



PRIN 2010-2011

Unità di Ricerca PRIN-ILIESI

Il problema anima-corpo alla luce dell'etica
tra Rinascimento e Settecento: testi • lessico • fonti • censure

Attività 2013-2015

Consiglio Nazionale delle Ricerche

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

<http://prin.iliesi.cnr.it>

La relazione di Daniele Taurino, *Il mind-body problem a partire dalla questione animale: una svolta etica dopo quella linguistica?* è stata presentata al Seminario di studio *Anima-corpo alla luce dell'etica. Umani & animali* (Roma, Villa Mirafiori, 27 ottobre 2015). ©ILIESI-CNR

DANIELE TAURINO

IL *MIND-BODY PROBLEM* A PARTIRE DALLA QUESTIONE ANIMALE:
UNA SVOLTA ETICA DOPO QUELLA LINGUISTICA?

Desidero anzitutto ringraziare il professor Eugenio Canone per l'organizzazione del seminario e per avermi dato l'opportunità di parteciparvi con questa presentazione e i relatori che mi hanno preceduto per i loro interventi stimolanti. Partirei con ordine dal titolo di questa mia relazione. È di aiuto chiarire preliminarmente che la questione animale, in una parola 'animalità', è una categoria che comprende, in accordo con la letteratura recente sul tema,¹ anche i vegetali, in modo da non riproporre, a parti ampliate, la classica (e per noi fallace) distinzione tra umani e animali derivata dalla vulgata cartesiana. Allo stesso tempo dire animalità non equivale a dire antispecismo perché l'animalità non concerne direttamente l'etica in quanto dottrina di valori e diritti. L'animalità è, per così dire, un dato ontologico, mentre l'etica, per quanto aperta o nonviolenta possa essere pensata, ha sempre come referente l'agire (o non agire) umano. Consideriamo quindi l'animalità come un punto di vista il più possibile *nonumano* affinché sia possibile sgomberare il campo da ogni pretesa vana di dominio e potenza. Sarà poi anche chiaro che il 'dopo' inserito tra etica e linguistica non va inteso in senso oppositivo, bensì come un orientamento, una proposta che ha accompagnato la nostra analisi. Ma veniamo al *Mind-body problem* (d'ora in poi abbreviato con MBP). Già Darwin si chiedeva «perché il fatto che il pensiero sia una secrezione del cervello dovrebbe essere più sorprendente del fatto che la gravità sia una proprietà della materia?»² arrivando poi alla conclusione:

Studiare la metafisica come è sempre stata studiata mi sembra come rompersi la testa sull'astronomia senza l'auto della meccanica. L'esperienza dimostra che il problema della mente non può essere risolto attaccando la cittadella direttamente. La mente è funzione del corpo. Dobbiamo avere una qualche solida base da cui derivare l'argomentazione.³

Del resto, come è stato notato più volte, l'espressione 'mind-body' è decisamente infelice, perché suggerisce del tutto erroneamente che qualcosa chiamato 'mind' sia attaccato a qualcosa chiamato 'body', e che i filosofi sono impegnati a mostrare come precisamente questo qualcosa vi sia attaccato. A guardare invece più a fondo la questione ci sembra di dover dare ragione a Schopenhauer che, in tempi non sospetti, definì «nodo del mondo o cosmico» il dilemma dell'interazione anima-

¹ Per esempio cfr. F. CIMATTI, *Animale*, in *A come Animale: voci per un bestiario dei sentimenti*, a cura di L. Caffo e F. Cimatti, Milano, Bompiani, 2015, pp. 9-26.

² «Why is thought being a secretion of brain, more wonderful than gravity a property of matter? It is our arrogance, it our admiration of ourselves». C. DARWIN, *Notebook C*, 166. I Notebooks di Darwin sono liberamente accessibili on-line all'indirizzo: http://darwin-online.org.uk/EditorialIntroductions/vanWyhe_notebooks.html

³ «To study Metaphysic, as they have always been studied appears to me to be like puzzling at Astronomy without Mechanics. — Experience shows the problem of the mind cannot be solved by attacking the citadel itself. — the mind is function of body. — we must bring some stable foundation to argue from». C. DARWIN, *Notebook N*, 5.

corpo e alla sua ripresa da parte di Wilfrid Sellars, uno dei pochi filosofi analitici realmente interessati alla storia della filosofia, che ha potuto una volta affermare che il MBP, se appropriatamente accostato, si configura non già come uno dei tanti problemi della filosofia, ma «nulla più e nulla meno che l'impresa filosofica presa nella sua interezza».⁴ Di sicuro l'espressione dello studioso americano è un po' enfatica e provocatoria, ma indubbiamente v'è in essa un nucleo di verità. Nucleo la cui comprensione consiste in primo luogo nell'analizzare storicamente l'orizzonte metafisico delle premesse esplicite e implicite del MBP, e poi nel trattare il problema anche in termini etici e di storia della cultura. In questa apertura prospettica seguiremo il filo rosso della questione animale con la consapevolezza che mettere in questione l'animale è stato sempre anche un modo per definire, per analogia ma soprattutto per differenza, la dimensione dell'umano. Eppure, o proprio per questo, parlare di animali è sempre difficile. Implica assumere il punto di vista di un vivente che non parla ma che ci interroga da sempre, attraverso lo sguardo, sulla nostra stessa animalità, sull'alterità nel suo senso più profondo.

