

LIBERO ARBITRIO E RESPONSABILITÀ:

ANIME UMANE E NON UMANE

NEI *TREATISES* DI CUDWORTH¹

Natalia Strok²

Abstract

Ralph Cudworth (1617-1688) is not a canonical author but was engaged in his own time discussions. In this paper I intend to offer a sketch of Cudworth's conception of human mind and its relationship to free-will and responsibility in comparison to non-human animal case, because that would allow a different approach between human and non-human beings. In order to do that, I will look not only in his main book, *The True Intellectual System of the Universe* (1678), but mostly in his posthumously published work, *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* (1731) and *Treatise of Freewill* (1838).

37

Keywords: Cudworth, Freewill, Animals, Responsibility, Early Modern Philosophy.

Ralph Cudworth (1617-1688) è un filosofo della prima età moderna che non è incluso nel canone della storia della filosofia ed è stato definito un autore anacronistico (Cassirer 2002: 223). Sebbene la sua opera principale, *The True Intellectual System of the Universe* (1678), presenti molteplici riferimenti a fonti antiche, è chiaro che la sua preoccupazione principale ha a che fare con il suo tempo, perché discute con i suoi contemporanei, sebbene lo faccia in un modo peculiare. Per questo motivo, nella prefazione del *True Intellectual System* afferma:

First therefore, I acknowledge, that when I engaged the press, I intended only a discourse concerning liberty and necessity, or to speak out more plainly, against the fatal necessity of all ac-

¹ Traduzione e appendice bibliografica di Emanuele Fadda.

² UBA-CONICET-UNLP

tions and events; which, upon whatsoever grounds or principles maintained, will (as we conceive) serve the design of Atheism, and undermine Christianity, and all religion, as taking away all guilt and blame, punishments and rewards, and plainly rendering a day of judgment ridiculous; and it is evident, that some have pursued it of late in order to that end (Cudworth 1678: 3a).

A partire da questo testo, è possibile affermare che la sua preoccupazione principale è di tipo morale, per quanto vi sia anche quella teologica. È stato affermato che il suo progetto fosse incompleto, in quanto il *True Intellectual System* ne era solo la prima parte. Tuttavia, sebbene si possano trovare discussioni su questi argomenti in tutta questa enorme opera, esistono anche alcuni manoscritti, due dei quali sono stati editi postumi, che possono essere considerati la continuazione del progetto originale. Inoltre, possiamo oggi contare su alcuni importanti lavori sui manoscritti ancora inediti sul tema del libero arbitrio e su alcune trascrizioni online realizzate dal gruppo di ricerca di Cambridge.³

38

In questo articolo intendo offrire un abbozzo della concezione di Cudworth della mente umana e del suo rapporto con il libero arbitrio e con la responsabilità relativamente al caso degli animali non umani. Per questo motivo, lavorerò principalmente sulle sue opere postume: il *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* (1731) e il *Treatise of Freewill* (1838). Voglio affermare che Cudworth si differenzia da diverse concezioni che intendono gli animali come semplici macchine, e questo gli permette di avere un approccio diverso al rapporto con essi, pur non considerandoli uguali agli esseri umani.

1. L'ANIMA NEL *TREATISE CONCERNING ETERNAL AND IMMUTABLE MORALITY*

Nel *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* Cudworth mette capo a una teoria epistemologica per dimostrare che le nozioni morali sono innate nella mente umana. Ma prima di

³ Nel corso di questo studio mi baserò sugli scritti di Matthew Leisinger su questo argomento. Per quanto riguarda alcune parti dei manoscritti non pubblicati, è possibile consultare *The Cambridge Platonists Sourcebook* in: <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/> [Gli scritti di Cudworth non sono tradotti in italiano. Le traduzioni delle citazioni sono de

esaminare quest'opera, dobbiamo ricordare che nel *True Intellectual System* egli spiega che mente e corpo sono uniti in modo vitale e magico: "As indeed that Mutual Sympathy which we have constant Experience of, betwixt our Soul and our Body, (being not Material and Mechanical, but Vital thing) may be called also Magical" (Cudworth 1678: 162). Nella proposta di Cudworth, questa unione assomiglia a quella tra natura plastica, sostanza immateriale e materia. Le due sostanze condividono questa simpatia e sono unite per decreto di Dio.⁴ La natura plastica è l'entità immateriale e attiva che conferisce movimento e ordine, seguendo la provvidenza di Dio e come sua serva, alla sostanza materiale passiva.⁵ Seguendo Passmore, è importante sottolineare che il dualismo di Cudworth è meglio comprensibile in termini di sostanze attive e passive che attraverso la terminologia cartesiana di *res cogitans* e *res extensa* (Passmore 1951: 19-28).

