

Paolo Pecere

L'incontro con l'altro: tre storie filosofiche

1. “Incontrare”, trovarsi di fronte un altro: l’etimologia della voce latina suggerisce un’esperienza in cui si tratta sempre del rapporto con un essere esterno a noi. In questo articolo mi propongo di mostrare, alla luce di tre storie filosofiche e scientifiche, che in realtà l’incontro con l’altro, inteso come l’entrare in relazione con un soggetto cosciente, pone una questione gnoseologica che riguarda anche la conoscenza di sé. In questo senso è più pregnante la voce tedesca *treffen*, che vuol dire anche “colpire” e “indovinare”. Così quel che s’incontra si presenta non soltanto come l’oggetto di un incrocio contingente, ma come l’oggetto di un tentativo d’interpretazione che può cogliere o meno nel segno. Si tratta di un “altro” che – come vedremo – può essere fisicamente distinto e distante, ma mette sempre in gioco l’identità dell’io che lo indaga.

2. Comincerò con l’incontro la cui contingenza rappresenta un caso unico e esemplare nella storia dell’umanità, quello tra le popolazioni europee e gli indigeni americani. Storici e antropologi hanno da tempo approfondito questo incontro per il suo valore scientifico, poiché si tratterebbe del solo caso di incontro moderno tra popolazioni che per molti secoli erano rimaste sostanzialmente isolate. Quell’incontro è diventato così occasione per domandarsi come mai gli spagnoli riuscirono tanto facilmente a conquistare imperi secolari con pochi uomini (era la questione sollevata da Jared Diamond, che rimandava alla distribuzione originaria di batteri, animali e risorse naturali).¹ Di recente, nell’ambizioso *L'alba di tutto* (2021), David Graeber e David Wengrow lo prendono come caso unico per sottolineare la contingenza dello sviluppo delle istituzioni politiche mondiali, poiché le civiltà sudamericane presentavano modelli di organizzazione diversi dallo “stato” che si cominciava a for-

¹ Cfr. J. DIAMOND, *Armi, acciaio e malattie*, Einaudi, Torino 2006.

mare e teorizzare in Europa.² Ma prima di questi studiosi è stato Tzvetan Todorov, ne *La conquista dell'America* (1982), a presentare questo incontro tra popoli, che fu occasione del «più grande genocidio della storia dell'umanità», come caso esemplare per affrontare in generale «il problema dell'“altro”». ³

Quando Cristoforo Colombo approdò in America e incontrò gli uomini che abitavano quelle terre, trovò che gli indigeni erano gente «molto povera», tuttavia – come annotò nel suo diario – erano molto generosi nel dare «quello che avevano», e «molto presto ripetono tutto quello che loro dicevo». A questi aspetti positivi aggiunse il seguente: «devono essere buoni servitori». ⁴ Colombo inizialmente dubitò che sapessero parlare, e continuò a manifestare una difficoltà a riconoscere che la loro era una lingua diversa, piuttosto che una versione corrotta di lingue a lui note. ⁵ Li imprigionò per portarli in Spagna come animali di interesse naturalistico. ⁶ Nonostante questo, non dubitò che gli indigeni fossero esseri umani dotati di una mente come la sua. Eppure, quando negli anni successivi si aprì una controversia intorno alle violenze commesse sugli indios – come in Europa si chiamavano quelle popolazioni – molti sostennero che la loro mente fosse essenzialmente diversa da quella umana. Secondo il resoconto d'epoca dello storico Pietro Martire D'Anghiera (1511), i conquistatori li consideravano come «animali non razionali», perciò li facevano a pezzi come carne da macello. ⁷ Questo linguaggio implicava che l'anima degli indios fosse diversa da quella degli europei, e simile a quella degli animali non umani (“i bruti”, “le bestie”), e sono numerose le testimonianze dell'epoca sugli indios come concentrato di vizi e difetti rappresentabili nei termini di una somiglianza con altri animali: «Gli indiani sono più bestie degli asini, e non vogliono preoccuparsi di nulla», affermava per esempio il domenicano Tomás Ortiz. ⁸

Nel 1550, a Valladolid, ebbe luogo perfino una pubblica controversia tra il filosofo scolastico Ginés de Sepúlveda e il domenicano Bartolomé de Las Casas sul tema dell'uguaglianza o ineguaglianza naturale tra indios e spagnoli. Per Sepúlveda, gli indios erano inferiori agli spagnoli «come i bambini sono inferiori agli adulti e le donne agli uomini [...] la stessa differenza, oserei

² Cfr. D. GRAEBER, D. WENGROW, *L'alba di tutto. Una nuova storia dell'umanità*, Rizzoli, Milano 2022.