Per non darci un compito troppo ambizioso e poco produttivo, ci siamo soffermati su alcuni autori del Rinascimento (Fabrizi d'Acquapendente, Girolamo Cardano, Giordano Bruno) per due ordini di ragioni. Il primo è che le tesi di questi filosofi, pur nella diversità degli intenti e delle argomentazioni, sembrano condurci al punto di arrivo comune, seppur variamente interpretato, di una terza via tra materialismo e spiritualismo capace ancora oggi di aprire nuove strade nel pensare il vivente; il secondo, già ampiamente posto in evidenza nel corso di questo seminario, è che nelle maggiori trattazioni sul tema il periodo rinascimentale si trova schiacciato in poche pagine, se non addirittura annullato, tra il *De anima* di Aristotele e il *Discorso sul metodo* di Cartesio. Al contrario, sostenuti dalla disamina dei testi, si può con cognizione di causa affermare che molte delle questioni che ineriscono al MBP relativo al mondo degli animali nonumani siano stati temi centrali della filosofia europea fra Rinascimento e Illuminismo. Anche la vigorosa presa di posizione di Descartes – a favore dell'assoluta specificità dell'apparato conoscitivo umano e della qualità unica del linguaggio verbale – potrebbe apparire sotto una luce nuova se, più che come una svolta inevitabile della ragione occidentale da difendere coi denti o combattere alla cieca, la si leggesse sullo sfondo di una cultura filosofica, quella rinascimentale, in cui non solo si rivendicava l'esistenza di una almeno relativa *continuità* fra umani e altri animali, ma anche si promuoveva, come vedremo brevemente, una complessiva naturalizzazione della problematica della cognizione e delle stesse facoltà espressive.

Emmanuel Mounier intitolò *Rifare il Rinascimento* l'articolo programmatico della rivista «Esprit» da lui fondata nel 1932 scrivendo che bisognava ripartire dai pensatori rinascimentali affrontando:

ogni problema umano su tutta l'ampiezza dell'umanità concreta, a partire dalla più umile condizione materiale fino alla più alta possibilità spirituale. [...] è in ogni uomo una tensione fra le sue tre dimensioni spirituali: quella diretta al basso e l'incarna in un corpo; quella che è diretta verso l'alto e la solleva ad un universale; quella che è diretta verso il largo e la porta verso una comunione.⁵

⁴ Il giudizio è stato da noi tradotto dalla sua *Appendix* in FEIGL, SCRIVEN, MAXWELL, *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*, II, Minnesota, Minnesota Archive Edition, 1958, p. 507.

⁵ Per l'intero articolo vedi E. MOUNIER, *Refaire la Renaissance*, «Esprit», 1932, n. 1, pp. 5-51. Molti degli articoli dei primi anni della rivista sono ora ripubblicati in E. MOUNIER, *Refaire la Renaissance*, a cura di Guy Coq, Parigi, Le Seuil, 2000.

Abbiamo ritrovato nei tre autori sopra indicati questa tensione tripartita e proprio attraverso il tema dell'animalità ci è sembrato di volta in volta che una delle 'direzioni' spirituali vicesse sulle altre: in Fabrici la dimensione spirituale diretta al basso, incarnata e concretizzata nei corpi, in Cardano quella che è diretta verso l'alto e la trascendenza, in Bruno quella che è diretta verso il largo e si apre alla comunione con tutti i viventi.

Ma facciamo un passo indietro. Se in generale la questione delle capacità linguistiche degli animali e la diatriba sulle loro anime s'intreccia a doppio filo con le sorgenti antiche, greche e latine, del pensiero occidentale (platonismo, aristotelismo, epicureismo, stoicismo, scetticismo), questo vale in misura ancora maggiore per il Rinascimento. Infatti in questo periodo, nel serrato gioco tra la rifondazione della filosofia della natura, le nuove competenze scientifiche e la teologia cristiana, nonché grazie all'invenzione tecnica della stampa, troviamo l'emergere esplicito delle implicazioni etiche e antropologiche del problema anima-corpo affrontato a partire dalla dimensione animale. Così se la 'filosofia del linguaggio' dello Stagirita fra Cinque e Seicento poté esser sia invocata a difesa d'autorità dal conservativismo teo-linguistico, sia chiamata in gioco, con dissimulate integrazioni epicuree, in opzioni di tipo continuista e materialista, non è tanto per l'oscurità di alcuni passi aristotelici variamente interpretabili, bensì per la maggiore consapevolezza degli autori rinascimentali che propendere per l'una o l'altra voleva dire prendere chiaramente posizione per un preciso modello antropologico con il suo correlato orientamento etico.⁶

FABRICI D'ACQUAPENDENTE TRA *LOQUELA* E CORPI ANIMALI

Un caso straordinario, purtroppo un po' dimenticato – e per la cui conoscenza sono debitore ai corsi di Filosofia del linguaggio del professor Stefano Gensini – è quello di Girolamo Fabrici di Acquapendente (1533-1619), allievo di Gabriele Falloppio, di cui fu successore all'università di Padova nell'insegnamento di anatomia e chirurgia. Solo per orientarci meglio nel contesto in cui Fabrici elaborò le idee che qui ci interessano è utile ricordare quanto scrisse Eugenio Garin a proposito della Scuola aristotelica padovana:

Lo Studio padovano predilige le discipline logiche e naturali; anche la problematica intorno all'anima – che vi ebbe, in qualche momento, non poco rilievo – è posta soprattutto nella prospettiva della filosofia naturale: è una psicologia saldata alla medicina.⁷

Si tratta, potremmo dire in sintesi, dello studio incorporato delle funzioni dell'anima. Concepito come 'anima in atto' il corpo nella sua dimensione materiale costituisce il punto di partenza dell'analisi ma il fine ultimo è quello di risalire alle operazioni dell'anima nelle sue varie articolazioni (vegetativa, sensitiva, razionale): l'anatomia diventa una parte della filosofia e a sua volta, attraverso lo studio anatomico, la filosofia si prende in carico la risoluzione del MBP. In questa prospettiva, le posizioni di Fabrici sono rese per noi ancora più interessanti dal fatto che il *De brutorum loquela* – il tratta che qui abbiamo preso in esame – pertiene, nello schema globale

⁶ Cfr. S. GENSINI, *Bruti o comunicatori? Modelli della mente e del linguaggio animale fra Cinque e Seicento*, in *Per una storia del concetto di mente*, II, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2007, pp. 193-221.