Nel *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* Cudworth sostiene che la vera conoscenza è il prodotto della sola mente. Afferma: "Sense is like a line which is the flux of a point running out from itself, but intellect like a circle that keeps within itself." (Cudworth 1996: 60)⁶. La percezione sensoriale si rivolge all'esterno e riguarda oggetti particolari, mentre la conoscenza si mantiene all'interno di sé stessa ed è universale. La percezione sensoriale si avvale del corpo, che è sostanza materiale passiva, mentre l'intellezione opera senza farne uso.

Cudworth spiega la conoscenza come una sorta di reminiscenza, ma afferma:

And this is the only true and allowable sense of that old assertion, that knowledge is reminiscence, not that it is the remembrance of something which the soul had some time before actually known in a pre-existent state, but because it is the mind's

39

⁴ È interessante come l'unione sia caratterizzata come magica, ma nel senso che non possiamo comprenderla appieno perché è la creazione di un Dio intellettuale e non un movimento meccanico. Sul concetto di magia si veda Waddell (2021).

⁵ Sul rapporto tra queste due sostanze nella filosofia di Cudworth si veda Strok (2022), sulla natura plastica si veda, ad esempio, Hutton (2020).

⁶ L'immagine della linea e del cerchio è utilizzata nei manoscritti sul libero arbitrio anche per spiegare la funzione delle diverse regioni dell'anima (Leisinger 2019a: 10). L'uso di tale immagine come metafora nelle argomentazioni filosofiche può essere fatto risalire a Plotino e ad altri filosofi antichi e medievali, come Dionigi Areopagita o Giovanni Scoto Eriugena.

comprehending of things by some inward anticipations of its own, something native and domestic to it, or something actively exerted from within itself (Cudworth 1996: 74).

Non si tratta di ricordare uno stato precedente, ma di far uso della capacità propria dell'anima la quale, secondo Cudworth, significa l'essere una mente. È uno sforzo attivo che viene dall'interno, e l'aspetto importante è questa dimensione attiva. Non tutte le creature viventi hanno una mente in questo senso, ma l'hanno solo gli esseri umani e gli angeli, che sono portatori di una conoscenza reale, in quanto sono in una speciale connessione con Dio. Egli spiega:

Now all the knowledge and wisdom that is in creature, whether angels or men, is nothing else but a participation of that one eternal, immutable, and increated wisdom of God, or several signatures of that one archetypal seal, or like so many multiplied reflections of one and the same face, made in several glasses, whereof some are clearer, some obscurer, some standing nearer, some further off. (Cudworth 1996: 26).

40

Le creature che hanno la conoscenza partecipano in gradi diversi alla sapienza divina, il che permette loro di acquisire intelligenze più o meno chiare. Ciò significa che le anime umane hanno questo potere di comprendere le cose per mezzo di una potenza interiore, domestica per così dire, in quanto partecipano alla sapienza divina, che va distinta dalla capacità di percezione dei sensi, la quale coinvolge non solo l'anima, ma anche il corpo, che è passivo.

Questo riguarda agli esseri umani; ma ci si può interrogare sul caso degli animali non umani, per stabilire le differenze. Cudworth si pone questa domanda:

But if intellection and knowledge were a mere passive perception of the soul from without and nothing but sense, or the result of it, then what reason could be given why brute animals that have all the same senses that men have, and some of them more acute, should not have intellection also, and be as capable of logic, mathematics, and metaphysics, and have the same notions of morality, of a deity and religion that men have? (Cudworth 1996: 75)

