immagine che ci verrà consegnata di Descartes, un filosofo che indubbiamente sosteneva la tesi dell'automatismo animale, ma che effettivamente non aveva mai preso una posizione definitiva e chiara in merito alla questione della sensibilità. Così egli è passato alla storia come il "crucele" filosofo che ha negato ogni forma di sensibilità agli animali, e dunque come colui che giustificava ogni forma di violenza contro di loro. Era infatti convinzione comune che Descartes ritenesse gli animali incapaci di sentire (e dunque anche di provare dolore), sebbene egli non si sia mai pronunciato pubblicamente in merito.

Si è così dimostrato, che in realtà la terza tesi⁷⁰ attribuita a Descartes che formalizza la dottrina della *bête-machine* – gli animali non hanno sensibilità – si sia rivelata imprecisa, e non autenticamente conforme al pensiero cartesiano. Nonostante ciò, sarà proprio questa la convinzione che circolerà negli anni immediatamente successivi alla morte di Descartes; molte, infatti, sono le testimonianze di come la dottrina della *bête-machine* iniziò a diffondersi e con essa tutte le conseguenze del caso:

Non c'erano solitari che non parlassero di automi. Non ci si faceva più un problema di picchiare un cane; gli si davano impassibilmente colpi di bastone, e ci si burlava di coloro che commiseravano quelle bestie come se esse avessero sentito dolore. Si diceva che erano degli orologi; che i guaiti che emettevano quando li si colpiva non erano che il rumore di una piccola molla che era stata spostata, ma che tutto ciò era senza sensibilità. Si inchiodavano dei poveri animali su delle assi per le quattro zampe, per aprirli vivi e vedere la circolazione del sangue. [...] Vi si parlava continuamente del nuovo sistema del mondo secondo Cartesio, e lo si ammirava⁷¹.

Questo è solo un esempio di come sia stata irrigidita la posizione cartesiana, e saranno numerosi i lettori che vedranno negli scritti di Descartes una forma di giustificazione del maltrattamento animale. Tuttavia, bisogna prendere in considerazione ciò che ha scritto realmente il filosofo francese, e non ciò che gli viene falsamente attribuito: ritenere che il comportamento esteriore dell'animale non è un elemento sufficiente per poter dimostrare la sensibilità di questo, non equivale a sostenere che gli animali siano privi di sensibilità. Al contrario, come preciserà in una corrispondenza datata a poco dopo la pubblicazione del *Discorso*, gli animali sentono, ma in una maniera diversa rispetto a quella degli esseri umani:

Ritengo che i bruti vedano come noi non quando sentiamo di vedere, bensì solo quando, essendo la nostra mente rivolta altrove, non sentiamo proprio nulla degli oggetti esterni, anche se le loro immagini sono raffigurate nelle retine dei nostri occhi, e forse anche le loro impressioni, fatte nei nervi ottici,

⁷⁰ Si vedano gli altri due capisaldi della dottrina della *bête-machine*: gli animali sono delle macchine e gli animali sono degli automi.

⁷¹ La citazione viene riportata nel testo di D. Kambouchner, tr. it. cit., *Cartesio non l'ha mai detto*, p. 102 e fa riferimento all'opera di Nicolas Fontaine (1625 - 1709), *Memoire pour servir à l'histoire de Port-Royal* (1736). Fontaine frequentava l'abbazia di Port-Royal, luogo fondamentale per la diffusione del cartesianismo.

determinano le nostre membra a diversi movimenti; allora neanche noi, ci muoviamo diversamente dagli automi⁷².

In queste righe Descartes fa riferimento a un nuovo modo di sentire, un sentire in cui “la nostra testa è altrove”, un tipo di sentire che non richiede la ragione, e sarebbe proprio questo il tipo di sentire che caratterizzerebbe l’essere animale. Pollot parlava di un “principio più eccellente”⁷³ e di un qualcosa di misterioso che potesse spiegare questo tipo di “sentire” che tuttavia non rientrava all’interno di una spiegazione meccanicista⁷⁴. Infatti, gli animali, così come gli uomini, sono dotati degli stessi meccanismi di percezione sensoriale e di risposta agli stimoli e, dunque, ci si chiede come sia possibile che esseri viventi tanto simili a noi non abbiano la capacità di sentire, dato che empiricamente un’animale ferito, così come un uomo ferito, prova una qualche forma di dolore che difficilmente si potrebbe ignorare.

La tesi dell’insensibilità animale sarà poi assunta dogmaticamente dai post-cartesiani, che avevano innalzato a verità categorica una serie di tesi, formulate da Descartes solamente in modo ipotetico, poco sistematico e privo di certezze assolute. La stessa problematica della sensibilità animale sarà uno dei nuclei teorici fondamentali che verrà attaccato dai suoi successori, convinti anche loro della veridicità di tali tesi. Già nelle successive ristampe del *Discorso sul metodo* si era compreso come sull’argomento degli animali era stato fatto dire a Descartes più di quanto egli effettivamente pensasse⁷⁵.

2.2. Il legame tra anima e sensibilità

Riguardo il tema della sensibilità, un’altra questione che interrogò immediatamente i lettori del *Discorso* fu che tipo di rapporto si stabiliva tra anima e sensibilità. In particolare, non si comprendeva se Descartes sostenesse una tesi parallela a quella degli scolastici sostituendo all’“anima sensitiva” – riservata agli animali – l’idea di una sensazione “meccanica” che non necessitasse dell’intervento dell’anima⁷⁶. Infatti, ad una prima lettura del *Discorso*, sembra che Descartes spieghi la capacità di ricevere sensazioni senza far appello ad un’“anima sensitiva”. Questa convinzione viene rafforzata anche in seguito alla pubblicazione de *L’homme* (1664), in cui si specificava che anche le esperienze

⁷² Descartes, *Lettera a Plempius per Frodmundus* (3 ottobre 1637) tr. it. cit., pp. 423-429.

⁷³ *Lettera di Pollot a Renieri per Descartes* (febbraio 1638) tr. it. cit., pp. 503-506.

⁷⁴ Descartes arriverà solamente con gli scritti successivi al 1637 ad elaborare a pieno il principio di sensibilità: c’è un sentire diverso da quello dell’animale, esso è un “sentire di sentire”. A differenza dell’animale che sente tanto quanto l’uomo, il primo non ne ha la consapevolezza; la percezione sensibile dell’essere umano diventa così una forma di consapevolezza di ciò che si sta provando, sentendo, sperimentando, consapevolezza di cui gli animali sono carenti.

⁷⁵ Cfr. Landucci, *La mente in Cartesio*, p. 52. Si fa qui riferimento all’opera di N. Poisson, *Commentaire ou remarques sur le Discours de la méthode de René Descartes*, S. Hip, Vandosme 1670, p. 151.

⁷⁶ Le stesse funzioni che la Scolastica affida all’anima sensitiva, in Descartes vengono private dal principio psichico dell’anima e spiegate meccanicamente.

sensitive vengono predeterminate dalle leggi della meccanica. Come poter negare l'esistenza di un'anima immortale e immateriale agli animali e al contempo renderli capaci di avere delle sensazioni? Una posizione come questa sembrava più che discutibile, infatti, si riteneva che solo l'anima potesse fungere da unico principio di sensibilità⁷⁷. Davanti all'accusa, avanzata da Marsenne, di spiegare il sentimento del dolore senza l'anima, Descartes replica:

Io non spiego affatto il sentimento del dolore senza l'anima; ché, secondo me, il dolore è solo nell'intelletto⁷⁸. Non il dolore vero e proprio spiego senza l'anima, ma bensì tutti i movimenti esteriori che in noi accompagnano questo sentimento e [sostengo che] nelle bestie si trovano solo questi⁷⁹.

In queste righe Descartes fornisce una precisazione da non sottovalutare, assente nel *Discorso*, ma fondamentale per la comprensione del rapporto che vi è tra anima e sensibilità. Il “sentire” degli animali non è un sentire “vero e proprio”, esso non comporta sofferenza o piacere come lo intende l'essere umano. È un sentire che consiste in un ciclo di movimenti successivi a un evento cerebrale, che in seguito all'azione degli “spiriti animali” si diffondono in tutto il corpo portando il movimento. Questo meccanismo avviene sia nell'animale sia nell'uomo, con la differenza che in quest'ultimo il sentire puramente meccanico viene “accompagnato” dal sentimento o dalla passione originati nell'anima (tristezza, piacere, gioia, etc.). Si consideri ad esempio il caso di un animale e di un essere umano che si trovano eccessivamente vicini ad un fuoco. Dopo alcuni minuti, quando si raggiungerà una temperatura troppo elevata e non più sopportabile dal corpo, sia l'animale che l'essere umano saranno meccanicamente portati ad allontanarsi. Tuttavia, solamente l'uomo proverà un sentimento che viene denominato “paura” in seguito ad aver provato il “dolore” del corpo ustionato. L'allontanamento dalla fonte di calore è la risposta meccanica che un *automa* fornisce davanti a uno stimolo (il calore che si inizia a sentire nel corpo), tuttavia, solamente l'uomo si allontana, non solo perché risponde meccanicamente, ma anche perché prova “sofferenza” e in seguito “paura”⁸⁰.

