



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 2015

Consiglio Nazionale delle Ricerche

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

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

\* \* \*

Seminario di studio 27 ottobre 2015

**ANIMA-CORPO ALLA LUCE DELL'ETICA: UMANI & ANIMALI**

DANIELE TAURINO

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

ABSTRACT

«I filosofi non hanno tardato ad accorgersi che l'espressione 'mind-body' è decisamente infelice, perché suggerisce del tutto erroneamente che qualcosa chiamato 'mind' è attaccato a qualcosa chiamato 'body', e che i filosofi sono impegnati a mostrare come precisamente vi è attaccato». Così scriveva, nel 1974, T. E. Wilkerson, forse immaginando che di lì a poco il dibattito sulla relazione mente-corpo sarebbe sfumato o avrebbe cambiato di nome. A guardare invece anche la più recente bibliografia in merito, la storia dei termini e delle idee sembra dare ragione a Schopenhauer che definì «nodo del mondo o cosmico» il dilemma dell'interazione anima-corpo; così come dare ragione alla ripresa del tema 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». Di sicuro, l'espressione dello studioso americano è un po' enfatica e provocatoria, ma indubbiamente v'è in essa un importante nucleo di verità. Nucleo la cui comprensione consiste innanzitutto nell'analizzare storicamente l'orizzonte metafisico delle premesse esplicite e implicite del *MBP*, e poi nel trattare il problema non in termini realistico-ontologici né solamente linguistici, bensì anche etici e di storia della cultura.

In questa apertura di prospettiva 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 (soprattutto Girolamo Cardano e Giordano Bruno, ma anche Girolamo Fabrici d'Acquapendente) per due ordini di ragioni. La prima 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; la seconda, più accademica, 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 *Discours de la méthode* di Descartes. Riteniamo che sia il caso, come alcuni recenti lavori hanno iniziato a fare, di colmare questa lacuna – pur tenendo conto che il nostro non è che un minimo contributo in proposito –, perché se da un lato può essere insidioso rintracciare riferimenti al dibattito contemporaneo nelle epoche passate, soprattutto in un campo in cui la fanno da padrone le nuove scoperte delle neuroscienze, dall'altro, a una disamina dei testi, si può con cognizione di causa affermare che molte delle questioni che ineriscono al *mind-body problem* relativo al mondo degli animali nonumani siano stati temi centrali della filosofia europea fra Rinascimento e Illuminismo. Leggeremo quindi anche la vigorosa presa di posizione di Descartes, a favore dell'assoluta specificità dell'apparato conoscitivo umano e della qualità unica del linguaggio verbale, più che come una svolta inevitabile della ragione occidentale da difendere coi denti o combattere alla cieca, sullo sfondo di una

cultura filosofica, quella rinascimentale, in cui non solo si rivendica l'esistenza di una almeno relativa *continuità* fra umani e altri animali, ma anche si promuove una complessiva naturalizzazione della problematica della cognizione e delle stesse facoltà espressive. Senza questo sfondo di testi e rimandi sarebbe arduo darsi spiegazione dell'articolarsi, negli studi di Girolamo Fabrici e in particolare nel suo *De brutorum loquela* del 1603, di posizioni a ragione definibili proto-evoluzionistiche e della difesa di un approccio multi-modale nello studio delle emozioni degli animali nonumani. Inoltre, 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 intreccio tra la rifondazione della filosofia della natura, le nuove competenze scientifiche e la teologia cristiana, e grazie alla diffusione a stampa delle opere degli Antichi, 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 Cinquecento 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.

Per esempio, è proprio affrontando tipiche questioni dell'esegesi aristotelica sull'immortalità o meno dell'anima umana che Cardano non esclude il resto del mondo animale da una qualche partecipazione alla sfera conoscitiva della *mens* poiché, già a suo avviso, numerosi fenomeni in natura sembrano attestare la presenza di forme di comportamento intelligente negli animali. In contrasto con la teleologia di Aristotele, Cardano nega che le abilità degli animali derivino semplicemente da 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 ha notato Guido Giglioli, 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"». E 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 *MBP* 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 abbiamo nonché inevitabilmente dalla relazione con gli altri corpi; trascura, infine, il ruolo nella conoscenza e nello sviluppo della personalità delle emozioni e dell'empatia. Porre la questione alla luce dell'animalità vuol dire invece fare del mentale qualcosa che ci pone allo stesso tempo in posizione di continuità con gli altri organismi e di responsabilità verso di essi. Da questa 'finestra' ci pare fecondo leggere le pagine della *Cabala del cavallo pegaseo* in cui Bruno afferma 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* che sostiene la natura aver dato le mani all'essere in grado di servirsene, Bruno, radicalizza un'intuizione di Anassagora sostenendo, profeticamente, come l'attività della mano che separa e unisce può essere un buon candidato nella ricerca del *primum* dello stadio conoscitivo, dell'espansione della nostra intelligenza.

In conclusione, 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 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; e per agire liberamente, 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 direzioni, che l'animalità ritrovata può costruire fra gli umani, fra questi e tutti gli esseri viventi, nel grembo comune della natura.

#### BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

GIORDANO BRUNO, *Opere italiane*, a cura di G. Aquilecchia, vol. II, Torino, Utet, 2002.

E. CANONE (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, 2 voll., Firenze, Olschki, 2005 e 2007.

T. CRANE, S. PATTERSON, *History of the mind-body problem*, London, Taylor & Francis e-Library, 2002.

S. GENSINI, A. RAINONE (a cura di), *La mente. Tradizioni filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei*, Roma, Carocci, 2008.

G. GIGLIONI, *Medicina e metafisica della vita animale in Cardano*, «Bruniana & Campanelliana», VIII, 2002, 1, pp. 113-158.

S. MORAVIA, *L'enigma della mente. Il mind-body problem nel pensiero contemporaneo*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

S. NANNINI, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

L. COCCOLI, A. LUDOVICO, S. MARRONE, F. STELLA (a cura di), *La mente, il corpo e i loro enigmi. Saggi di filosofia*, Roma, Stamen, 2007, pp. 11-118.

*I filosofi e gli animali: tra mitologia, naturalismo ed etica* (contributi di P. Castelli, N. Panichi, A. L. Puliafito, C. Muratori, S. Gensini, L. Bianchi, M. Spallanzani), «Bruniana & Campanelliana», XVII, 2011, 1, pp. 99-195.