Qui egli sta affermando che gli animali hanno la sensorialità, che è percezione passiva, ma non quel potere attivo che appartiene alla vera conoscenza, giacché non sono capaci di attività razionale. Gli animali non umani non hanno nozioni di morale o di religione, quindi non possono essere responsabili in senso morale, in conseguenza del fatto che mancano di nozioni in generale, giacché la percezione sensoriale non raggiunge mai i concetti universali. Egli spiega che: “For sense only takes notice of several colours and figures either in the outside or the inside of any animals, but doth not sum them up in one whole (*totum*)” (Cudworth 1996: 93). Gli animali riconoscono solo particolari entità o parti, come risultato della percezione sensoriale, che però non può riunire le diverse parti in un tutto, perché questa è invece l’attività propria della ragione.⁷

Ciò implica che l’anima umana ha possibilità maggiori rispetto a quella animale non umana. La ragione, che è possibilità di universalizzazione e potere attivo che l’anima esercita dall’interno di se stessa, si mostra negli uomini ma non negli animali o nelle creature inferiori. Ma questa non è l’unica differenza, perché nell’anima umana c’è un’altra potenza, distinta dalla ragione, che rende l’uomo agente morale – come ora vedremo.

41

IL *TREATISE OF FREEWILL*

Nel *Treatise of Freewill* Cudworth riflette sulle capacità dell’anima umana: la sensazione, la deliberazione o volontà e l’intelligenza o ragione. Ma afferma che nessuna di esse è il primo motore dell’anima, e ci deve essere qualcosa di più alto che dà inizio al movimento. Egli spiega:

Nevertheless it is certain that neither the speculative nor deliberative understanding doth always act in us necessarily of itself and uninterruptedly, but we are sensible that our minds are employed and set at work by something else, that we apply them both in contemplation and deliberation to this or that object, and continue or call them off at pleasure, as much as we

⁷ Una descrizione simile di queste facoltà si trova nel *De consolatione philosophiae*, libro 5, pr. 4, di Boezio. La percezione o la conoscenza dipendono dalla facoltà che percepisce, non dall’oggetto che viene percepito. Cudworth cita questo stesso testo dal *De consolatione* in *The True Intellectual System* (1678: 856).

open and shut our eyes, and by moving our eyes determine our sight to this or that object of sight. (Cudworth 1996: 172).

Se la deliberazione o l'intellezione fossero il principio dell'azione, questa non inizierebbe mai, perché non vi sarebbe un punto in cui arrestare la catena di pensieri o deliberazioni. Questi hanno bisogno di una direzione che possa funzionare come principio, proprio come gli occhi hanno bisogno di un oggetto per vedere. Inoltre, è evidente che non esercitiamo questi poteri – la comprensione speculativa o deliberativa – costantemente e in ogni momento. Cudworth definisce così il primo motore dell'anima:

Wherefore, we conclude that the τὸ πρῶτως κινεῖν, that which first moveth in us, and is the spring and principle of all deliberative action, can be no other than a constant, restless, uninterrupted desire, or love of good as such, and happiness. This is an ever bubbling fountain in the centre of the soul, an elater or spring of motion, both a *primum* and *perpetuum mobile* in us, the first wheel that sets all the other wheels in motion, and an everlasting and incessant mover. (Cudworth 1996: 173).

42

Il primo motore dell'anima umana è un perenne e perpetuo desiderio o amore del bene e della felicità. Questo è il fine che tutti cerchiamo, che sempre ci muove, un motivo classico nella storia della filosofia.⁸

Con Leisinger, che ha esaminato anche gli altri manoscritti sul libero arbitrio, si può dire che in Cudworth vi siano tre principi di motivazione: 1. l'appetito, 2. la ragione inferiore e 3. la ragione superiore, quest'ultima chiamata anche dettame dell'onestà, coscienza o istinto intellettuale (Leisinger 2019a: 5). Questi principi possono spesso entrare in conflitto, sicché non è chiaro come raggiungere l'obiettivo del bene e della felicità. In questo contesto, Cudworth introduce il tema dell'*hegemonicon*:

⁸ Aristotele afferma nell'*Etica Nicomachea* (1095a 15-20): “Riprendendo il discorso, poiché ogni conoscenza ed ogni scelta aspirano ad un bene, diciamo ora cos'è, secondo noi, ciò cui tende la politica, cioè qual è il più alto di tutti i beni raggiungibili mediante l'azione. Orbene, quanto al nome la maggioranza degli uomini è pressoché d'accordo: sia la massa sia le persone distinte lo chiamano “felicità”, e ritengono che “viver bene” e “riuscire” esprimano la stessa cosa che “essere felici”. Ma su cosa sia la felicità sono in disaccordo, e la massa non la definisce allo stesso modo dei sapienti.”