Queste posizioni sulla sensibilità animale non erano esplicitate nel *Discorso* ma diventeranno più chiare nelle *Meditazioni Metafisiche* (1641) e nelle *Passioni dell'anima* (1649)⁸¹. Nonostante ciò, il principio di sensibilità risulta fondamentale per capire come mai verranno attribuite a Descartes una serie di tesi imprecise sugli animali, frutto sia dell'ambiguità di alcuni passaggi, sia del fatto che

⁷⁷ L'anima veniva considerata come la protagonista principale durante l'atto sensitivo. Secondo la tradizione filosofica precedente l'anima rappresentava il centro sensitivo, emotivo, e sentimentale dell'essere umano. Tutti questi atti vengono spiegati da Descartes come puri fenomeni meccanici sostenendo delle tesi che all'epoca vennero considerate dirompenti e rivoluzionarie.

⁷⁸ Nel senso di pensiero grazie alla sua funzione eminente.

⁷⁹ Descartes, *Lettera a Marsenne*, (11 giugno 1640), tr. it. cit., p. 1201.

⁸⁰ Cfr. Landucci, *La mente in Cartesio*, pp. 49-50.

⁸¹ Tali opere sono fondamentali in quanto affrontano una serie di temi utili per comprendere pienamente la posizione cartesiana rispetto agli animali: la sensazione, la consapevolezza, l'origine delle passioni, il pensiero sono solo alcuni degli argomenti presi in esame.

alcune questioni verranno lasciate in sospeso e ritratte in scritti successivi. Rimane comunque una costante all'interno della riflessione post-cartesiana che una volta privati dell'anima (e del pensiero) si è anche privati della sensibilità. Si vuole però sottolineare che la sensibilità in questione chiama in causa la consapevolezza, o una "coscienza immediata"⁸², che accompagna automaticamente uno stato mentale: è un "sapere di star provando" o un "essere consapevoli" del fatto che io sento e provo questa emozione. Descartes ovviamente non può attribuire questo tipo di sensibilità agli animali, dato che essi sembrano non avere alcun tipo di coscienza o consapevolezza dei propri "sentimenti". Allora, il filosofo francese non mette in dubbio la capacità percettiva degli animali – la capacità di percepire stimoli e ricevere sensazioni, rispondendo meccanicamente ad essi –, piuttosto mette in discussione il fatto che questi lo facciano perché mossi da una *res cogitans* o anima. Grazie a queste ultime precisazioni emerge un elemento degno di nota: il fulcro teorico della *bête-machine* si sposta. La caratterizzazione principale che rende un animale tale non è dovuta al fatto di essere un *automa* o di avere una sensibilità "meccanica", piuttosto è il non avere un'anima e dunque non avere pensiero. Perciò, la questione dell'attribuzione di un'anima costituisce la nuova chiave interpretativa per comprendere la *bête-machine*; nonostante ciò, i post-cartesiani non vedranno altro che la negazione della sensibilità agli animali, riducendo l'intero pensiero cartesiano proprio a questa posizione.

3. L'assenza di anima e di pensiero negli animali

L'intera dottrina della *bête-machine* pone le proprie radici nella premessa fondamentale secondo cui solo gli uomini sono dotati di una *res cogitans*. Vi è nell'essere umano un principio psichico, immateriale, separato e indipendente dal corpo, cioè quella *res* che viene definita "anima". All'interno del *Discorso* essa sarà analizzata nella IV parte, nelle pagine dedicate alla formulazione del noto *cogito* cartesiano e, successivamente, anche nella parte dedicata agli animali⁸³. In queste pagine relative a "le prove che egli dà dell'esistenza di Dio e dell'anima umana"⁸⁴, Descartes si propone di dimostrare le due uniche verità certe, chiare ed evidenti, che non possono essere in alcun modo confutate, così come non può essere confutata una dimostrazione geometrica⁸⁵. L'esistenza di Dio e l'esistenza di un'anima – creata direttamente da Dio – sono le due uniche verità di cui si può essere assolutamente certi⁸⁶. L'intera concezione metafisica cartesiana poggia le proprie basi sul dualismo ontologico secondo cui l'intera realtà è formata da due sostanze, la *res cogitans* e la *res estensa*. La *res cogitans* (sostanza pensante) è un principio spirituale e immateriale che si risolve nel pensare e

⁸² *Ivi*, p. 48.

⁸³ Descartes, *Discorso*, p. 45, 79.

⁸⁴ *Ivi*, p. 3.

⁸⁵ Sulla certezza e la verità dell'esistenza di Dio, *ivi*, p. 49: "quindi che Dio, che è questo essere perfetto, è o esiste, è per lo meno altrettanto certo quanto potrebbe esserlo qualunque dimostrazione geometrica".

⁸⁶ *Ivi*, p. 63.

nel fare ragionamenti. Al contrario, la *res estensa* (sostanza materiale) è la materia di cui è formato il mondo; si potrebbe considerare la materia come tutto ciò che non-pensa. Invero, viene dimostrato che qualora negassimo tutta la materia, un'unica cosa rimarrebbe costante: il pensiero. Da qui la formulazione del “*cogito ergo sum*”⁸⁷, che diventerà il suo “primo principio della filosofia”⁸⁸. Così come si legge nel *Discorso*:

Poi esaminando attentamente cosa ero vedevo che potevo fingere di non avere un corpo, e che non esistesse il mondo [...] ma non per questo potevo fingere che io non fossi. [...] conobbi così di essere una sostanza la cui essenza o natura era esclusivamente di pensare, [...] e che non dipende da alcuna causa materiale. Dimodoché, questo io, cioè l'anima in forza della quale sono ciò che sono, è interamente distinta dal corpo, e, anche se esso non fosse, l'anima, nondimeno, sarebbe tutto ciò che è⁸⁹.

Dunque, per Descartes, ogni forma di pensiero presuppone una *res cogitans*, cioè un qualcosa di completamente diverso e irriducibile alla materia, una forma di mente (*mens*) immateriale e immortale, in quanto indipendente dal corpo mortale. Da qui ha origine la convinzione che gli animali non sono dotati né di anima né di pensiero, dato che sono solo gli esseri umani ad essere provvisti sia di una *res cogitans* (anima) che di una *res estensa* (corpo). Eccetto Dio, che è pura *res cogitans*, tutto il resto viene ridotto a materia e così anche gli animali: la materia non è in grado di *pensare* o di *cogitare*; infatti, questa non ha mai dato alcuna manifestazione del proprio pensiero. Date queste premesse, allora, per Descartes è naturale concludere che animali non hanno anima né tantomeno pensiero (terzo caposaldo della dottrina della *bête-machine*⁹⁰). Ciò che appartiene al pensiero è propriamente umano e tutto ciò che chiama in causa un principio psichico diventa uno dei criteri di distinzione tra esseri umani e “bruti”, non a caso nel *Discorso* quando Descartes parla degli animali vi scrive che:

Ma non potevo perciò trovarvi nessuna delle funzioni che, dipendendo dal pensiero, sono le cose che ci appartengono in quanto uomini; ve lo scoprivo invece, tutte in seguito, dopo aver supposto che Dio creasse un'anima ragionevole e la unisse a questo corpo [...] ⁹¹.

Si comprende così come l'anima si risolva nella capacità di formulare pensiero. Allo stesso modo anche ragione e intelletto sono due facoltà diverse⁹² di cui è dotata l'anima. La stessa consapevolezza di sé si risolve nell'anima e anche il processo conoscitivo avviene grazie al suo intervento. All'interno

⁸⁷ *Ivi*, p. 45. Il fatto di pensare garantisce il fatto che io che penso, esisto.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Come si è visto nelle pagine precedenti: gli animali sono macchine, gli animali sono automi, gli animali non hanno né anima né pensiero.

⁹¹ Descartes, *Discorso*, p. 63.

⁹² La ragione si occupa del ragionamento logico mentre l'intelletto si occupa della comprensione delle esperienze, del concepimento di idee e permette di avere una conoscenza “chiara e distinta”.

del sistema cartesiano non vi è spazio per un animale “pensante”. Ammettere ciò andrebbe contro ogni logica, dato che gli animali non hanno mai dimostrato di avere un pensiero o una forma di coscienza. Infatti, fino a questo momento Descartes si era prodigato nel fornire una spiegazione meccanica ai comportamenti animali, proprio per evitare che a questi venisse attribuita una qualche forma di principio psichico.