³ T. TODOROV, *La conquista dell'America. Il problema dell'“altro”*, Einaudi, Torino 2014, p. 7.

⁴ C. COLOMBO, *Diario di bordo. Libro della prima navigazione e scoperta delle Indie*, Mursia, Milano 2013, pp. 44, 46-47.

⁵ Cfr. T. TODOROV, *La conquista dell'America*, cit., pp. 36-37.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 58.

⁷ PIETRO MARTIRE D'ANGHIERA, *De orbe novo decades*, a cura di R. Mazzacane, E. Magioncalda, Università di Genova, Genova 2005, III, 1.

⁸ *Ivi*, VII, 4.

dire, che intercorre fra le scimmie e gli uomini». ⁹ Perciò gli indios si potevano considerare così come Aristotele aveva considerato gli altri animali: «schiavi per natura». ¹⁰

La tesi dell'ineguaglianza naturale giustificava non soltanto la schiavitù, ma anche il genocidio che cominciò subito dopo l'arrivo degli Europei. Tra le cause di quel genocidio vi furono le violenze commesse dagli spagnoli, denunciate da de Las Casas e documentate da altri testimoni e protagonisti. I resoconti di quelle violenze – torture e massacri a sangue freddo – oggi ci sembrano abominevoli e a tratti incredibili. Ci vollero interventi delle autorità per ispirare, se non pietà, almeno moderazione. Soltanto nel 1537, una bolla papale di Paolo III stabilì che gli indios erano «uomini come tutti gli altri». ¹¹

Todorov accostò questa degradazione degli indios alla mancata percezione dell'altro da parte degli europei. Aveva certo presente un precedente: l'analisi illuminista della *Storia delle due Indie* di Guillaume-Thomas Raynal (a cui contribuì Diderot), dove quell'incontro era presentato come l'evento più «interessante per la specie umana» e una «rivoluzione» in cui furono scambiate reciprocamente merci ma anche «le opinioni, le leggi e gli usi, le malattie e i rimedi, le virtù e i vizi». In particolare, l'autore affermava – rovesciando le tesi dei conquistatori spagnoli – che «nelle mani dei cattivi, strumenti della malvagità, lo schiavo è inferiore ai cani che gli Spagnoli hanno sguinzagliato contro gli indios, ma la coscienza che manca al cane resta all'uomo». ¹²

Todorov proponeva un'analisi ermeneutica più sottile. Lo stesso Colombo avrebbe oscillato tra due atteggiamenti: li considerava “identici”, per cui gli indios erano descritti schematicamente come “buoni, o a volte “cattivi”, comunque anime ingenuie in attesa della rivelazione cristiana; oppure li considerava “inferiori”, adatti alla schiavitù (mostrando in ciò la sua dipendenza dal paradigma aristotelico). Qualcosa di simile faceva perfino il loro difensore de Las Casas, calibrando il confronto in base a idee cristiane del peccato e della malvagità: gli indios erano «poco più impulsivi e crudeli che bambini o fanciulli di dieci o dodici anni», mentre le guerre mosse loro dai cristiani «furono tutte diaboliche e ingiustissime». ¹³ Al posto della contrapposizione uomo-animale, qui troviamo una polarizzazione tipica della tradizione cristiana, quella tra “innocenza” e “influenza diabolica”, che per millenni decise la rappresentazione di comportamenti aberranti come forme di possessione

⁹ J.G. DE SEPÚLVEDA, *Democrates alter* (1547), in T. TODOROV, *La conquista dell'America*, cit., p. 185.

¹⁰ ARISTOTELE, *Politica*, 1254b.

¹¹ PAOLO III, *Sublimus Deus*, tr. spagn. in *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, coleccionados y anotados por el P. Mariano Cuevas, Porrúa, México 1914.

¹² G.-T. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, Rizzoli, Milano 2009, pp. 73, 473. Sulla *Storia delle due Indie* si veda J.I. ISRAEL, *Democratic Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 413-442.