⁷ A proposito di Fabrici il brano è citato in M. TARDELLA, *Un approccio comparato alle origini della fonetica occidentale. Girolamo Fabrici d'Acquapendente*, «Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft», 21, 2011, p. 38.

delle opere dell'autore, all'indagine dell'anima razionale.⁸ Sviluppando soprattutto fonti aristoteliche e della medicina ippocratico-galenica, Fabrici accredita svariate specie animali di una vera e propria voce articolata, di una loquela dunque, cui corrisponderebbero attività conoscitive correlate sì all'aspetto emozionale, ma comunque di grande varietà. Secondo Fabrici è possibile identificare tipi differenti di loquela a seconda delle specie, e di ciascuna è altresì possibile estrapolare il vocabolario, correlando in modo sistematico le espressioni vocali delle bestie in esame (i loro *articuli*) ai contesti in cui vengono realizzate, che ne illustrano empiricamente, per dir così, la semantica.⁹ Il punto sembra dunque quello di considerare le abilità animali *iuxta propria principia*, in relazione cioè sia alla propria organizzazione corporea, sia alle proprie, specifiche, finalità naturali. Ci interessa qui soprattutto l'idea che ogni specie abbia l'intelligenza e il linguaggio adeguato per la sua migliore, possibile sopravvivenza; e che dunque, senza nulla togliere alla ricchezza e complessità del nostro linguaggio, si possa e si debba apprezzare ogni forma espressiva *iuxta propria principia*, e non in relazione a noi umani.

L'opera di Fabrici è inoltre particolarmente acuta perché unisce il piano squisitamente tecnico a quello concettuale e descrittivo. Dopo aver richiamato tutta l'aneddotica relativa al problema del linguaggio animale con fonti come Porfirio e Plinio in prima battuta, rielabora, in senso diremmo noi continuista, il capitolo IV, 9 della *Historia animalium* di Aristotele:

Così come gli uomini tramite il linguaggio esprimono l'affezione dell'animo, allo stesso modo i bruti prima la elaborano nell'animo e pensano (cogitant), e dopo l'esprimono mox voce seu loquela.¹⁰

La nozione di *loquela*, come ha rilevato Gensini in vari contributi, viene allargata a scapito di quella di *vox*. Da questo slittamento concettuale ne consegue un'esplicita attribuzione di facoltà conoscitive agli animali nonumani con termini quali *anima* e *cogitare* chiamati correntemente in causa nel corso della dissertazione. Così la differenza fra linguaggio umano e quello animale (e a guardare bene la differenza *tout court* fra l'umano e l'animale) sta nel fatto che ciò che pertiene all'animale è interamente nel seno della natura e, all'interno della specie, sempre lo stesso o con minime differenze; quello umano è in parte natura, cioè nella sua parte animale, e in parte «ad placitum, et arte facta» ossia culturale. È a questo punto che Fabrici introduce l'intelletto: l'arbitrarietà della composizione degli *articuli* e dell'assegnazione di un correlato grafico è manifestazione esteriore di una facoltà, quella intellettuale appunto, che non appartiene agli altri animali.

Fabrici nota quindi il nesso tra i bisogni primari (per lui la nozione di *affectus* riguarda il perseguire il piacevole e fuggire lo spiacevole) e lo sviluppo della complessità della comunicazione. Gli animali hanno la capacità di manifestare agli altri le emozioni dell'animo in cinque modi: con la vista, col gesto, col suono, con la voce e il linguaggio articolato. Dunque, anche ai livelli più alti della vita associata (per esempio la discussione politica o anche il seminario che qui stiamo tenendo) intervengono quegli aspetti che rendono l'individuo umano un animale tra gli animali. Bisogna inoltre ricordare, altra annotazione continuista, che la voce è necessaria affinché la *loquela* possa essere udita. Nell'umano poi:

⁸ Cfr. M. TARDELLA, cit., p. 39.

⁹ Cfr. S. GENSINI, *Il De Brutorum loquela (1603) di Girolamo Fabrici di Acquapendente*, «Bruniana & Campanelliana», XVII, 2011, 1, pp. 163-174.

¹⁰ G. FABRICI D'ACQUAPENDENTE, *De Brutorum loquela*, 1675, p. 3, numerazione separata dell'opuscolo (indicazione fornitami da Stefano Gensini).

sulla dimensione naturale si innesta, in un secondo momento, la dimensione culturale legata alla possibilità di trascrivere in *grammata/litterae* le unità costitutive della voce articolata, una capacità preclusa alle altre specie animali ma da cui non dipende, ed è questo il punto chiave [...] la possibilità stessa di articolazione.¹¹

CARDANO E L'ANIMALITÀ: NATURALIZZAZIONE O ANTROPOCENTRISMO?

Girolamo Cardano condivide con Fabrici la professione medica ma con lui siamo in presenza di una figura sicuramente *sui generis* e il discorso sull'animalità ce lo restituisce, forse, nelle sue varie sfaccettature. Infatti, gli animali nonumani fanno continuamente la loro comparsa nell'enciclopedia cardaniana, anche nei trattati dal più marcato carattere metafisico come il *De immortalitate animorum* (1545). In generale, il rapporto di Cardano con gli animali doveva essere buono e la sua casa doveva assomigliare a un serraglio. Nel *De propria vita*, per fare solo un esempio, si paragona ora ad una seppia per sagacia ed abilità nel disputare, ora a un ermellino per orgoglio e nobiltà d'animo.¹² In una battuta, parleremo ora di un filosofo che viveva e pensava con gli animali.