Uno dei principali bersagli di Descartes quando avanzò tale concezione era sicuramente la fisiologia aristotelica e l'importanza che attribuiva all'anima per spiegare i fenomeni della vita e i movimenti degli organismi viventi⁹³. Infatti, per Descartes, se la fisiologia aristotelica fosse valida, l'uomo perderebbe il suo ruolo centrale nel mondo e significherebbe nuovamente porre animali ed esseri umani sullo stesso piano, contravvenendo a tutti gli insegnamenti della Chiesa. La fede cattolica di Descartes non poteva essere in alcun modo tradita ed era necessario mantenere saldo il ruolo dell'essere umano (e della sua anima) come specie superiore e prediletta da Dio. Descartes allora – se voleva essere coerente con l'ordine ontologico previsto dalla Chiesa cattolica e con la tesi dell'automatismo animale – non aveva alternative se non negare l'anima agli animali. Conferire qualunque altra forma di anima (materiale o immateriale) agli animali avrebbe negato l'immortalità dell'anima umana, portando a una pericolosa parificazione tra uomini e animali: ciò avrebbe significato sovvertire l'intera gerarchizzazione ontologica della realtà⁹⁴. Si può dire che la negazione dell'anima agli animali può considerarsi come una conclusione necessaria per poter dare un'ulteriore base filosofica al primato dell'essere umano e per dimostrare l'immortalità dell'anima⁹⁵. Sarà proprio la presenza di quest'ultima a rappresentare il discrimine fondamentale tra uomo e animale e a sancire la superiorità della specie umana in quanto capace di pensare e fare ragionamenti complessi. Chi pensa il contrario – scrive Descartes – è uno “spirito debole” caduto in errore e vittima di un pregiudizio infantile⁹⁶. Questo preconcetto ha origine dall'equivoco di considerare uguali i comportamenti esterni degli animali, ritenendo che siano frutto di un uguale principio di movimento. Ma è proprio qui che l'uomo cade in errore: negli animali non vi è alcuna anima, né tanto meno pensiero. Non a caso il filosofo francese, nelle ultime righe della V parte del *Discorso*, cui, dopo aver trattato dell'anima razionale, prende in considerazione i due più gravi errori o pregiudizi che l'uomo

⁹³ Cfr. Scribano, *Macchine con la mente*, p. 23.

⁹⁴ Marcialis, *Sensibilità e automatismo negli animali-macchina cartesiani*, p. 623.

⁹⁵ Questo risvolto positivo della *bête-machine* era già stato individuato da More, si veda *More a Descartes* (11 dicembre 1648), tr. it. cit., pp. 2593 – 2603 in cui si legge: “Vedo però bene cos'è che innanzitutto vi ha condotto sin qui a ritenere che i bruti siano macchine: la dimostrazione dell'immortalità delle nostre anime, in cui supponendo che il corpo non può in alcun modo pensare, si conclude che, ovunque c'è pensiero, è necessario si trovi una sostanza realmente distinta dal corpo e, perciò immortale. Da qui segue che, se i bruti pensassero, avrebbero in sé sostanze immortali”.

⁹⁶ Descartes, *Discorso*, p. 79

è portato a credere: la negazione dell'esistenza di Dio e il ritenere che l'anima degli animali "sia della stessa natura della nostra".

[...] e che quindi non abbiamo nulla da temere né da sperare in questa vita, non più delle mosche e delle formiche; mentre quando si sappia quanto grande differenza vi sia, 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 [...]⁹⁷.

È interessante notare come in queste righe Descartes non stia negando totalmente l'anima delle bestie. In queste righe, tuttavia non si intende l'anima nel senso "Scolastico" del termine, in cui ogni essere vivente viene dotato di un diverso tipo di anima (vegetativa, sensitiva o razionale). Infatti, si parla di "anima" in generale che si distingue in due diverse "nature": da un lato quella umana, spirituale e immortale, dall'altra "l'anima" animale. In realtà, "l'anima" di cui sarebbero dotati gli animali non si può definire tale, in quanto consiste in una serie di movimenti meccanici che dipendono unicamente dalla fisiologia dell'animale-automa. Descartes utilizza anche le Sacre Scritture come argomento a sostegno della sua tesi, ritenendo che anche nel Deuteronomio si parli dell'anima "materiale" di cui sarebbero dotati gli animali, scrive in una lettera a Plempius⁹⁸ che "l'anima dei bruti non è altro che il loro sangue"⁹⁹.

La privazione dell'anima e del pensiero dagli animali ha fatto sì che i post-cartesiani vedessero implicite in queste tesi anche la privazione della sensibilità. Tuttavia, come già dimostrato nelle pagine precedenti, la mancanza di anima e di pensiero e il fatto di essere un *automa* non implica automaticamente anche la privazione della sensibilità o, meglio, di una sensibilità consapevole e cosciente¹⁰⁰. È per tali ragioni che agli animali, secondo Descartes, non si può nemmeno attribuire una forma di "anima sensitiva", dato che anche questa fungerebbe come un principio psichico che spiegherebbe il comportamento degli animali. Gli animali sono degli *automi* che si muovono da sé e che non necessitano di alcun tipo di principio (anima sensitiva o vegetativa che sia¹⁰¹) per poter

⁹⁷ *Ivi*, p. 81.

⁹⁸ Descartes, *Lettera a Plempius per Frodmundus*, 3 ottobre 1637, tr. it. cit., pp 421 - 423: "Credo fermamente con la Santa Scrittura, e, se non mi sbaglio, ha spiegato abbastanza chiaramente che l'anima dei bruti non è altro che il loro sangue, cioè quello che, scaldato nel loro cuore e assottigliato in spirito (*spiritus*), per mezzo del cervello, si diffonde dalle arterie in tutti i nervi e in tutti i muscoli. Da questa dottrina risulta che c'è una così grande differenza tra le anime dei bruti e le nostre che non è stato finora escogitato da alcuno, che io sappia, nessun argomento più valido per contraddire gli atei e per persuadere che le anime degli uomini non sono tratte dalla potenza materiale".

⁹⁹ Si noti che tale espressione è solamente una ricostruzione del *Deuteronomio*, cap. 12, v. 23, in cui vi è scritto: "tuttavia astieniti dal mangiare il sangue, perché il sangue è la vita; tu non devi mangiare la vita insieme con la carne". Tali versi sono stati riletti da Descartes come una forma di spiegazione dell'anima di cui sarebbero dotati gli animali.

¹⁰⁰ Descartes solamente alcuni anni dopo la pubblicazione del *Discorso* maturerà l'idea che anche il "sentire" rientra all'interno del "pensare", e in particolare si tratta di una forma di sensibilità cosciente, che gli animali non hanno.

¹⁰¹ Descartes, *Discorso*, p. 61 - 63: "[...] contentavo di supporre che Dio formasse il corpo [...] componendolo soltanto della materia che avevo descritto, e senza mettere inizialmente in lui nessuna anima ragionevole, né altro che potesse

vivere. Da ciò si può concludere che la tesi dell'assenza di anima e di pensiero sia un'ulteriore specificazione della posizione secondo cui gli animali sono macchine e *automi*. Ma ancora una volta, la questione della sensibilità non viene direttamente dedotta da tali premesse, sebbene gran parte dei suoi successori illegittimamente ricorderanno Descartes come “il filosofo che ha negato ogni forma di sensibilità agli animali”¹⁰².

fungere da anima vegetativa o sensitiva limitandosi a suscitare nel suo cuore uno di quei fuochi senza luce che già avevo spiegato”.

¹⁰² Cfr. Kambouchner, *Cartesio non l'ha mai detto*, p. 102.

Cap. III – Ulteriori specificazioni della *bête-machine*

1. Il linguaggio come manifestazione del pensiero

Dopo aver illustrato i capisaldi della dottrina della *bête-machine* è necessario considerare altri due argomenti fondamentali che Descartes usa a sostegno della sua tesi. Per fornire maggiore credibilità alla sua teoria, infatti, egli si servirà di due prove ritenute inconfutabili per dimostrare definitivamente che gli animali sono degli automi privi di anima e di pensiero. Si legge nel *Discorso* di “due mezzi certissimi” utili a distinguere un automa da un essere umano. Tali mezzi sono applicabili solamente nel caso dell’uomo, dato che sarebbe impossibile distinguere un animale da un automa¹⁰³. Essi consistono in primo luogo nell’uso di una qualche forma di linguaggio, in secondo luogo nell’utilizzo di una ragione “universale”. In quest’ottica il linguaggio assume un ruolo fondamentale all’interno della questione animale: esso diventa espressione del pensiero stesso. Perciò, solamente chi è in grado di parlare è anche in grado di pensare.

Descartes è perfettamente consapevole del fatto che ci siano animali “parlanti” come ad esempio i pappagalli, così come conosce bene essere umani “non parlanti” come nel caso dei sordo-muti. Il filosofo francese, infatti, intende il linguaggio come capacità di manipolazione di segni o parole usate in maniera logica con l’obiettivo di farsi intendere. Nella già più volte citata lettera a More, Descartes prende in considerazione anche questi casi di linguaggio, come i versi che emettono gli animali o i segni che usano i sordo-muti per intendersi.

Al di fuori delle parole, o di altri segni compiuti a proposito degli oggetti che [ci] si presentano, non riferibili ad alcuna passione, non c’è nessuna nostra azione esterna che possa rendere certo chi la consideri che il nostro corpo non è soltanto una macchina che si muove da sé ma che in esso vi sia anche un’anima che ha dei pensieri. Dico parole o altri segni, poiché i muti si servono di segni proprio come noi ci serviamo della voce e [dico] che questi segni sono “a proposito”, per escludere il parlare dei pappagalli, ma non quello dei folli, che è “a proposito” del presentarsi degli oggetti, benché non secondo ragione. Aggiungo pure che queste parole o segni non devono essere riferibili ad alcuna passione, per escludere non soltanto le grida di gioia o di tristezza e simili, ma anche tutto ciò che può essere insegnato artificialmente alle bestie [...]. Ora, è davvero degno di nota, mi sembra, che, così definita, la parola convenga solo all’uomo¹⁰⁴.