I say, therefore, that the τὸ ἡγεμονικόν in every man, and indeed that which is properly, we ourselves, (we rather having those other things of necessary nature than being them), is the soul as comprehending itself, all its concerns and interests, its abilities and capacities, and holding itself, as it were, in its own hand, as it were redoubled upon itself, having a power of intending or exerting itself more or less, in consideration and deliberation, in resisting the lower appetites that oppose it, both of utility, reason, and honesty; in self-recollection and attention, and vigilant circumspection, or standing upon our guard, in purposes and resolutions, in diligence in carrying on steady designs and active endeavours, in order to self-improvement and the self-promoting of its own good, the fixing and conserving itself in the same. (Cudworth 1996: 178).

Si tratta del principio di azione, guidato dal desiderio di bene e felicità, che si avvale dei tre principi di motivazione e li mette insieme per mettere capo all'azione. Un tale *hegemonicon* non è necessario, ma è il luogo della contingenza, quello a noi più proprio, e per questo è il luogo in cui si trova l'errore, poiché non sappiamo come raggiungere la felicità. Per questo motivo, questo punto di unificazione dei diversi motivi può sviluppare diverse considerazioni, che possono condurre a diverse possibilità di azione:

43

Besides which, it is certain, that in our practical judgments we often extend ourselves or (our) assents further than our understanding as necessary nature goes; that is, further than our clear and distinct perceptions. For when upon a slighter consideration we are sometimes become doubtful which of two or more things should be preferred, not clearly discerning at that time any greater eligibility in one than another of them, though in reality there were much difference, we are not here-upon necessitated to arrest and stop and suspend action, but may and often do proceed to making a judgment in the case one way or other, stochastically or conjecturally (which itself is not without some contingency neither) and so go forward to action. (Cudworth 1996: 189).

È interessante notare che ciò va oltre le concezioni chiare e la certezza, che sono cose necessarie, e diventa il luogo della *doxa* e della contingenza. Ma ciò significa che l'*hegemonicon* è l'origine della virtù ma anche del peccato. Affermando questo, Cudworth

dimostra che il peccato non può essere imputato a Dio, ma al mal-funzionamento o all'uso sbagliato di un tale potere nell'anima umana, di cui esso è la capacità propria. Non attiene alla natura, che è il regno della necessità, né a Dio, che è bene e amore. Egli afferma: "The justice of which day of judgment to punish men for the past actions of their wicked lives can no otherwise be defended than by asserting such an *hegemonicon* in the soul, as whereby it has a power over itself or a freedom from necessity" (Cudworth 1996: 185). Questa è la libertà umana. Non è uno strumento perfetto, che porta solo al bene, pur avendone il costante desiderio, ma uno strumento imperfetto, che ha diverse possibilità di azione. E questo è proprio di qualcosa di razionale e imperfetto.⁹

Non è questo il caso per le creature non umane,¹⁰ per cui le cause necessarie funzionano e la natura plastica porta ordine. Cudworth afferma, contro chi sostiene la contingenza in natura:

I conceive, very improperly, for though there be in nature a possibility of either of these, and there is an uncertainty to us which of them will be, yet whichever of them at any time comes to pass, cometh not to pass by any contingent liberty of its own, but is determined necessarily by natural causes antecedent; or without. (Cudworth 1996: 190).

Quindi, la natura così concepita sembra essere il regno della necessità, anche se non ne conosciamo le cause. È un nostro limite non conoscere le cause nascoste della natura, che sono prodotte dalla bontà e dall'ordine divino. Ciò stabilito, voglio ora soffermarmi sul caso degli animali non umani, che viene presentato in questo stesso capitolo XV del *Treatise of Frewill*.

⁹ Leisinger (2019b) spiega che Cudworth distingue tra "libero arbitrio animale" e "libero arbitrio morale". E afferma: "È importante notare che questa distinzione non è una distinzione tra il libero arbitrio degli animali e il libero arbitrio degli esseri umani. Si tratta invece di una distinzione tra due tipi di libero arbitrio che gli esseri umani hanno. Mentre il libero arbitrio animale è il tipo di libero arbitrio che gli esseri umani possiedono rispetto alla loro natura animale, il libero arbitrio morale è il tipo di libero arbitrio che gli esseri umani possiedono rispetto alla loro natura morale" [trad. EF].