¹³ B. DE LAS CASAS, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, Marsilio, Venezia 2012, p. 75.

maligna.¹⁴ Il rovesciamento di valore operato da de Las Casas si ritrova, alcuni anni dopo, in Montaigne: i cosiddetti “barbari” o “selvaggi” sono tali in quanto «molto vicini alla loro semplicità originaria. Li governano sempre leggi naturali, non ancora troppo imbastardite dalle nostre».¹⁵ Nonostante l'intenzione di Montaigne di criticare la società europea passando per lo sguardo dei selvaggi – come quei brasiliani che erano stati condotti a Rouen dal re di Francia – in questa loro raffigurazione stereotipa sembrano soggetti ingenui, privi della capacità di pensare autonomamente e formare istituzioni.¹⁶

Secondo Todorov, entrambe queste forme di incomprendimento dei “selvaggi”, quella dispregiativa e quella elogiativa, si fondano sull'«egocentrismo», inteso come «l'identificazione dei propri valori con i valori in generale».¹⁷ Quello che mancava a Colombo, così come – in diversi gradi – agli altri personaggi ricordati, era la capacità di concepire la “diversità specifica” delle popolazioni americane, lo sforzo di interpretarne i diversi pensieri. Come glossava Todorov: «Colombo ha scoperto l'America, non gli americani».¹⁸

Questa mancata messa a fuoco, tra le altre cose, mostra che la nozione generica (e metafisica) di un'anima, o mente, di una cosa che si possiede oppure no, risulta inadeguata a riconoscere la varietà delle menti. Si tratta di un problema che si ripresenta quando dai rapporti tra umani – in cui trattava di riconoscere l'omogeneità biologica e cognitiva – ci rivolgiamo al caso delle menti di tutte le specie viventi.

3. In diversi genocidi del Novecento si è ripresentato un processo ideologico di degradazione simile a quello svolto dai conquistatori spagnoli con i nativi americani: gli ebrei furono paragonati a ratti dai nazisti, i tutsi sterminati in Ruanda negli anni '90 a scarafaggi. Un presupposto implicito di questa mossa era che gli animali non umani fossero esclusi dall'orizzonte etico. Questa tesi era stata apertamente sostenuta da Aristotele rispetto agli *aloga*, gli animali “non razio-

¹⁴ Sulla possessione in ambito cristiano e la sua diversa percezione ed elaborazione in diverse culture rimando al mio studio *Il dio che danza. Danze, trance, trasformazioni*, nottetempo, Milano 2021.

¹⁵ M. MONTAIGNE, *Saggi*, Adelphi, Milano 1992, p. 272. Per un inquadramento generale si veda S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Laterza, Roma-Bari 2014.

¹⁶ Su questo episodio cfr. M. MONTAIGNE, *Saggi*, cit., p. 284. Sull'importanza che peraltro Montaigne ebbe per la riflessione sulle civiltà diverse in Europa si veda C. GINZBURG, *Montaigne, i cannibali e le grotte*, in *Il filo e le tracce*, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 52-77. In proposito si veda anche D. GRAEBER, D. WENGROW, *L'alba di tutto*, cit., un'opera interamente fondata sull'ipotesi che quelle civiltà avessero una notevole consapevolezza politica, al contrario di un pregiudizio ancora presente nelle scienze storiche e sociali. Secondo gli autori, i nativi nordamericani, lungi dall'essere mere figure immaginarie e proiezioni di un dibattito tutto europeo, avrebbero perfino influenzato il pensiero degli illuministi sull'uguaglianza politica: si tratta di un'ipotesi affascinante, non sufficientemente documentata, che andrebbe approfondita.

¹⁷ T. TODOROV, *La conquista dell'America*, cit., p. 51.

¹⁸ *Ivi*, p. 60.

nali”: mancando di ragione – secondo l'implicita equivalenza tra linguaggio verbale e razionalità – questi non sarebbero soggetti giuridici, perciò non si commetterebbe ingiustizia a ucciderli o usarli come schiavi.¹⁹ Anche per Tommaso D'Aquino gli animali sono privi di guida razionale e «mossi da naturale impulso», per cui «servi secondo natura», e così la tesi era diffusa tra i filosofi scolastici e i religiosi del Cinquecento europeo.²⁰ Ma ancora dopo la rivoluzione scientifica, tra i pensatori e gli scienziati che avevano largamente abbandonato la filosofia aristotelico-scolastica, il fatto che gli animali abbiano una mente è stato spesso messo in dubbio.