È fondamentale questa dimensione del linguaggio come forma di comunicazione dei nostri pensieri; infatti – prosegue Descartes – l’ingegno umano è tale da poter costruire anche delle macchine in grado di parlare “addirittura da proferirne [le parole] qualcuno a proposito di azioni

¹⁰³ *Discorso*, p. 75: “E qui mi ero particolarmente soffermato a mostrare che, se esistevano macchine siffatte, che avessero gli organi e la figura esteriore di una scimmia o di qualche altro animale privo di ragione, non avremmo nessun mezzo per riconoscere che esse non rivestono in tutto e per tutto la natura di questi animali”.

¹⁰⁴ Descartes, *Lettera a More*, 23 novembre 1646, tr. it. cit., pp. 2351 – 2353.

fisiche che determinino qualche mutamento nei suoi organi”¹⁰⁵. Tuttavia, mai nessuna macchina sarà in grado di rispondere a delle domande in maniera sensata comunicando i propri pensieri. Possono essere create delle macchine programmate per parlare, ma queste non saranno mai in grado di pensare¹⁰⁶. Per Descartes, anche “l’uomo più ottuso” riuscirebbe a far un uso logico e corretto del linguaggio, dimostrando così la superiorità intellettuale umana rispetto a quella animale.

È inoltre interessante notare l’insistenza posta in un linguaggio che “non deve essere riferibile ad alcuna passione”¹⁰⁷. Infatti, solamente l’uomo è capace di poter comunicare in assenza di passioni e utilizzando la propria ragione¹⁰⁸. È importante l’indipendenza dalle passioni del linguaggio perché, inteso in questa maniera, si escludono tutti i versi o i suoni che vengono emessi in seguito ad una passione. Come si ricorderà, tale passione negli animali corrisponde unicamente a un “istinto naturale”¹⁰⁹, frutto della “disposizione degli organi”¹¹⁰. Descartes allora non nega che gli animali emettano suoni, lamenti o grida e che in alcuni casi mostrino anche capacità di parola¹¹¹, ma questi non sono considerati come espressione autentica di un pensiero.

Date queste premesse allora, il linguaggio pare un buon criterio di distinzione per capire se un individuo sia dotato di pensiero (e di anima). Tale sistema di differenziazione potrebbe essere definito il “test del linguaggio”¹¹². In particolare, la prova avrebbe l’obiettivo di poter riconoscere chi sia in grado di esprimere un pensiero attraverso un linguaggio. Solamente chi supererà il test allora sarà dotato di anima e di pensiero e – per come la intende Descartes – anche di coscienza¹¹³. Coloro che invece non superano il test saranno “privi di ragione”, carenti di anima e di pensiero. Per il filosofo

¹⁰⁵ Descartes, *Discorso*, pp. 75-78: “[...] per esempio, toccandola in un punto può domandare che cosa gli si vuol dire; toccandola in un altro può gridare che le si fa male, e via di seguito”. Con queste parole Descartes intende che si possono creare delle macchine tali per cui se si agisce sul corpo di tali macchine queste diventano in grado di parlare. Per comprendere meglio tale situazione Descartes all’interno de *L’homme* fornisce l’esempio della statua del Nettuno. La statua di Nettuno sembra agire in modo intelligente dato che, quando si avvicina uno spettatore, la statua si muove minacciando chi si avvicina. Tuttavia, prosegue Descartes, lo spettatore avvicinandosi inconsapevolmente ha premuto un bottone, il quale ha determinato il comportamento della statua.

¹⁰⁶ È interessante notare come questo interrogativo aprirà le porte della ricerca nell’ambito dell’IA quando il matematico Alan Turing (1912-1954) si chiederà nel 1950 in un articolo pubblicato sulla rivista “Mind”: *can machines think?*

¹⁰⁷ Descartes, *Discorso*, pp. 76-77

¹⁰⁸ Cfr. F. Bonicalzi, *Il costruttore di automi. Descartes e le ragioni dell’anima*, Jaca, Milano, 1987, p. 28.

¹⁰⁹ Descartes, *Lettera a More*, 5 febbraio 1649, tr. it. cit., p. 2625: “Di tutte le ragioni, però, che mi convincono che le bestie siano prive di pensiero, la principale [...] [è che] sebbene tutte, attraverso la voce od altri movimenti corporei ci comunichino molto facilmente i propri istinti naturali, come l’ira, il timore, la fame e simili, mai, tuttavia, è stato finora osservato che un bruto abbia raggiunto una perfezione tale da usare un vero linguaggio, ossia da indicare qualcosa o con la voce o con i gesti, ciò che al solo pensiero, e non all’istinto naturale, può essere riferito. Infatti, un tale linguaggio, è l’unico segno certo del pensiero latente nel corpo [...] ed esso può, quindi, essere assunto come la vera differenza tra gli uomini e gli animali” (corsivo mio).

¹¹⁰ Descartes, *Discorso*, p. 77.

¹¹¹ Nella *Lettera a More*, 5 febbraio 1649, pp. 2615-2625. Descartes fa l’esempio di una gazza che è stata addestrata per “parlare”; tuttavia, il suo “parlare” è in relazione a una passione, ossia la sua necessità di mangiare.

¹¹² Cfr. T. Regan, *I diritti degli animali*, tr. it. di R. Rini, Garzanti, Milano, 1990, p. 36.

¹¹³ In Descartes pensiero e coscienza sono strettamente legati e interconnessi tra di loro, avere coscienza è un altro modo per intendere il pensiero.

francese il saper parlare è una delle esplicitazioni più banali e semplici del pensiero; a tal punto che anche gli “sciocchi” e i “deficienti” sarebbero in grado di formulare frasi e farsi intendere dagli altri. Tuttavia, questa espressione della *res cogitans* non vi è negli animali, i quali certamente emettono rumori e suoni ma non usano il linguaggio razionalmente. Questa incapacità di parola da parte degli animali, però, non si deve credere dipenda da una questione anatomica. Infatti, tutti gli animali sono dotati degli “organi adatti” per poter proferire parola: hanno orecchie, lingua e tutto ciò che servirebbe a un uomo per parlare. È qui che la differenza tra uomo e animale diventa sempre più tangibile: se gli animali non esprimono il loro pensiero, non è perché sono fisicamente incapaci ma è perché non hanno niente da esprimere, dato che non hanno pensiero.

Questo [il fatto di non parlare] 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 pochissima¹¹⁴.

Da queste pagine emerge una certa perentorietà nelle posizioni di Descartes: se in merito alla questione della sensibilità era rimasto molto vago e ambiguo, per quanto riguarda il pensiero, invece, si mostra fermo nelle tesi che avanza. Solamente l’uomo è capace di parlare, “mostrando di pensare” e dunque di avere coscienza¹¹⁵.

Nonostante la certezza con cui Descartes espone l’argomento, ci si può chiedere se effettivamente il criterio del linguaggio possa essere considerato una valida modalità per attribuire una qualche forma di coscienza agli animali. Come si è già visto, per Descartes ammettere che gli animali abbiano pensiero e coscienza (e dunque anima) è una possibilità da escludere, date tutte le conseguenze paradossali che questa attribuzione avrebbe comportato¹¹⁶. Ma il “test del linguaggio” fa sorgere un nuovo interrogativo: l’uso della parola è una modalità adeguata ad attribuire pensiero a un individuo? Se per Descartes la risposta era più che ovvia, oggi una tale posizione potrebbe destare una serie di perplessità.

In epoca contemporanea, la questione del linguaggio come espressione di pensiero e coscienza è stata indagata a fondo da alcuni filosofi. Uno di questi è Thomas Regan¹¹⁷, il quale ha evidenziato come il “test del linguaggio” sia una modalità inadeguata per poter stabilire quali individui siano coscienti¹¹⁸. In particolare, egli fa appello a due situazioni che possono dimostrare ciò: la prima

¹¹⁴ Descartes, *Discorso*, p. 77.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Si veda pp. 17 -18.

¹¹⁷ Thomas Regan (1938-2017) è stato un filosofo statunitense che ha dedicato gran parte dei suoi studi all’etica animale, il suo testo più noto *The case of Animal Rights* (1983) tr. it. *I diritti degli animali* (1990) è considerato uno dei testi fondamentali per il movimento animalista.

¹¹⁸ Cfr. Regan, *I diritti degli animali*, pp. 23-63. In questo capitolo Regan affronta il tema della consapevolezza animale riportando le posizioni cartesiane, mostrandone gli elementi critici e i suoi punti di forza.

riguarda la situazione dei bambini prima che sviluppino l'abilità nel parlare, la seconda invece prende in considerazione la fase di apprendimento del linguaggio. Se il "test del linguaggio" fosse un criterio adeguato ad attribuire coscienza a un individuo, allora si dovrebbe concludere che i bambini prima di parlare non avrebbero alcun tipo di coscienza e, al contempo, non si spiegherebbe la fase di apprendimento del linguaggio¹¹⁹. Regan scrive ne *I diritti degli animali*, uno dei libro-manifesto dell'animalismo contemporaneo:

Poiché il test del linguaggio implica che i bambini che non sanno ancora parlare siano assolutamente privi di coscienza, e poiché tale assunto renderebbe inspiegabile (o miracoloso?) l'apprendimento da parte loro di un linguaggio, abbiamo delle ragioni di principio per negare l'adeguatezza di tale test¹²⁰.