¹⁰ Secondo Hengstermann (2019: 57, nota 34): "La *natura* nelle pagine iniziali e in tutto il *Treatise of Frewill* denota chiaramente la natura razionale dell'uomo, non il mondo esterno a lui" [trad. EF]. Ciò significa che non è possibile fare riferimento alla natura in *opposizione* all'umanità, poiché *tutto* appartiene alla natura. Per questo motivo uso per lo più i termini "animale non umano" o "creatura non umana".

4. ANIMALI NON UMANI

Il tema del libero arbitrio degli animali non umani acquisisce importanza se lo confrontiamo con la concezione di Cartesio, chiamata *automatismo animale*, esposta nella quinta parte del *Discorso sul metodo*.¹¹ Non c'è bisogno di spiegare l'importanza del pensiero di Cartesio, il filosofo più importante del XVII secolo. In questo senso, la domanda di Cudworth sugli animali è una manifestazione del suo pensiero pienamente inserita nel suo contesto.

Cudworth si chiede, in opposizione al considerare gli animali solo come meccanismo, ma riconoscendo comunque che non sono soggetti di moralità, se vi sia qualcosa di contingente nell'azione degli animali non umani. Egli introduce dunque la nozione di libertà *epeleustica*, che si ha: "where there being an equal eligibility in several objects without the least difference, we can determine ourselves fortuitously to either of them" (Cudworth 1996: 192). Cudworth afferma che è possibile riconoscere questo tipo di libertà negli animali, quando si trovano in quelle condizioni di uguaglianza e possono agire in modo contingente. Ma non si tratta di un vero e proprio libero arbitrio, perché è un tipo di scelta arbitraria tra opzioni paritarie, non il prodotto di una riflessione interna sulle diverse opzioni. Resta la questione della capacità degli animali di riflettere sulle loro diverse motivazioni per prendere una decisione, sebbene egli abbia già detto che gli animali hanno senso, istinto e immaginazione, ma mancano di ragione o dei dettami d'onestà. Inoltre, gli animali non umani sono consapevoli di ciò che fanno, il che significa che sono coscienti, anche se non conoscono le ragioni e i fini delle azioni (Pécharman, 2014: 297). In questo senso, le loro azioni sono mosse dagli istinti.

Inoltre, Cudworth affronta anche il tema delle abitudini – giacché alcuni animali hanno la possibilità di aggiungere questa dimensione al loro comportamento – e afferma che non si tratta solo di istinti. Le abitudini possono giungere a modificare alcune azioni degli animali.¹² Ma Leisinger (2019b) si chiede se

45

¹¹ Per una buona ricostruzione degli argomenti di Cartesio si veda Thomas (2020).

¹² In opposizione, Pécharman spiega che le abitudini funzionano negli uomini come gli istinti naturali negli animali, solo "fatally" (2014: 293).

questo non significhi postulare una ragione inferiore negli animali. Cudworth afferma:

And there may seem to be some further probability of this from hence, because we find by experience that brutes are many of them docible, and can acquire habits to do many things even to admiration. Now fancies and *hormae*¹³, as such are not capable of habits, no more than of freewill, and therefore that which these habits are in, and which thus determines their motions (and their *hormae* too) must be a kind of hegemonic in the acting probably not without some contingency. (Cudworth 1996: 193).

Non tutti gli animali hanno questa possibilità di diventare docili o di acquisire abitudini. Questo tipo di animali sono quelli adomesticabili, e Cudworth tende a pensare che questa possibilità possa comportare un certo grado di contingenza in questi animali, giacché non agiscono sempre nello stesso identico modo, ma possono cambiare. La presenza degli esseri umani sembra essere cruciale quando ciò accade, ma ciò implica comunque, per gli animali non umani, la possibilità di apprendere e di esibire un certo *egemonismo*. Tornerò su questo punto più avanti.