Dovendo schematizzare, possiamo dividere l'intreccio cardaniano della questione dell'anima e della mente con i corpi animali in tre ambiti: metafisico, medico e morale. Quest'ultimo è teso ad evidenziare gli aspetti per cui la razionalità umana prende le distanze dal mondo animale e, quindi, in un certo senso, dal corpo in quanto tale. L'ambito medico ha invece come presupposto per la sua efficacia proprio l'affinità tra gli animali e l'uomo: sia dal punto di vista delle strutture anatomiche sia delle operazioni dell'anima che lo vivificano. Nell'ambito metafisico, semplificando, lo studio dei corpi animali è inserito nella più generale riflessione sull'universo come essere animato. Dalla cosmologia di stampo epicureo Cardano acquisisce una nozione forte di anti-teleologismo che gli permette di impostare una visione della natura libera dai vincoli dell'antropocentrismo: «ogni cosa è stata creata per se stessa la quaglia non per il falco, tanto meno gli animali per l'uomo»;¹³ anzi il filosofo riconduce il vizio antropocentrico, e l'accusa fa proprio al caso nostro, all'ambizioso tentativo di Aristotele prima, di Averroè poi, di fare di un intelletto separato il centro dell'universo, la sorgente ultima della sua intellegibilità.

Sostituendo a quest'intelletto separato la teoria dell'animazione universale Cardano ha buon gioco ad argomentare un'uguaglianza di condizione che riguarda tutti gli esseri viventi. Quando però descrive la scala dell'essere segue Plotino, considerando l'anima come intermedia tra le sostanze incorporee e gli esseri inanimati; la *mens* come intermedia tra le intelligenze e gli animali e le piante. Quel che ci interessa è che l'anima dell'uomo si relaziona all'*anima mundi* non diversamente che l'anima del verme alla pianta nella quale è nato e vive: può vivere solamente attraverso quella e insieme formano un tutt'uno. Anticipando il celebre argomento cartesiano, Cardano esclude che gli animali nonumani possano relazionarsi con la mente: essi infatti non possiedono il linguaggio. Di qui l'atteggiamento, che può giudicarsi ambiguo, di Cardano rispetto ai rapporti tra uomo e altri animali. In quanto ogni animale è un livello di vita a sé perfetto, gode

¹¹ M. FUSCO, M. TARDELLA, *Sul rapporto tra litterae/articuli. Una riflessione sulla dimensione naturale dell'articolazione linguistica in Aristotele e Fabrici d'Acquapendente*, «Blytiri», I, 2012, 1, p. 54.

¹² Cfr. G. GIGLIONI, *Medicina e metafisica della vita animale in Cardano*, «Bruniana & Campanelliana», VIII, 2002, 1, pp. 113-114.

¹³ G. CARDANO, *De subtilitate*, OO II, p. 549.

di autonomia ontologica e deve essere in qualche modo salvaguardato; ma, in quanto questi livelli di vita risultano da un processo metafisico che ha per fine l'uomo e la sua relazione divina con la *mens* dell'universo, gli altri animali diventano *instrumenta*: l'animalità scade a oggetto subordinato alle necessità conoscitive e pragmatiche dell'uomo (vivisezione, dietetica, etc.).¹⁴ L'eremita protagonista del dialogo *Theonoston* (1560) si astiene dal mangiare carni e rimanda a Plutarco e Porfirio per le ragioni della sua scelta – ragioni su cui non insisto dato che ce ne ha parlato precedentemente nella sua relazione Cecilia Muratori. Diverso il caso del pesce, la cui natura è troppo distante da quella umana per creare problemi di coscienza al saggio. In generale, a parte ragioni di natura filosofica o religiosa, Cardano racconta semplicemente di preferire il pesce alla carne. Quando poi, da un punto di vista più propriamente medico, si tratta di seguire delle norme dietetiche, l'atteggiamento di Cardano si fa ancor meno intransigente.

Sarebbe importante anche contestualizzare le riflessioni di Cardano all'interno del dibattito rinascimentale sull'immortalità dell'anima nel quale Cardano, pur affrontando le tipiche questioni d'esegesi aristoteliche, porta dentro le tematiche che gli stanno più a cuore. L'immortalità dell'anima è da Cardano, per esempio, postulata come condizione di possibilità per una vita completa e piena (il *teleion* aristotelico): *si animus humanus mortalitatis est, nulla est felicitas*, si potrebbe chiosare. Un'altra delle prove dell'immortalità dell'anima¹⁵ è invece basata sulla durata dell'esistenza come espressione di dignità ontologica: più gli animali sono superiori nella scala dell'essere, più a lungo essi vivono; l'uomo è l'ente naturale gerarchicamente superiore; la vita umana è di durata indefinita. Ci accorgiamo subito che qualcosa sembra stridere. La materia prima, si chiede lo stesso Cardano, di per sé grezza e ente assai vile, sembrerebbe essere più permanente dell'esistenza umana. Inoltre oggi possiamo dire con certezza che animali come la medusa, la vongola oceanica, alcune tartarughe, la spugna antartica, la carpa koi vivono molto più dell'*homo sapiens*! Comunque, Cardano tenta principalmente di riavvicinare le posizioni aristoteliche e platoniche:

L'uomo è lo stesso ente unitario e individuo che pensa, sente, digerisce e cammina [...] che risulta dall'unione dell'anima con il corpo, non in virtù della sola anima, per quanto sia l'anima ad agire sul corpo [...] è infatti un principio unitario quello che percepisce ogni cosa.¹⁶

Sia nel *De subtilitate* che nel *De immortalitate animorum* ci interessa qui l'insistenza con cui Cardano afferma che il desiderare è parte costitutiva dell'umano, parte importantissima e condivisa con il resto del mondo animale e i viventi in quanto tali. Ma, a differenza degli altri animali, nell'umano, in quanto dotato sia di inclinazioni naturali sia di tendenze cognitive coscienti, entra prepotentemente in gioco un sentimento d'insoddisfazione verso la propria condizione: così nasce il desiderio di raggiungere sempre nuove mete. Quando però Cardano, passando ad un ambito più propriamente metafisico, tratta della relazione tra la *mens* e l'anima degli animali, riprende senza modificarle le differenze che tradizionalmente sono state poste tra l'intelletto dell'uomo e l'intelletto degli altri animali: interno/esterno, individuale/unico per specie.