Il linguaggio così da "mezzo certissimo"¹²¹ per attribuire pensiero e coscienza diventa una modalità inappropriata per distinguere animali ed esseri umani. Una volta smentito anche il linguaggio come sintomo della ragione, cade anche uno dei criteri più tangibili che si erano individuati per distinguere l'uomo dall'animale.

La questione del linguaggio degli animali ha successivamente sollevato una serie di domande, prima tra tutte: gli animali pensano? Descartes nel *Discorso* aveva fornito la sua risposta in modo categorico, "le bestie non hanno affatto la ragione"¹²². Nonostante ciò, fortunatamente la riflessione filosofica non si è fermata, ha lanciato nuove sfide al pensiero e molti hanno cercato di dire la loro, proprio in seguito alle riflessioni che il filosofo del dualismo ontologico aveva avanzato. Così come scrive Simone Gozzano¹²³:

Il tema del pensiero animale è stato per molti anni affrontato, e secondo alcuni risolto, prendendo come riferimento una posizione teoricamente molto precisa esposta in forma più o meno radicale: non può esserci pensiero in assenza di linguaggio¹²⁴.

In poche righe Gozzano ha sintetizzato tutti gli elementi del dibattito contemporaneo sulla mente animale, identificando all'origine di tale discussione proprio la tesi cartesiana, secondo cui chi non è dotato di linguaggio non è nemmeno dotato di pensiero.

¹¹⁹ Regan, infatti, si chiede come poter insegnare una nuova lingua ai bambini se questi non hanno un minimo di coscienza, scrive in *diritti degli animali*, p. 41: "il punto è che l'insegnamento dell'uso di un linguaggio esige la consapevole ricezione di chi apprende

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Discorso*, p. 75

¹²² Descartes, *Discorso*, p. 77

¹²³ Simone Gozzano (1961-) è professore ordinario di Filosofia della mente nell'Università degli studi dell'Aquila e dedica parte dei suoi studi alla relazione che vi è tra pensiero e linguaggio.

¹²⁴ S. Gozzano (a cura di), *Mente senza linguaggio*, Editori riuniti, Roma, 2001, p. 7.

2. Gli animali non hanno un comportamento intelligente

Nel *Discorso sul metodo* appare un secondo criterio di distinzione tra chi ha pensiero e chi non ne ha. Non si tratta più del linguaggio, ma di un utilizzo della ragione che implichi un comportamento considerato “intelligente”. Descartes dopo aver negato un linguaggio sensato agli animali nega loro anche una “ragione universale” come quella umana.

In secondo luogo, le macchine, anche se facessero parecchie cose bene quanto noi, e forse meglio di tutti noi, immancabilmente in qualche altra cosa fallirebbero, dando modo di scoprire che non agiscono in base a conoscenza, ma solo in base alla disposizione dei loro organi. Perché mentre la ragione è uno strumento universale, che può servire in ogni sorta di occasioni, questi organi hanno bisogno, in ogni azione particolare, di una disposizione particolare; ne consegue la pratica impossibilità che una macchina ne possenga una sufficiente varietà che le consenta, in tutte le occorrenze della vita, di agire come ci fa agire la nostra ragione¹²⁵.

In queste righe viene sancita un'ulteriore distanza tra essere umano e animale, gli animali non “agiscono in base a conoscenza”, non sono, cioè dotati di un pensiero che gli permette di conoscere. Ma gli animali agiscono “per disposizione dei loro organi”, sono delle macchine biologiche che rispondono automaticamente a degli stimoli esterni, senza essere coscienti di ciò che li circonda. Nonostante tutte le loro mancanze – assenza di anima, assenza di pensiero, assenza di linguaggio – Descartes riconosce che gli animali svolgono numerose funzioni meglio degli esseri umani. Sono molte, infatti, le attività in cui l'animale eccelle rispetto all'uomo, non solo da un punto di vista di prestazioni fisiche (velocità, agilità, resistenza etc.), ma anche per quanto concerne le capacità visive e uditive. Tuttavia, prosegue Descartes, tutti questi elementi non sono sufficienti per dimostrare che l'animale sia “intelligente”, dotato di ragione e in grado di formulare pensieri. Gli animali sono certamente migliori dell'essere umano in *particolari* situazioni, cioè si applicano in maniera eccellente in casi specifici. Solo l'uomo, invece, è in grado di usare la ragione come mezzo *universale* ed è grazie ad essa che eccelle in tutto allo stesso modo, non unicamente in determinate situazioni come nel caso degli animali. La ragione, infatti, è uno strumento universale che può servire in svariate circostanze. Gli organi animali, invece, “hanno bisogno di una disposizione particolare per ogni azione particolare”¹²⁶.

È interessante notare che anche la perfezione dei comportamenti animali venga comunque considerata come il funzionamento di un *automa*. L'arrivo delle rondini in primavera, l'operatività delle api nel costruire il loro alveare, l'abilità di una volpe nel procacciarsi una preda e tante altre straordinarie attività degli animali vengono spiegate “come prodotto della sola conformazione delle

¹²⁵ Descartes, *Discorso*, p. 77.

¹²⁶ *Ibidem*.

membra”¹²⁷. Inoltre, precisa Descartes, dato che gli animali mostrano di rivelarsi superiori in alcune azioni, se fossero davvero intelligenti, essi dovrebbero eccellere in tutto. Ma, per Descartes, gli altri esseri viventi non umani sono *automi* che agiscono seguendo un rigido schema determinato dalle sole leggi meccaniche. Da qui la nota metafora degli animali come orologi, il cui funzionamento è perfetto, ma certamente non lo si potrà ritenere “intelligente” o “dotato di ragione”.

Se così fosse, ne avrebbero più di tutti noi [l’intelligenza], e farebbero meglio in tutto; dimostra piuttosto che non ne hanno, e che ad agire in essi è la natura, secondo la disposizione dei loro organi; come possiamo vedere in un orologio che, composto soltanto di ruote o di molle, può contare le ore e misurare il tempo più esattamente di noi, con tutta la nostra sapienza.

Anche in questo caso però si potrebbe muovere la stessa obiezione fatta da Regan sul linguaggio¹²⁸: l’osservazione esterna delle azioni animali sono un criterio adeguato ad attribuire loro una qualche forma di pensiero e di coscienza?

Lo stesso Descartes qualche anno dopo si renderà conto della debolezza di tali argomentazioni che non smentirà mai pubblicamente, ma ancora una volta, attraverso uno scambio di corrispondenze private¹²⁹. Probabilmente, la ritrattazione pubblica di tali idee lo avrebbe visto come un bersaglio da parte dei contemporanei, accusato di non portare avanti un pensiero coerente. E infatti, nel 1649 - dodici anni dopo la pubblicazione del *Discorso* - Descartes non sembra più così rigido e certo dei “due mezzi” utilizzati per distinguere un vero uomo da un *automa*, come scriverà a More:

Sebbene, però, io dia per dimostrato che non può provarsi che nei bruti esista un qualche forma di pensiero, non per questo ritengo che si possa dimostrare che non ve ne sia alcuno, perché la mente umana non ne penetra i cuori. Esaminando però, quello che è massimamente probabile, non vedo ragione alcuna a favore del pensiero dei bruti, oltre questa sola: avendo gli occhi, le orecchie, la lingua, ed i restanti organi di senso simili ai nostri, è verosimile che essi sentano come noi; così poiché nel nostro modo di sentire è incluso il pensiero, anche ad essi deve essere attribuito un analogo pensiero¹³⁰.

Queste dichiarazioni da parte di Descartes possono sembrare sorprendenti. Così il filosofo accusato di “crudeltà” sembra riconsiderare tutte le posizioni esposte fino a questo punto. Se la presenza degli organi di senso era la prova tangibile del fatto che gli animali non hanno pensiero, ora diventano invece una “ragione probabile” per attribuire loro il pensiero. Si noti inoltre, l’utilizzo del termine “cuore” che nelle righe appena citate assume un valore ambiguo. Da un lato il senso materiale del cuore, considerato quel “fuoco” che alimenta il movimento degli spiriti animali¹³¹, dall’altro

¹²⁷ Descartes, *Lettera a More*, 5 febbraio 1646, tr. it. cit., p. 2623.

¹²⁸ Cfr. Regan, *I diritti degli animali*, p. 40.

¹²⁹ Cfr. Landucci, *La mente in Cartesio*, p. 51.

¹³⁰ Descartes, *Lettera a More*, 5 febbraio 1649, tr. it. cit., p. 2623.

¹³¹ Descartes, *Discorso*, p. 63, p. 73.

invece, il termine può essere assunto nel suo senso metaforico rappresentando quella parte di interiorità a cui nessuno ha accesso¹³².

Possiamo così individuare il “vero errore”¹³³ che Descartes commette nel *Discorso* in merito alla questione animale: ritenere che la coscienza possa essere esplicitata esteriormente. Né il linguaggio, né il comportamento intelligente ci potranno mai rivelare la verità in merito alla coscienza, questa rappresenta un fatto intimo, interiore e mai nessuno saprà cosa vi è nella mente di un altro, animale o uomo che sia¹³⁴. È qui che emerge lo scetticismo di Descartes davanti alle tesi che aveva avanzato qualche anno prima: non si può dimostrare che negli animali ci sia pensiero perché ogni loro comportamento può essere spiegato meccanicamente. Ma allo stesso tempo non si può negare la coscienza a priori, perché questa non è tangibile e per sua stessa definizione è imprescindibilmente interiore. Della coscienza, infatti, non si danno sintomi¹³⁵.