Cartesio addirittura lo negò, identificandoli con macchine molto complesse, i cui movimenti non devono essere interpretati come azioni di una mente. D'altra parte, sembra che Cartesio negli ultimi anni avesse un cane, Monsieur Grat, che trattava con affetto e non come una cosa inanimata.²¹ La riduzione degli animali a macchine è una tesi che contraddice l'intuizione comune, secondo cui siamo portati senz'altro a attribuire una mente a molti animali che hanno comportamenti almeno in parte riconoscibili, come un cane che abbaia o scodinzola. Certo l'intuizione non basta, perché a quella caritatevole si oppone quella di chi vedeva gli animali come esseri inanimati. Gradualmente la biologia e la genetica hanno reso insostenibile l'ipotesi di una dicotomia tra umani dotati di mente e animali, mettendo in luce la continuità tra le diverse forme di vita. Eppure, il fatto che l'esistenza della mente animale sia oggetto d'inferenza ha fatto sì che ancora nell'etologia del Novecento, una disciplina fondata sull'incontro con gli animali e l'osservazione del loro comportamento, la mente animale sia stata a lungo tenuta a margine in quanto ipotesi non sufficientemente fondata sui dati osservabili.²²

Un caso esemplare di questa storia è stato l'incontro con i primati, che come i “selvaggi” furono scoperti e spesso portati in Europa durante l'epoca della colonizzazione globale. Lo stesso termine indonesiano “*orang-utan*”, che letteralmente significa “uomo della foresta”, è stato indice di una confusio-

¹⁹ ARISTOTELE, *Politica*, 1280a 32; 1253a 14-18; 1256b. Cfr. Id., *Etica nicomachea*, III, 1-5; V, 8; VII, 3. Posizioni simili ebbero gli stoici, mentre diversi platonici, come Plutarco e Porfirio, difesero l'intelligenza degli animali e posero il problema di non trattarli con crudeltà. Sulle diverse prospettive antiche si veda R. SORABJI, *Animal Minds and Human Morals. The Origin of the Western Debate*, Duckworth, London 1993.

²⁰ «Gli animali e le piante non hanno una vita razionale, per mezzo della quale guidarsi e muoversi da se stessi, ma sono sempre mossi da un altro naturale impulso; segno che sono radicalmente servi, servi secondo natura, fatti per l'uso da parte degli altri» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 64a, p. 1).

²¹ Su “Monsieur Grat” e Descartes si veda P. HARRISON, *Descartes on Animals*, «The Philosophical Quarterly», 42, 1992, p. 220.

²² Per una messa a punto si veda D. JAMIESON, *Science, Knowledge, and Animal Minds*, «Proceedings of the Aristotelian Society», n.s., 98, 1998, pp. 79-102.

ne categoriale che a lungo ha reso problematico anche solo definire che cosa si fosse incontrato. Scriveva il naturalista olandese Jacob Bontius, che li osservò a Java: «Questo meraviglioso mostro dal volto umano, con un modo umano di lamentarsi e piangere, esiste [...]. Ne ho visti molti di ogni sesso camminare eretti [...] I Giavanesi dicono che sanno parlare, ma scelgono di non farlo per non essere costretti al lavoro [...] Si chiamano Orang-Utan, che significa uomini della foresta, e si dice che siano nati dalla lussuria delle donne indiane che si accoppiano con le scimmie per soddisfare i propri detestabili desideri».²³

All'epoca i naturalisti europei ancora confondevano i primati e gli uomini dell'Africa subsahariana. L'anatomista Nicolaes Tulp rilevava che l'*homo sylvestris*, l'«orangutan» da lui osservato, usava bicchieri e lenzuola «come gli uomini più educati».²⁴ Si trattava in realtà di uno scimpanzé portato dall'Angola. In questa confusione tassonomica, i naturalisti si divisero tra chi considerava i primati come una specie di uomini e chi insisteva sull'unicità umana. Rousseau, immaginandoli abitanti del suo stato di natura, li definì «uomini selvatici».²⁵

Le cose cambiarono gradualmente. Nel Settecento, Linneo ancora distingueva la specie umana per la sua capacità di autoconoscenza (esprime questa differenza specifica col precetto delfico: «*gnoti seauton*»), mentre un filosofo come Hume trovava evidente che «le bestie son dotate di pensiero e di ragione al pari degli uomini». La ragione stessa, in effetti, non va contrapposta all'istinto, bensì «non è altro che un meraviglioso e inintelligibile istinto delle nostre anime».²⁶ Darwin annotò nel suo taccuino questa opinione, approvandola: l'attività intellettuale sarebbe una «modificazione dell'istinto».²⁷ L'ipotesi darwiniana di un legame genealogico tra tutte le forme di vita implicava una certa omogeneità tra le diverse forme di capacità animali, per cui Darwin, ne *L'origine delle specie*, precisava: «Una piccola dose di giudizio o di ragione [...] interviene spesso anche negli animali che occupano gradini inferiori nella scala della natura».²⁸ Darwin avrebbe ragionato fino al suo ultimo libro sull'intelligenza di animali evolutivamente molto lontani dagli umani, come

²³ J. BONTIUS, *Historiae naturalis et medicae Indiae Orientalis* (1631), in W. PISO, *De Indiae utriusque re naturali et medica libri quatuordecim*, Elsevier, Amsterdam 1658, pp. 84-85.