¹⁴ G. GIGLIONI, cit., pp. 119-120.

¹⁵ G. CARDANO, *De immortalitate animorum*, OO II, pp. 467b-468b. Per il posizionamento di Cardano all'interno del dibattito sull'immortalità dell'anima Cfr. G. GIGLIONI, *Mens in Girolamo Cardano*, in *Per una storia del concetto di mente*, II, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2007, pp. 85-94.

¹⁶ G. CARDANO, *De uno*, OO I, p. 278b.

Tuttavia Girolamo Cardano non esclude il resto del mondo animale da una qualche partecipazione alla sfera conoscitiva della *mens* poiché numerosi fenomeni in natura sembrano attestare la presenza di forme di comportamento intelligente negli animali. Sempre mosso dall'avversione nei confronti della teleologia aristotelica, Cardano nega che le abilità degli animali derivino semplicemente da un qualche istinto automatico in seno alla struttura stessa della natura e il riferimento all'anima degli animali rappresenta per il medico di Pavia il momento insopprimibile del confronto con la dimensione della natura e in particolare della corporeità. Come scrive acutamente Giglioni, nelle peculiari riflessioni di Cardano:

per ogni tesi a favore dell'incomparabile peculiarità della *mens* corrisponde sempre un'antitesi a favore della nostra vicinanza alla vita degli animali. [...] Gli animali hanno una perspicacia (*solertia*) superiore a quella umana e percepiscono ciò che ad essi è salutare o nocivo grazie ad una 'memoria eterna innata nelle loro anime'.¹⁷

Pertanto, se per Cardano l'anima, in quanto principio vitale, non può esistere disgiunta dal corpo (così come non si potrebbe camminare se non si avessero le gambe), allora siamo qui in presenza di una tesi che fa della conoscenza, al suo grado elementare, un qualcosa di intimamente connesso ai corpi.

Molti degli autori contemporanei che dibattono sul MBP¹⁸ al contrario, riprendendo acriticamente delle posizioni deducibili da Descartes, sostengono la concezione di una conoscenza disincarnata, concezione che trascura *in primis* il dato fondamentale che l'umano è parte della natura e che la condivide con il resto dei viventi; che molti degli aspetti fondamentali che attribuiamo alla conoscenza dipendono dal tipo di corpo, dalla 'complessione' direbbe Bruno, che veniamo ad avere nonché inevitabilmente dalla relazione con gli altri corpi; trascura, infine, il ruolo nella conoscenza e nello sviluppo della personalità delle emozioni e dell'empatia.¹⁹ Porre la questione alla luce dell'animalità vuol dire invece fare del mentale qualcosa che ci pone allo stesso tempo in posizione di continuità e responsabilità verso gli altri viventi.

Ma torniamo ancora a Cardano. Possedendo la *mens*, o, meglio, potendo il suo corpo relazionarsi con essa, l'uomo cessa di essere animale e diviene quindi giustificato ad usarlo per la sua utilità; l'intelletto, infine, viene ad avere una natura separata dal corpo e non è influenzato dalle passioni dell'anima. Per assicurare una superiorità metafisica all'umano dopo aver negato nella sfera naturale il dominio antropocentrico Cardano, almeno così ci appare, trasforma l'uomo in una sorta di macchina, seppur divina. È poi la sfera etica, quasi paradossalmente, a riavvicinare i due mondi. Grazie all'azione congiunta della *mens* e della mano l'uomo può servirsi della ragione e delle altre facoltà razionali per proteggersi dalle insidie esterne e migliorare il suo rapporto con la natura. La virtù dell'uomo ha quindi per fine principale la tutela del nostro e altrui essere.

La *pietas* è per Cardano la virtù più divina e questa è suddivisa a sua volta in quattro forme principali: *humanitas*, *benignitas*, *prudentia* e *fortitudo*. Andando direttamente al nostro punto

¹⁷ G. GIGLIONI, *Mens in Girolamo Cardano*, in *Per una storia del concetto di mente*, II, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2007, pp. 117-118 (il corsivo è nel testo).

¹⁸ Per un utile approfondimento sulla storia e il dibattito contemporaneo intorno al MBP rimando, tra le pubblicazioni italiane, a S. MORAVIA, *L'enigma della mente. Il mind-body problem nel pensiero contemporaneo*, Roma-Bari, Laterza, 1998. In inglese vedi l'accurata panoramica storica contenuta in T. CRANE, S. PATTERSON, *History of the mind-body problem*, London, Taylor & Francis e-Library, 2002.

¹⁹ Cfr. C. CELLUCCI, *Mente incarnata e conoscenza*, in *Per una storia del concetto di mente*, I, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2005, pp. 383-409.

d'interesse, la *begninitas* è la forma specificatamente rivolta alla cura e al rispetto degli animali nonumani, di cui promuovere il benessere è considerato parte integrante del vivere secondo natura. La felicità per l'uomo è raggiungere una condizione di armonia con se stesso e il mondo esterno che Cardano chiama *tranquillitas*. Uno dei maggiori indizi dell'approssimarsi alla *tranquillitas*, ci dice Cardano in vari luoghi, è il vivere in sintonia con gli altri animali: «Gli animali mansueti amano e riconoscono l'uomo tranquillo».²⁰ Grazie alla complessità del suo pensiero, ci viene da dire, Cardano è continuamente in tensione tra il polo della naturalizzazione e quello dell'antropocentrismo: l'uomo si realizza nella sfera della conoscenza e della prassi ma, in questo suo trascendere l'immediatezza naturale, non può tradire il suo essere parte integrante della natura.