3. Le conseguenze etiche e teologiche della *bête-machine*

Si è visto come nelle ultime dichiarazioni del filosofo emerga un certo scetticismo nelle tesi che erano state avanzate nel *Discorso*. Tuttavia, Descartes non si era preoccupato di renderle pubbliche ma preferì condividerle unicamente con i corrispondenti più intimi. Sarà proprio per queste ragioni che gran parte del pensiero cartesiano in materia animale si ridurrà a una serie di tesi vaghe e ambigue che erano state esposte unicamente nelle opere pubblicate in vita. Così la tesi dell'automatismo animale si diffuse rapidamente e assunse le forme di un vero e proprio dogma costituito da una serie di principi assunti a priori come veritieri. D'altronde la dottrina della *bête-machine* - nella sua formulazione più rigida¹³⁶ - presentava una serie di vantaggi per i lettori tra il XVII e il XVIII sec.

Uno dei più grandi ostacoli che la tesi dell'automatismo animale permise di superare era sicuramente quello della sofferenza animale. Infatti, riducendo a pura materia gli animali, si giustificava il loro sfruttamento da parte dell'uomo (formato non solo di materia ma anche pensiero). Gli animali, perciò, privati della sensibilità, dell'anima e del pensiero diventavano macchine poste da

¹³² Cfr. Landucci, *La mente in Cartesio*, p. 51.

¹³³ Si cita qui il titolo del noto libro di A. Damasio, *L'errore di Cartesio* (1995) nel quale si identifica come “errore” la separazione drastica che Descartes aveva creato tra emozione e intelletto.

¹³⁴ E. Scribano, *L'uomo in Cartesio*, lezione magistrale presentata al Festival della Filosofia, Sassuolo, 18 settembre 2020, disponibile online su: https://www.festivalfilosofia.it/index.php?mod=c_menu&id=137&canale=2020.

¹³⁵ Cfr. Landucci, *La mente in Cartesio*, p. 51.

¹³⁶ Qui si intende la formulazione della tesi dell'automatismo animale irrigidita nel corso degli anni basata sui tre principi fondamentali: gli animali sono macchine e *automi*, gli animali non hanno sensibilità, gli animali non hanno né pensiero né anima. Tuttavia, come si è cercato di dimostrare la questione è molto più sfumata e ambigua di quanto sembri rispetto alla ricezione che ne abbiamo avuto.

Dio al servizio dell'uomo. Le tesi di Descartes vennero così viste come una forma di giustificazione nei confronti di chi uccide e mangia animali, che vengono così assolti dal loro "crimine"¹³⁷.

Sarà solo dopo la morte del filosofo francese che la questione del rapporto uomo-animale darà inizio a un vivace dibattito che vide Bayle e Malebranche due delle voci principali. Tuttavia, si noti che la questione del pensiero e della sofferenza delle bestie non viene sollevata per motivi di rispetto o di simpatia nei loro confronti, ma il dibattito sugli animali diventa un'ulteriore modalità per andare ad analizzare elementi riguardanti principalmente l'uomo. Infatti, le questioni che sollevò Descartes andavano a toccare problemi giudicati molto più rilevanti rispetto al mondo animale, che in ogni caso rimane sempre considerato come in funzione dell'uomo e non nella sua autonomia¹³⁸. Non si può parlare di "animalismo", né tantomeno di una certa sensibilità sviluppata nei confronti degli animali¹³⁹. Si tratta sempre dell'essere umano e di come il rapporto uomo-animale possa fornire un ulteriore argomento per dimostrare la centralità dell'uomo: come, ad esempio, giustificando l'immortalità dell'anima o sancendo la superiorità della ragione umana – strategia argomentativa che, tra l'altro, anche Descartes aveva usato.

Così, come rivela Bayle nel suo *Dizionario storico-critico* (1697), privare gli animali di stati psicologici e soprattutto della sensibilità mette in crisi il principio per cui "chi non ha mai peccato non può soffrire il male"¹⁴⁰. Scrive alla voce "Rorario" del suo *Dizionario storico-critico*:

L'anima delle bestie non ha peccato, e tuttavia essa è soggetta al dolore e alla miseria, sottoposta a tutti i desideri sregolati della creatura che ha peccato. In che modo trattiamo le bestie? Le facciamo sbranare fra di loro per procurarci piacere, le scanniamo per nutrirci; frughiamo nelle loro viscere, quando sono ancora in vita, [...]. Che confusione! La creatura innocente è sottoposta a tutti i capricci della creatura colpevole! [...] Non è forse ingiusto sottoporre un'anima innocente a tanti tormenti? La tesi di Descartes ci solleva da tutte queste difficoltà!¹⁴¹.

Il problema della sofferenza animale così viene risolto. Non ci si pone più il problema del dolore, poiché, ci si era convinti che la tesi dell'automatismo animale implicitamente negasse anche il principio di sensibilità. Bayle in queste righe delinea uno scenario ipotetico in cui gli animali avrebbero sensibilità e pensiero: se così fosse, si creerebbe uno stato di "confusione" e di "ingiustizia". Infatti, una volta dotati di anima, pensiero e principio sensibile, diventerebbe

¹³⁷ Descartes, *Lettera a More*, 5 febbraio 1649, p. 2625: "E perciò questa mia opinione non è così crudele come nei confronti delle bestie di quanto sia benevola verso gli uomini – quelli che naturalmente non si lasciano ingannare dalle superstizioni dei pitagorici -, che sono assolti dal sospetto di crimine tutte le volte che mangiano o uccidono degli animali".

¹³⁸ Cfr. M. T. Marcialis, *La questione dell'anima delle bestie ovvero la razionalità senza soggetto*, Rivista di Storia della Filosofia", 1993, 48, pp. 83-100.

¹³⁹ Fatta eccezione per alcuni casi rari come quello di Montaigne (si veda cap. 1 par. 3).

¹⁴⁰ Cfr. F. Allegri, *Gli animali e l'etica*, Mimesis, Milano, 2016, p. 43.

¹⁴¹ P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, p. 155.

moralmente problematico maltrattare gli animali: perché l'anima innocente dell'animale dovrebbe ricevere lo stesso trattamento dell'uomo peccatore? Questa domanda non ha più ragione di essere posta nel momento in cui all'animale viene negata anima, sensibilità e pensiero. Ecco, dunque, uno dei primi vantaggi etici della dottrina della *bête-machine*: l'animale non può soffrire.

E ciò, prosegue Bayle, non è l'unico vantaggio che si può trarre da tale teoria. Infatti, la tesi di Descartes offre anche (e soprattutto) dei benefici in campo teologico. Ammettere degli stati psicologici agli animali significherebbe negare l'immensa bontà di Dio, il quale avrebbe creato degli esseri viventi per poi metterli al servizio dell'uomo, rendendoli vittime di abusi e sfruttamenti. Emerge così un ulteriore vantaggio dalle tesi dell'automatismo animale, viene trovato un altro argomento per sostenere l'esistenza di un Dio "buono e giusto". Sarà proprio questo anche il tipo di argomentazione che fornirà Malebranche ne *La ricerca della verità* (1647). Dopo aver estremizzato la posizione cartesiana¹⁴², cercherà di fornire una forma di giustificazione teologica alla negazione di pensiero agli animali che aveva avanzato Descartes nel suo *Discorso*. Bayle parte dal presupposto che Dio non possa far soffrire creature innocenti: se così fosse si rivelerebbe un Dio crudele e malvagio. È perciò impossibile che Dio abbia dotato gli animali di coscienza e sensibilità. Infatti, a differenza dell'essere umano, essi non hanno alcuna colpa e non hanno ragione di essere puniti per un peccato che nemmeno hanno commesso. Per Bayle gli animali

Essendo innocenti, come tutti ammettono [...], se fossero capaci di sentire, accadrebbe che sotto un Dio infinitamente giusto e onnipotente una creatura innocente soffrirebbe dolore, che è una pena e la punizione di qualche peccato¹⁴³.

In qualche modo la sofferenza animale viene correlata con la bontà e la giustizia divina. Secondo tale correlazione, Dio è stato "buono" a non dotare gli animali di anima e di sensibilità, altrimenti avrebbe ammesso che delle creature innocenti diventassero vittime di abusi e sfruttamento ingiustificatamente.

Anche lo stesso Descartes, sebbene non ci si soffermi particolarmente, si rende conto delle conseguenze paradossali che deriverebbero dall'attribuire coscienza agli animali. Infatti, replicando all'accusa di crudeltà avanzata da More egli considera la sua tesi "non tanto crudele verso le bestie", ma sicuramente "benevola verso gli uomini"¹⁴⁴. Da queste righe emerge il terzo vantaggio che si ottiene dalla formulazione rigida della dottrina della *bête-machine*: la superiorità dell'uomo rispetto

¹⁴² Con Malebranche diventa evidente quel processo di mal interpretazione, semplificazione e irrigidimento della dottrina della *bête-machine*. Le tesi avanzate da Descartes esposte in maniera dubitativa e seguite da una serie di ritrattazioni e ambiguità diventano da Malebranche in poi certezza apodittica.