46

Per dimostrare la possibilità della contingenza in quegli animali, l'autore aggiunge: "However it is not easy to believe that every wagging of a dog's tail, every motion of a wanton kitling sportfully playing and toying, or of a flea skipping, hath such a necessary cause, as that it could none of them possibly have been otherwise" (Cudworth 1996: 193). Non può trattarsi solo di necessità, o almeno questo sembra difficile da credere per il nostro filosofo.

Leggendo quest'ultima frase del capitolo XV del *Treatise on Freewill*, è possibile pensare a un'altra prospettiva riguardo alla questione del libero arbitrio per gli animali non umani. Se mettiamo in rilievo la possibilità di essere altrimenti nel mondo naturale non umano, questa nozione potrebbe essere estesa al di là del caso degli animali domestici. Ad esempio, quando un leone sceglie di inseguire questo particolare cervo, invece di quell'altro, è plausibile attribuire un qualche calcolo al pensiero del leone. Forse questo cervo gli sembra più debole, o è più vicino, o ha qualcosa che lo rende più facile da inseguire rispetto all'altro, o forse c'è qualcosa nel suo odore o anche nei suoi colori che deter-

¹³ Impulsi.

mina la scelta. Tutto ciò può essere declinato in diverse opzioni e potrebbe non avere nulla a che fare con le abitudini.

In risposta a questo esempio, possiamo dire che questo calcolo, se c'è, deriva in primo luogo dall'appetito nel leone,¹⁴ e non merita punizione o ricompensa (anche se possiamo pensare che la ricompensa sarebbe l'ottenimento di cibo e la punizione sarebbe morire di fame fino alla morte). Nel caso degli animali citati da Cudworth, il cane, il gatto e la pulce, non posso non pensare che nel primo momento in cui è comparsa l'abitudine e si è modificata l'azione regolare, la motivazione fosse anche l'appetito, come possibilità di sopravvivenza, ma che, per quanto *contingentemente* favorevole, il risultato è un cambiamento a lungo termine del comportamento.

Inoltre, non possiamo sapere con certezza nulla di tutto ciò perché non siamo leoni, né gattini o cani. Cudworth non offre alcuna conclusione sugli animali. Dice solo: "But whatever be the case of brute animals as to this particular, whose insides we cannot enter into; yet we being in the inside of ourselves do know certainly by inward sense that there is in us some one hegemonical..." (Cudworth 1996: 193). Questo costituisce un limite per la nostra conoscenza umana, poiché non siamo animali bruti, e non possiamo pensare come loro (se pensano). E abbiamo un'altra differenza, che è quella di poter parlare o comunicare ciò che certamente conosciamo, e cioè noi stessi. Gli animali non parlano delle loro sensazioni interiori, o almeno non con noi. È importante sottolineare che questa è semplicemente un nostro liite per noi, e non dice nulla sugli animali non umani.

Quando Cudworth spiega il suo *hegemonicon*, sembra estendere un tale potere dell'anima alla pianificazione futura: infatti la ragione inferiore ha un obiettivo a lungo termine.¹⁵ La

¹⁴ Questo potrebbe essere classificato come libertà /spontaneità, che non è libero arbitrio. Si veda Leisinger (2021: 3, nota 13).

¹⁵ Leisinger spiega che l'appetito e la ragione inferiore differiscono in quanto "il secondo principio di motivazione, la "ragione inferiore", ha "una visione ampia e completa di ciò che appartiene alla nostra utilità[,] considera tutte le convenienze e gli inconvenienti delle cose, confronta il futuro con il presente e scopre che qualche piccola gratificazione presente può procurare una maggiore inutilità futura" (4980, 6 [tr. it. EF]). Di conseguenza, mentre l'appetito ci spinge a perseguire i piaceri immediati, la ragione inferiore ci spinge a perseguire ciò che riteniamo essere nel nostro interesse personale a lungo termine" (Leisinger 2019a: 6 [tr. it. EF]). Ma nella nota Leisinger aggiunge un dubbio su questa classificazione: "Non è chiaro se la ragione inferiore ci motivi ad agire in modo da

misura del calcolo che l'*egemonico* possiede non è limitata solo agli eventi presenti e alla decisione se mangiare un cioccolato o una mela, visto che abbiamo fame. Il calcolo può includere conseguenze future, come ad esempio che cosa devo mangiare quest'ultimo giorno o se ho abbastanza cioccolato o mele per i miei piani di domani.¹⁶ E, cosa più importante, possiamo aggiungere a questo quadro idee di moralità e religione che gli animali non umani non hanno. Questi animali sembrano vivere solo nel presente e i loro calcoli non sembrano contemplare eventi futuri lontani. Se gli animali hanno un'*egemonia*, questa sembra essere più ristretta di quella umana.