BRUNO E GLI ANIMALI: STESSA ANIMA, DIVERSA 'MANO'

Quella de l'uomo è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine²¹ e piante, e di qualsivoglia cosa che si trove animata o abbia anima: [...] Giongo a questo che, se fusse possibile, o in fatto si trovasse che d'un serpente il capo si formasse e stornasse in figura d'una testa umana, ed il busto crescesse in tanta quantità quanta può contenersi nel periodo di cotal specie, se gli allargasse la lingua, ampiassero le spalli, se gli ramificassero le braccia e mani, ed al luogo dove è terminata coda, andassero ad ingeminarsi le gambe; intenderebbe, apparirebbe, spirarebbe, parlerebbe, oprarebbe e caminerebbe non altrimenti che l'uomo; perché non sarebbe altro che uomo. Come, per il contrario, l'uomo non sarebbe altro che serpente [...] Quindi possete capire esser possibile che molti animali possono aver più ingegno e molto maggior lume d'intelletto che l'uomo [...]; ma per penuria d'instrumenti gli viene ad essere inferiore, come quello per ricchezza e dono de medesimi gli è tanto superiore.²²

Avevamo già anticipato che in Giordano Bruno avremmo visto all'opera la tensione spirituale verso il largo, l'apertura, la comunione. Sentendo questa tensione ci è parso fecondo leggere questi passi della *Cabala* in cui il Nolano afferma, tra le altre cose mirabili, che l'anima dell'uomo «è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante» e che solo per il dono dello strumento «mano, organo degli organi» gli è superiore: s'intende non sul piano gerarchico di una *scala naturae* ma nel campo dell'azione, della possibilità stessa di modificare la natura. Sembra, ed è in parte, un'anticipazione del dibattito contemporaneo che ha investito il nostro organo tattile; ma non bisogna nemmeno scordarsi che tale dibattito era presente già nell'antichità. Un dibattito plurisecolare in cui se Hegel prenderà con decisione le parti dell'Aristotele del *De partibus animalium* sostenendo la natura aver dato le mani all'essere in grado di servirsene,²³ Bruno, radicalizzando un'intuizione di Anassagora, argomenta, più

²⁰ G. CARDANO, *Theonoston*, OO II, p. 365. Cfr. G. GIGLIONI, *Medicina e metafisica della vita animale in Cardano*, «Bruniana & Campanelliana», VIII, 2002, 1, pp. 146-155.

²¹ È forse di un qualche interesse che Georges Leclerc de Buffon nel *Discours sur la nature dei animaux* (*Histoire IV*, 1753), tentativo di rottura del paradigma fissista aristotelico-linneiano, trovi proprio nell'anima dell'ostrica, animale abietto perché così poco sofisticato sul piano comportamentale, il modello per decantare le virtù etologiche anche di specie animali molto vicine a quella umana.

²² *Cabala*, in *Opere italiane di Giordano Bruno*, testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, introduzione e coordinamento generale di N. Ordine, Torino, Utet, 2002, 2 voll.: II, pp. 452-457.

²³ ARISTOTELE, *Parti degli animali*, a cura di M. Vegetti, in *Opere*, vol. 5, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 127 (IV, 10, 687 a8-b5): «Anassagora afferma che l'uomo è il più intelligente degli animali grazie all'avere mani; è invece ragionevole dire che ha ottenuto le mani perché è il più intelligente. Le mani sono infatti strumenti e organi e il

profeticamente, che l'attività della mano, capace di separare e unire, può essere un buon candidato nella ricerca del *primum* dello stadio conoscitivo, dell'espansione della nostra intelligenza.²⁴

La mano per Aristotele ha una morfologia che si adatta alle funzioni che l'intelligenza umana le assegna e la stessa organizzazione di un tale organo non può dunque essere compresa se non si fanno intervenire le cause finali per spiegarla. Il modello esplicativo di natura biologica è finalistico perché è finalistica la struttura stessa della mano: essa obbedisce ad una teleologia che deriva dall'azione dell'anima sulla mano. Posizione analoga, per esempio, troveremo poi anche in Galeno.

Per Bruno la possibilità di esistenza dell'individuo umano è uguale a quella di ogni altro essere vivente. Lo statuto ontologico primario dell'umano non risiede in nessuna essenza distintiva – l'anima, il linguaggio, il pensiero, la socialità – rispetto agli altri viventi né è iscritto a priori in una qualche totalità teleologica, in una mente divina o intelletto separato. Superiorità o inferiorità fra i viventi non sono quindi termini riferibili alle varie specie in quanto tali ma alla capacità di ciascuna complessione corporea di trasformarsi in strumento per l'esercizio delle proprie qualità naturali. Secondo la prospettiva del Nolano, mi sembra, quanto più un organismo è libero di fare uso della propria corporeità tanto più potrà raggiungere migliori risultati nelle azioni che gli competono. La differenza rispetto agli altri animali sta allora nella capacità umana di poter fare della propria corporeità, spinta all'agire dallo stesso *amor sui/philautia* di tutti gli altri viventi, cultura. Di poterla, per così dire, 'tesaurizzare'.