¹⁴³ N. Malebranche, *La ricerca della verità* (1674-75), Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 430.

¹⁴⁴ Descartes, *Lettera a More*, 5 febbraio 1649, tr. it. cit., p. 2625.

agli animali. Eliminando anima, pensiero e sensibilità agli animali, l'uomo che si pone problemi nel mangiarli e ucciderli è perdonato, non deve avere alcun senso di colpa, dato che questi sono al pari degli oggetti. E le cose, come è ben noto, non hanno né pensiero né diritti. È per tali ragioni che Descartes ritiene di essere stato “benevolo” nei confronti degli esseri umani, i quali non hanno motivo di rammaricarsi se recano danni agli animali.

Le tesi avanzate da Descartes sembrano controintuitive e “crudeli”. Come si è visto, esse sono tali da lasciare una serie di perplessità in chi le legge (si veda ad esempio la preoccupazione di More in seguito alla lettura del *Discorso*¹⁴⁵). Considerare in maniera così rigidamente “meccanica” gli animali, privandoli di sensibilità, anima e pensiero sarebbe difficile da accettare per chi abbia mai avuto esperienza con un animale domestico. Lo stesso Descartes, come alcune fonti riportano, sembrava trattare con benevolenza un cane che egli stesso avrebbe avuto¹⁴⁶. Come conciliare l'esperienza che si ha con gli animali e la convinzione che essi non pensino?

Jeremy Bentham, in seguito, proporrà una nuova formulazione di tale domanda ne *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*: “La domanda da porre non è ‘possono ragionare?’, né ‘possono parlare?’, ma ‘possono soffrire?’”¹⁴⁷. Questo tipo di interrogativo Descartes non se l'era mai posto seriamente; al contrario, se dovessimo assumere la formulazione rigida della dottrina della *bête-machine* questa domanda non avrebbe ragione di esistere. Secondo tale concezione gli animali sono meccanicamente e fisiologicamente impossibilitati a provare dolore. La domanda di Bentham riceverà molta fortuna nel dibattito dei diritti degli animali e anche nei movimenti animalisti che si diffonderanno nella seconda metà del '900. Tuttavia, non sarà questo l'interrogativo che si porranno i post-cartesiani – esplicitamente nemmeno lo stesso Descartes – per i quali la questione della sofferenza animale non viene assunta come un problema, ma anzi viene vista come un ulteriore argomento per dimostrare alcune verità di fede. Tuttavia, si comprende come l'uso di tali argomenti sia ingiustificato e semplicistico: la questione animale viene fatta rientrare in maniera inappropriata all'interno di un problema di teodicea alla quale non viene nemmeno attribuita l'importanza che meriterebbe. Gli animali in questi anni sono ancora concepiti come un ingranaggio di qualcosa di più grande che deve essere spiegato e motivato ma al contempo conciliabile con le verità di fede su cui si fonda la Chiesa Cattolica.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes* (1691), tr. it. di L. Pezzillo (a cura di), Adelphi, Milano, 1996.

¹⁴⁷ J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1970), tr. it. di S. di Pietro, E. Lecaldano (a cura di), Unione tipografico-editrice torinese, Torino, 1998.

Conclusioni

Il principale obiettivo che ha alimentato questo lavoro di tesi è stata la presa in esame e la discussione di alcune posizioni e riflessioni filosofiche in merito allo *status* degli animali sorte dall'analisi del *Discorso sul Metodo* di René Descartes. In particolare, la questione che ha animato l'intera indagine è stata la seguente: si può davvero parlare di un Descartes che non ha mai attribuito alcun tipo di considerazione agli animali? Come si è cercato di dimostrare la risposta a tale domanda non è assolutamente scontata. Per poter rintracciare l'autentico pensiero di Descartes si dovrebbe procedere in un'attenta analisi non solo delle opere pubblicate in vita, ma anche dell'intero *corpus* di testi a noi pervenuto, operazione che in questa ricerca non si è potuta verificare. L'indagine ha preso in considerazione alcune pagine della V parte del *Discorso sul Metodo*, sezione dedicata agli animali e considerata come una prima formulazione della famigerata dottrina della *bête-machine*. Tali posizioni sono state interpretate semplicisticamente e assunte passivamente dalla gran parte dei successori di Descartes, ed è proprio a causa di questi che egli ad oggi non vanta di molta fama in merito alla questione animale. Ciò che si è voluto proporre è dunque una rivalutazione autentica di un filosofo che probabilmente non merita tutte le accuse che gli sono state avanzate nel corso dei secoli¹⁴⁸.

Per riprendere l'autentico pensiero del filosofo francese si è deciso di partire da alcune questioni preliminari (Cap. I) fondamentali per una reale comprensione del pensiero cartesiano. È stato necessario chiarire dapprima alcune premesse di tipo metodologico e contenutistico. In seguito, si è ricostruito il dibattito secolare circa la *querelle des animoux* nel quale Descartes si inserisce diventando una delle voci fondamentali. Come si è visto, l'intera concezione dell'animale diventa maggiormente comprensibile alla luce delle correnti filosofiche che circolavano nel XVIII sec. e risulta un'implicazione coerente all'interno di un sistema meccanicistico come quello delineato da Descartes. Tale concezione certamente ha trovato delle repliche, sia estremiste (come il caso di La Mettrie) che discordanti come l'"animalismo" *ante-litteram* di Montaigne e Voltaire.

Successivamente, si è considerata la dottrina della *bête-machine* nella sua formulazione "più rigida" (Cap. II), proprio come è stata assunta dalla gran parte dei post-cartesiani. Tale concezione può essere sinteticamente riassunta nei tre capisaldi sui quali si fonda il macchinismo animale: 1. Gli animali sono delle macchine e degli *automi*, 2. Gli animali non hanno sensibilità, 3. Gli animali non hanno né pensiero né anima. Tutte queste posizioni sono state analizzate e problematizzate, con

¹⁴⁸ La crudeltà, l'insensibilità e l'immoralità, come si è visto, sono solo alcune delle accuse di cui Descartes è stato oggetto.

l'obiettivo di dimostrare che esse non sarebbero così "rigide" come invece sono state assunte dai posteri. Come si è mostrato, la situazione è molto più sfumata e Descartes in merito ad alcune di esse non si è mai pronunciato sistematicamente (si veda ad esempio il caso dell'attribuzione di sensibilità agli animali). Altre posizioni invece, che nel *Discorso* vengono difese con una certa sicurezza, alcuni anni dopo vengono ritrattate, diventando semplicemente "probabili"¹⁴⁹.

Lo scetticismo di Descartes diventa ancora più evidente con il passare del tempo, soprattutto in merito alle capacità di linguaggio e di pensiero degli animali, che vengono negate all'interno del *Discorso* (Cap. III). Al di là delle ritrattazioni che il filosofo francese avanzerà nelle *Lettere*, si è dimostrato come gli argomenti da lui usati nel *Discorso* – capacità di linguaggio e comportamento intelligente – non siano mezzi adeguati a negare completamente una qualche forma di coscienza e sensibilità agli animali. Allo stesso tempo, si è dimostrato come l'inadeguatezza di questi "due mezzi certissimi" porti all'inevitabile conclusione che gli argomenti utilizzati per giustificare la differenza e la superiorità dell'uomo sull'animale vengano a mancare.

Si sono infine analizzate le conseguenze etiche e teologiche che la dogmatizzazione e la semplificazione di tale dottrina hanno provocato non solo negli anni immediatamente successivi alla morte di Descartes, ma anche in epoca contemporanea (si veda la riflessione di filosofi come Peter Singer e Tom Regan). L'analisi della questione degli animali ha segnato un *topos* all'interno del pensiero filosofico e sicuramente la concezione cartesiana ha segnato la storia e lo sviluppo delle riflessioni che riguardano il rapporto uomo-animale. Tuttavia, la posizione cartesiana non deve essere assunta rigidamente e sistematicamente così come è stata recepita dai post-cartesiani: il pensiero di Descartes in merito agli animali oscilla, è incerto, spesso incoerente e ambiguo, il che può sembrare molto strano per un filosofo che aveva molto a cuore la chiarezza e l'evidenza¹⁵⁰. Eppure, in merito alla questione animale questa esigenza non viene presa in considerazione, probabilmente proprio per la svalutazione affidata alla materia stessa: agli animali non è mai stata data l'importanza che dovrebbe spettare loro.

Sia per Descartes che per i post-cartesiani gli animali non sono mai stati un problema, né una questione degna di essere approfondita e analizzata in maniera autonoma. Il mondo animale è sempre stato visto come una realtà in funzione dell'uomo, messa a servizio dell'uomo e creata appositamente per l'uomo. A tal punto che si parla degli animali come dei "capri espiatori" e vittime di un sistema

¹⁴⁹ Si veda la *Lettera a More*, 5 febbraio 1649, trad. it. cit.