48 Quest'ultima questione ci riporta al concetto di responsabilità. Anche se gli animali possono pensare e fare dei calcoli per agire in un modo o nell'altro, cosa che non possiamo sapere, non sono responsabili in senso morale, perché non hanno quelle nozioni o idee morali che noi, esseri umani, invece abbiamo. Non partecipano come noi della saggezza divina. Un leone uccide per mangiare, non per odio o vendetta. Gli animali addomesticabili non scelgono di seguire o meno il loro padrone, non sanno se è meglio: lo fanno o imparano a farlo solo perché hanno la capacità di acquisire nuove abitudini, che sono state acquisite dalla loro specie da un tempo indefinito. Oggi sappiamo che l'addomesticamento è una sorta di selezione naturale alimentata dalle necessità umane.¹⁷

Il libero arbitrio invece è solo umano (e anche angelico), e poiché gli esseri umani sono creature imperfette può essere usato in modo sbagliato. Tutto ciò ha un impatto *morale* e per questo gli esseri umani possono essere lodati o biasimati. Al contrario, gli errori degli animali non umani, se ammettiamo

soddisfare il maggior numero possibile di appetiti a lungo termine, o se invece la ragione inferiore ci motivi a perseguire una classe separata di piaceri più durevoli e a lungo termine" (Leisinger, 2019a: n. 22 [tr. it. EF]).

¹⁶ Jaffro spiega che la condizione posta da Cudworth è che la differenza tra le opzioni debba avere un portato morale, e non essere semplicemente dovuta alle conseguenze o all'importanza per la vita quotidiana (Jaffro, 2009: 651).

¹⁷ È interessante riportare la definizione di animale addomesticato contenuta nell'opera classica di Diamond: "Un animale addomesticato è definito come un animale allevato selettivamente in cattività e quindi modificato rispetto ai suoi antenati selvatici, per essere utilizzato dagli esseri umani, che ne controllano l'allevamento e l'approvvigionamento alimentare. In altre parole, l'addomesticamento comporta la trasformazione degli animali selvatici in qualcosa di più utile per l'uomo" (Diamond 1997: 159 [tr. it. EF]).

quei calcoli minimi che possono portare all'errore, hanno un impatto *vitale* nel loro particolare presente, poiché il risultato della scelta può essere vivere o morire.

3. CONCLUSIONI

Concludo con un'ultima citazione dal *Trattato del libero arbitrio* di Cudworth:

The faculty of freewill is good, whereby men are advanced above the low condition of brute animals, who are under a necessity of following their fancies, *hormae*, and appetites to a sensual good only, or a good of private selfish utility, they having no sense of that good of honesty and righteousness which is of a different kind from it, but this faculty; being that which is proper to creatures and to imperfect beings only, hath a mixture of creaturely weakness and imperfections in it, and therefore is liable to be abused, so as thereby to become to ourselves the cause of our own bondage and servitude. Whereas true liberty, which is a state of virtue, holiness, and righteousness (a communicated Divine perfection or participation of the Divine nature) can never be abused (Cudworth 1996: 197).

49

La natura umana, sebbene imperfetta, ha questa possibilità di seguire il bene dell'onestà e della rettitudine, con l'aiuto divino, che non è semplicemente privato, ma un miglioramento della natura in generale, e ciò in opposizione agli animali non umani, che seguono solo il bene sensuale, come meccanismo di autoconservazione. Ciò significa che la natura umana non è responsabile solo della propria vita, ma anche della comunità di esseri creati da Dio, a cui appartiene. Questo libero arbitrio può essere causa del nostro asservimento.