Con l'elogio della mano,²⁵ Bruno attribuisce una forte carica non solo simbolica, ma anche ontologica, alla realtà corporea. L'agire è, secondo Bruno, una dimensione decisiva dell'umanità che, come unica specie, ha la mano operante, 'strumento degli strumenti'. Storicamente, il condizionamento reciproco di mano e intelletto differenzia la specie umana dagli altri animali, consentendo all'uomo di andare oltre il suo essere naturale. Per il Nolano sono proprio le caratteristiche corporee dell'uomo – e non una sua presunta elezione originaria né un *donum Dei* – a fare da base alla sua libertà, che potenzialmente sembra non avere limiti. A ciò si collega l'obbligo morale (e la conseguente elaborazione di un'etica attenta ai 'meriti') di sobbarcarsi la fatica di mettere in atto tali infinite possibilità.

Uno dei motivi chiave - e forse quello cruciale²⁶ - dello *Spaccio de la bestia trionfante* è il tema della metamorfosi che, rispetto all'Anima quale sostanza una e infinita, riguarda tutti gli enti composti, ma anche gli dèi che si manifestano nella natura: un comune destino di perenne

disegno invariabile della natura nel distribuire gli organi consiste nel dare all'animale quanto sia in grado di usare [...]. Infatti è un piano migliore quello di prendere una persona che sappia già suonare il flauto e poi darle un flauto, piuttosto che prendere uno che possieda un flauto e insegnargli poi a suonare. Considerando quindi che tale è il corso migliore delle cose, e che di ciò che è possibile la natura porta sempre in atto il meglio, dobbiamo concludere che l'uomo non deve la sua intelligenza superiore alle mani, ma le mani alla sua intelligenza superiore. A colui dunque che è in grado di impadronirsi del maggior numero di tecniche la natura ha dato, con la mano, lo strumento in grado di utilizzare il più gran numero di altri strumenti. [...] La mano sembra in effetti essere non un solo strumento, ma molti strumenti al tempo stesso, è infatti, per così dire, strumento prima degli strumenti».

²⁴ Per una fortunata ripresa in anni recenti di tale ruolo della mano collegato allo sviluppo del cervello e del linguaggio cfr. M. C. CORBALLIS, *Dalla mano alla bocca*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2008.

²⁵ Per una disamina delle varie implicazioni cfr. O. JORN, *Corporeità in Bruno. Senso e figura*, «Bruniana & Campanelliana», VIII, 2002, 1, pp. 165-173.

²⁶ Cfr. E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003, pp. 181-206.

trasformazione animale come legge della conservazione delle specie. Nella prospettiva dello *Spaccio*, liberarsi di tali mostri bestiali comporterà per il soggetto umano anche riconoscere la propria insopprimibile origine animale. Il cielo dello *Spaccio* è un cielo antropomorfo, «più che di speranza, un cielo di violenza»²⁷ in cui viene espressa la tracotanza dell'uomo, la sua incapacità di ascoltare i 'vivi effetti di natura', che si ripercuote anche nella rappresentazione degli animali come incarnazione di vizi morali che sono invece tipicamente umani. Quindi Bruno associa la sua denuncia al geocentrismo a quella verso l'antropocentrismo per ribadire ancora più radicalmente che qualsiasi insieme di valori, seppur legittimo, rimane un centro relativo nell'infinito, che non può essere assolutizzato. Scrive infatti il Nolano:

Oltre che nessuna cosa è assolutamente mala, perché la vipera non è mortale e tossicosa a la vipera, né il drago, il leone, l'orso a l'orso, al leone, al drago: ma ogni cosa è mala a rispetto di qualch'altro.²⁸

Bruno combatte quindi sia la concezione di un primato metafisico dell'uomo, sia il mito di un'età dell'oro nella quale l'uomo viveva eguale agli altri animali, felice e in armonia con la natura. L'essenza umana – come natura ma anche come civiltà – sta proprio nel modo *speciale* in cui anima e corpo si trovano in relazione, cioè nella modalità di una faticosa conquista grazie al lavoro delle mani e alla capacità dell'ingegno. Tenendo presente comunque che l'orizzonte della natura rimane imprescindibile per la buona salute dell'anima/corpo umana. Così l'indarsi dell'uomo, il suo divenire «dio de la terra» non è un oblio della natura e delle relazioni possibili con gli altri animali ma una memoria come amore, come fedeltà del proprio essere radicato nel mondo (mi scuso se l'espressione suona troppo heideggeriana).

Nella 'mano', la scrittura e la filosofia morale di Bruno, sembra trovare una felice sintesi della specificità umana, sia con valenza simbolica allo stesso tempo di vincolo e apertura:

due sono le mani per le quali è potente a legare ogni legge, l'una è della giustizia, l'altra è della possibilità; e di queste l'una è moderata da l'altra, atteso che, quantunque molte cose sono possibili che non son giuste, niente però è giusto che non sia possibile.²⁹

Sia come parte essenziale del linguaggio espressivo non verbale (il mancato giro di danza fra Giove e Venere nello *Spaccio*³⁰ potrebbe stare a significare allora anche il rinnovato rapporto, in un contesto 'ripurgato', fra anima e corpo) stante la considerazione bruniana per la quale tutti i linguaggi vocali sono strumenti di uso limitato, circoscritti a chi ne condivide il codice d'accesso; ma soprattutto la mano diviene portabandiera dell'agire e dell'azione umana. Bruno infatti caratterizza l'umano rispetto agli altri animali proprio nella relazione mediata che questi, grazie all'organo degli organi, può stabilire tra il corpo e l'intelletto. Mentre per gli animali nonumani

²⁷ Ivi, p. 183.

²⁸ *Spaccio de la bestia trionfante*, a cura di E. Canone, 2ª ed., Milano, Mondadori, 2001, p. 153 [d'ora innanzi: BSP].