¹⁵⁰ Descartes viene anche definito come il filosofo della chiarezza e dell'evidenza; uno dei suoi obiettivi principali era infatti fondare una riflessione filosofica basata su delle "idee chiare, distinte ed evidenti".

in cui non erano stati compresi ma che in qualche modo dovevano trovare una loro spiegazione¹⁵¹. Si è così visto come la riflessione che Descartes dedica agli animali non può essere considerata soddisfacente soprattutto alla luce delle esperienze che noi esseri umani spesso sperimentiamo con gli altri esseri viventi con cui condividiamo il mondo, la nostra casa comune. Al di là dell'inconsistenza e dell'inadeguatezza di alcune argomentazioni avanzate da Descartes, tuttavia un punto rimane fermo: egli non ha mai proferito parola sull'idea che l'essere umano in quanto superiore ha ogni tipo di diritto sugli animali dato che essi sono incapaci di soffrire¹⁵². Questa è la posizione che è stata illegittimamente dedotta dai posteri su cui Descartes non si è mai realmente espresso e su cui si è basata tutta la critica successiva (anche quella contemporanea).

In questa indagine si è perciò cercato di “redimere” Descartes dall'accusa di insensibilità, dimostrando come le sue posizioni, sebbene oggi possano destare una serie di perplessità, non portano direttamente alle “tragiche” e “mostruose” implicazioni di cui viene considerato l'artefice. Descartes certamente porta avanti delle tesi paradossali e controintuitive, che vengono ritratte nel corso degli anni e che non formano una dottrina sistematica e definita, al contrario di come potrebbe apparire al senso comune. Ecco perché dopo questa attenta analisi dei contenuti del *Discorso sul Metodo* e del pensiero cartesiano si può affermare che sicuramente egli ha sostenuto una serie di tesi difficili da accettare. Ma al contempo, tali tesi non devono essere elevate a verità assoluta. Dovrebbero sempre essere vagliate e comprese a fondo nella loro autenticità con atteggiamento critico. Questo tipo di operazione non è stata compiuta dai post-cartesiani, i quali hanno conferito un'interpretazione semplicistica e superficiale delle posizioni cartesiane; ciò è avvenuto chiamando in causa anche questioni di tipo teologico che, come si è visto, non sono propriamente valide. Per tutte queste ragioni, allora, la posizione di Descartes deve essere ripresa e analizzata attentamente, depurandola da tutte le false interpretazioni, le critiche e le accuse che le sono state mosse ingiustificatamente nel corso dei secoli.

¹⁵¹ Cfr. E. Scribano, *Macchine con la mente: fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma 2015, p. 47

¹⁵² Cfr. D. Kambouchner, *Cartesio non l'ha mai detto*, tr. it. di M. V. Romeo, Carocci, Roma, 2023, p. 103.

Appendice

Ancor oggi possiamo essere considerati degli “eredi” di come è stata recepita la concezione cartesiana degli animali. Ciò che si intende dire con tale affermazione è che, sfortunatamente, noi continuiamo a ragionare a partire dalla falsa interpretazione che è stata fornita negli anni di Descartes. Egli, infatti, viene considerato come il filosofo crudele e insensibile che giustifica ogni forma di maltrattamento e dominio sugli animali. Purtroppo, attualmente, ragioniamo ancora attraverso queste categorie. Gli animali vengono trattati e considerati in modo diverso in base alla loro specie, basti pensare alla differenza tra come consideriamo un gatto e come invece consideriamo una tigre. E per questo che dopo anni di distanza dalla riflessione cartesiana siamo ancora eredi e vittime dell’idea secondo cui alcune specie di animali sono considerate delle macchine a servizio dell’uomo, prive di una qualche forma di principio psichico. Se entrassimo dentro un qualsiasi allevamento intensivo questa concezione assumerebbe una concretezza sconvolgente. Fortunatamente, le lotte per i diritti e la liberazione animale hanno fatto progressi enormi dall’epoca di Descartes e si è iniziata a sviluppare una certa sensibilità e consapevolezza anche per quanto riguarda il rapporto uomo-animale. Tale lavoro di tesi ha avuto l’obiettivo di riportare l’attenzione sull’autentico pensiero cartesiano, ma anche quello di far sorgere una serie di interrogativi in merito al trattamento che riserviamo agli animali. Siamo così diversi dai post-cartesiani? Quanta considerazione diamo al maiale rinchiuso in una gabbia in dubbie condizioni igienico-sanitarie? E come consideriamo invece l’orso polare all’interno di uno zoo in condizioni climatiche che *naturalmente* non gli appartengono? E il leone che invece consideriamo come un oggetto di intrattenimento che troviamo al circo? Tutti questi casi sono solamente un’esemplificazione di ciò che tutti i giorni viviamo e di come, in fin dei conti, consideriamo *alcuni* animali come delle macchine per ottenere profitto, incapaci di provare dolore, prive di pensiero e di linguaggio. Non è forse questa l’eredità che ci è stata tramandata – illegittimamente – di Descartes? Oltretutto, ora la nota citazione di George Orwell appare di una genialità lampante, forse è proprio vero che “tutti gli animali sono uguali, ma alcuni sono più uguali di altri”.

Bibliografia

Opere di Descartes

René Descartes, *Discorso sul metodo* (1637), tr. it. di M. Garin, Laterza, Bari-Roma, 2023.

Id., *Meditazioni metafisiche* (1641), tr. it. di S. Landucci, Laterza, Bari-Roma, 2010.

Id., *Le passioni dell'anima* (1650), in *Opere Filosofiche*, Laterza, Bari-Roma, 1967.

Id., *L'uomo* (1664), Boringhieri, Torino, 1960.

Id., *Tutte le lettere 1637-1649*, tr. it. di G. Belgioso (a cura di), Bompiani, Milano, 2009.

Opere sul pensiero di Descartes

Baillet Adrien, *La vita di Monsieur Descartes* (1691), tr. it. di L. Pezzillo (a cura di), Adelphi, Milano, 1996.

Bonicalzi Francesca, *Il costruttore di automi: Descartes e le ragioni dell'anima*, Jaca, Milano, 1987.

Kambouchner Denise, *Cartesio non l'ha mai detto*, tr. it. di M. V. Romeo, Carocci, Roma, 2023

Landucci Sergio, *La mente in Cartesio*, Franco Angeli, Milano, 2002.

Mori Gianluca, *Cartesio*, Carrocci, Roma, 2010.

Scribano M. Emanuela, *Macchine con la mente: fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carrocci, Roma, 2015.

Opere sul tema della questione animale

Allegri Francesco, *Gli animali e l'etica*, Mimesis, Milano, 2015.

Bayle Pierre, *Dizionario storico critico* (1697), Laterza, Roma-Bari, 1976.

Bondolfi Alberto, *L'homme et l'animal : dimensions éthiques de leur relation*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Saint-Paul, 1995.

Cottingham John, *A Brute to the Brutes?': Descartes' Treatment of Animals*, in "Philosophy", 53, 1978: 551–59.

Ditadi Gino (a cura di), *I filosofi e gli animali*, Agire Ora Edizioni, Torino, 2021.

- Franco Abel, *Descartes' Dog: A Clock with Passions?*, in "Philosophia", 46, 2018: 101–30.
- Gontier Thierry, *De l'Homme À L'Animal : Montaigne Et Descartes Ou les Paradoxes de la Philosophie Moderne Sur la Nature des Animaux*, Vrin, Parigi, 1998.
- Gozzano Simone (a cura di), *Mente senza linguaggio: il pensiero e gli animali*, Editori riuniti, Roma, 2001.
- Hatfield Gary, "Animals", in *A Companion to Descartes*, J. Broughton (a cura di) e J. Carriero (a cura di), Wiley, Hoboken, 2007: 404-425.
- Id.*, *Sensibilità e automatismo negli animali macchina cartesiani*, in "Rivista di Storia della Filosofia", 66, 2011: 603-631.
- La Mettrie Julien Offray de, *L'uomo macchina*, in *Id.*, *Opere filosofiche*, Laterza, Bari-Roma, 1978.
- Malebranche Nicolas, *La ricerca della verità*, Laterza, Bari-Roma, 2021.
- Marcialis Maria Teresa, *La questione dell'anima delle bestie ovvero la razionalità senza soggetto*, in "Rivista della filosofia", 48, 1993: 83-100.
- Montaigne Michel de, *Apologia di Raymond Sebond*, in *Id.*, *Saggi*, tr. it. di F. Garavini, Bompiani, Milano, 2012.
- Namkoong Gene, Regan Tom, *The Question Is Not, "Can They Talk?"*, in "Journal of Medicine and Philosophy", 13, 1988: 213–221.
- Newman Lex, *Unmasking Descartes's Case for the Bête Machine Doctrine* in "Canadian Journal of Philosophy", 31, 2001: 389–425.
- Regan Tom, *I diritti degli animali*, tr. it. di R. Rini, Garzanti, Milano, 1990.
- Rosenfield Leonora Cohen, *From Beast-Machine to Man-Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*. Octagon Books, Londra, 1968.
- Singer Peter, *Liberazione animale*, Il Saggiatore, Milano, 2015.
- Stancati Claudia, *Animali-macchine e umani da Descartes all'Encyclopédie* in *Animali, angeli e machine*, G. Manetti, A. Prato (a cura di), Pisa, 2007.

Thomas Evan, *Descartes on the Animal Within, and the Animals Without*, in “Canadian Journal of Philosophy”, 50, 2020, 999–1014.

Thomas Janice, *Does Descartes deny any consciousness to animals?*, in “Ratio”, 19, 2006: 336–63.

Voltaire - Arouet François, *Dizionario filosofico*, tr. it. di M. Binazzi, Garzanti, Milano, 1981.