Tenendo presente questo aspetto, si potrebbe a guadagnare un rapporto diverso anche con gli animali non umani. Se queste creature sono state create *dallo stesso* Dio, noi stessi siamo responsabili del loro benessere. Anche quando gli animali non umani siano visti come strumenti per le necessità umane, questo uso non deve essere crudele ma rispettoso, perché essi appartengono alla medesima catena di esseri in cui l'uomo è il vertice. Dare seguito a questo tipo di riflessione può condurre a un approccio diverso al rapporto tra uomo e animali non umani, rispetto alle proposte di

altre filosofie dell'epoca. Mi chiedo quanto sarebbe diverso questo rapporto, se filosofi come Ralph Cudworth fossero saliti alla ribalta dei canoni scolastici e accademici. Ma anche questa può essere contingenza e possiamo dire che il regno del contingente è proprio di quella mente umana che partecipa alla sapienza divina.

BIBLIOGRAFIA

- Aristotele, *Etica Nicomachea*. A cura di C. Mazzarelli. Milano, Bompiani RCS, 2000.
- Cassirer, E. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Die Platonische Renaissance in England und die Schuel von Cambridge*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.
- Cudworth, Ralph. *The True Intellectual System of the Universe*. Richard Royston, London, 1678. [tr. it.
- Cudworth, Ralph. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. With a Treatise of Freewill*. Cambridge University Press. Cambridge. 1996.
- 50 Diamond, Jared, *Guns, Germs, and Steel*. New York: W. W. Norton, 1997.
- Jaffro, Laurent, "Liberté morale et causalité selon Ralph Cudworth." *Revue Philosophique de Louvain* 107 (4), 2009: 647–673. doi:10.2143/RPL.107.4.2044679.
- Hengsternann, Christian. Forthcoming. "Freedom as Holistic Hegemonikon Causality: Origenist Libertarianism in Ralph Cudworth's Treatise of Freewill." In *Origen's Philosophy of Freedom in 17th-Century England*, edited by Alfons Fürst. Münster: Aschendorff, 2019: 45-74.
- Hutton, Sarah, "Ralph Cudworth: Plastic Nature, Cognition, and the Cognizable World", en Dominik Perler y Sebastian Bender (eds.), *Causation and Cognition in Early Modern Philosophy*, New York, Routledge, 2020, pp. 105-122.
- Passmore, J. A., *Ralph Cudworth. An Interpretation*. Cambridge, Cambridge University Press, 1951.
- Leisinger, Matthew, "Animals, Freewill, and Animal Freewill: a Development in Cudworth's Freewill Manuscripts", 2019, in <https://cpgr.hypotheses.org/830>
- Leisinger, Matthew, "Cudworth on Freewill", *Philosophers' Imprint*, 2021, 1, 1-25.

- Leisinger, Matthew (2019a): The Inner Work of Liberty: Cudworth on Desire and Attention, *International Journal of Philosophical Studies*, DOI: 10.1080/09672559.2019.1657168
- Pécharman, Martine, “Cudworth on Self-Consciousness and the I Myself”, *Vivarium*, 52, 2014, 287-314.
- Strok, Natalia, “La jerarquía de seres, de cuerpos y almas, en *The True Intellectual System* de Cudworth”, *Bajo Palabra*, (in stampa).
- Thomas, Evan, “Descartes on the Animal Within, and the Animals Without”, *Canadian Journal of Philosophy*, 2020, 1-16.
- Waddell, Mark, *Magic, Science, and Religion in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

APPENDICE

Traduzioni italiane delle opere di Cudworth:

Il vero intellettuale sistema dell'universo, in cui dell'ateismo tutte le ragioni e la filosofia si confuta e l'impossibilità sene [!] dimostra, Parte prima. Opera di Ridolfo Cudworth dalla inglese alla italiana favella recata.... Londra, 1724.

Sistema intellettuale della vita compendiato, e tradotto or per la prima volta in lingua italiana dal marchese Luigi Benedetti. Pavia, Bizzoni, 1823-24.

La vita plastica della natura. A cura di M. L. Baldi. Milano. CUEM.

51

Opere in italiano su Cudworth:

Della Monica, Luigi. “L'argomento ontologico nell'apologetica cristiana di Ralph Cudworth”. In: L. Catalani, R. De Filippis (a cura di), *Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale*. Società italiana per lo studio del pensiero medievale. Turnhout, Brepols, 2017.

Lotti, Brunello. *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*. Udine, Campanotto, 2000, 2004².

Lotti, Brunello. *Il mondo animato. Le fonti plotiniane del concetto di natura plastica in Ralph Cudworth*. Udine, Campanotto, 2000.