²⁹ BSP 117. Precedentemente (BSP 116 sg.) Sofia afferma che si sta parlando «circa quel tanto ch'appartiene alla comunione de gli uomini, alla civile conversazione; a fine che gli potenti sieno sostenuti da gl'impotenti, gli deboli non sieno oppressi da gli più forti, sieno deposti gli tiranni, ordinati e confirmati gli giusti governatori e regi, sieno faurite le republiche, la violenza non inculche la ragione, l'ignoranza non dispreggie la dottrina; [...] nessuno sia preposto in potestà, che medesimo non sia superiore de meriti, per virtude ed ingegno in cui prevaglia, o per sé solo, il che è raro e quasi impossibile, o con comunicazione e consiglio d'altri ancora, il che è debito, ordinario e necessario».

³⁰ Cfr. BSP 46-53.

tematizzare da questa prospettiva il MBP sarebbe del tutto fuorviante – infatti la relazione tra l’anima e il corpo in essi è semplice, immediata ai sensi – per gli umani l’annoso problema viene da Bruno affrontato nella definizione del rapporto che la mano, come parte del corpo capace di modificare il mondo, ha con l’intelletto:

E soggionse che gli dèi aveano donato a l’uomo l’intelletto e *le mani*, e l’aveano fatto simile a loro donandogli facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo in poter operar secondo la natura et ordinario, ma et oltre fuor le leggi di quella: acciò (formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l’ingegno, con quella libertade senza la quale non arrebe detta similitudine) venesse ad serbarsi dio de la terra. Quella certo quando verrà ad essere ociosa, sarà frustratoria e vana, come indarno è l’occhio che non vede, e *mano* che non apprende. E per questo ha determinato la providenza che vegna occupato ne l’azione per *le mani*, e contemplazione per l’intelletto; de maniera che non contemple senza azione, e non opre senza contemplazione.³¹

Ma la mano, considerata in sé, non è in grado di garantire la civiltà. La vera moralità per Bruno significa quindi dedicarsi completamente – anima e corpo ci verrebbe da dire – nelle attività che di volta in volta, pur nella relatività del nostro punto di vista, nella coscienza di doversi misurare con un continuo processo di miglioramento, riteniamo giuste ed efficaci.

L’unità del genere umano è nella sua condizione, come abbiamo brevemente notato, di costruttore di oggetti artificiali; la differenza tra gli individui dello stesso genere consiste in una differenza naturale per cui gli uni esercitano le attitudini che l’anima costituisce, limitandosi ai livelli più elementari dell’esistenza, e gli altri, pochissimi, riescono ad ascendere ai livelli più elevati della conoscenza. L’identità di origine metafisica dell’uomo e di ogni vivente costruisce quindi un parallelismo con la differenza tra uomo e animali e tra uomo e uomo. Pertanto, l’ambiguità dell’umano è quindi uno statuto naturale che non può mai essere risolto: qualsiasi soluzione essa abbia questa sarà sempre nell’ambito della natura. Il corpo può essere negato ma non per l’immortalità, bensì per un’esperienza eccezionale come l’ascesi conoscitiva che non di meno è un’impresa naturale. E in ciò, cioè nell’affrontare un contrasto che è nella natura del proprio essere, ci sembra consistere l’eroismo del furioso.

In conclusione, se con Fabri ci seguendo il dettame darwiniano abbiamo dapprima trovato una qualche solida argomentazione da cui partire per attaccare la cittadella della mente, con Cardano e con Bruno siamo andati progressivamente verso una maggiore apertura etica. Sia per Cardano sia per Bruno, con le dovute differenze, il soggetto morale, l’umano, con la sua volontà, non è pensabile separato dalla natura, astraendo da essa. Ciò nondimeno, mettendo in moto il desiderio di raggiungere sempre nuove mete, l’individuo gode anche della possibilità, più unica che rara, di invertire la rotta storica, di agire oltre e contro la natura stessa. Non è allora retorica dire che la lettura di questi autori rinascimentali, anche in forza della genuina inattualità di alcune argomentazioni, ci possa aiutare a ripensare il nostro rapporto con la natura e gli altri animali. La libertà sarebbe, in questa prospettiva, emancipazione della e non dalla natura, bandendo ogni vanità di controllo e dominio; per agire liberamente, e quindi moralmente, diverrebbe indispensabile considerare la nostra corporeità, come la sola a poterci far, per così dire, dispiegare la nostra anima al massimo delle sue potenzialità. Al vertice di una di queste possibilità c’è, a mio avviso, l’immagine dei nostri corpi come fragili e bisognosi di cura, delle nostre menti come capaci di trascendere qualsiasi identità chiusa e tra di loro un ponte, percorribile in entrambe le

³¹ BSP 205 (il corsivo è nostro).

direzioni, che l'animalità ritrovata può costruire fra gli umani, fra questi e tutti gli esseri viventi, nel grembo comune della natura.

Nella nostra analisi l'animalità, se intesa come oggetto sociale, rappresenta l'unico stadio dell'essere (il punto zero del vivente) che consente ciò che il linguaggio filosofico ha tradizionalmente definito 'immanenza': la vita in quanto vita. In questo senso l'animalità non è la *zōé*, bensì il punto di partenza di elaborate prospettive fisiche e metafisiche: la condizione di possibilità di ogni altra possibilità.

Il divenire animale, in quanto appunto 'divenire', non è per definizione un 'ritorno' – e anche qui Bruno ci aiuta con il suo netto rifiuto dei miti dell'età dell'oro – quanto, piuttosto, una scelta di indirizzo per il futuro: il 'divenire animale' è una prassi politica volta a eliminare, quantomeno in punta di principio, il concetto stesso di rapporto di dominanza. Come scrive Felice Cimatti:

Il divenire-animale è il movimento che va oltre la soggettivazione. [...] Il divenire-animale non va inteso come un processo di animalizzazione, come se fosse un 'tornare' animale. In realtà non c'è nessun animale a cui tornare, l'animalità del divenire-animale non è nel passato bensì nel futuro, è da costruire non da restaurare.³²

³² F. CIMATTI, *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 138.