²⁴ N. TULP, *Observationes Medicae libri tres* (1641), Elsevier, Amsterdam 1672, p. 272.

²⁵ Per le impressioni degli orang utan in Europa fino a Darwin si vedano S. SEBASTIANI, A 'Monster with Human Visage': *The Orangutan, Savagery, and the Borders of Humanity in the Global Enlightenment*, «History of Human Sciences», 32/4, 2019, pp. 80-99; J. VAN WYHE, C. KJAERGAARD, *Going the whole Orang: Darwin, Wallace and the Natural History of Orangutans*, «Studies in History and Philosophy of Science. Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Science», 51, 2015, pp. 53-63.

²⁶ D. HUME, *Trattato sulla natura umana* (1739), Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 190, 193.

²⁷ P.H. BARRETT, P.J. GAUTREY, S. HERBERT, D. KOHN, S. SMITH (eds.), *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844: Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries*, Cambridge University Press, Cambridge 2008: N 101, N 48.

²⁸ C. DARWIN, *L'origine delle specie*, cit., p. 305.

i vermi che agirebbero «quasi come gli uomini».²⁹ Ma c'era un altro aspetto rivoluzionario della tua teoria: la stessa idea di una scala ascendente degli esseri, culminante nell'intelligenza umana, che Darwin a volte dava ancora per scontata parlando di specie "superiori" e "inferiori", era implicitamente superata.³⁰ In biologia evolutiva non ci sono scale e gerarchie, ogni specie è al massimo grado dell'evoluzione. Né c'è motivo di considerare l'intelligenza umana come archetipo di ogni intelligenza.

Molto prima di pubblicare *L'origine delle specie*, Darwin rifletté su questi temi incontrando gli orangutan nei giardini della Royal Society. Osservandoli, concluse che avessero una mente cosciente molto simile a quella umana. L'individuo che osservò nei giardini della Società zoologica di Londra «scalciava e piangeva come un bambino cattivo»; un'altra, chiamata Jenny, era «curiosa», «gelosa». Si convinse che gli oranghi capivano il linguaggio umano.³¹ In seguito i primati sono stati ancora più volte caso esemplare per stabilire la continuità tra capacità umane e quelle di altri animali, e la possibilità di una relazione personale autentica. Oltre un secolo dopo le interazioni tra Darwin e gli oranghi, ci furono gli incontri storici di Jane Goodall con gli scimpanzé e di Diane Fossey con i gorilla. Entrambe istituirono con diversi individui un vero e proprio rapporto affettivo. Fossey adottò due gorilla orfani, convivendo con loro in una capanna, e nel libro in cui raccontò questa esperienza descrisse in dettaglio i loro stati d'animo negli stessi termini di quelli umani.³² Oltre che con i bracconieri, tuttavia, Fossey dovette scontrarsi con la resistenza accademica, che respingeva l'uso di nomi propri negli articoli scientifici. Ma una svolta epistemologica era ormai in corso, che a metà degli anni Settanta trovò due momenti cruciali.

L'incontro con un animale molto diverso fu occasione per una cesura disciplinare. Donald Griffin, che si era occupato fin dagli anni Quaranta dell'ecolocalizzazione nei pipistrelli chiropterici, incontrò il filosofo Thomas Nagel, che aveva scritto da poco il famoso articolo *Che cosa si prova ad essere un pipistrello?* (1974) e si trovava in visita alla Rockefeller University dove insegnava Griffin.³³

²⁹ C. DARWIN, *The Formation of Vegetable Mould Through the Action of Worms, with Observations on their Habits*, Murray, London 1881, p. 148.

³⁰ Darwin riconobbe che comprendere la mente di scimmie e primati era un compito della massima importanza "metafisica", poiché ne andava di confutare il primato dell'uomo. Nel suo taccuino scrisse: «Chi capisce il babuino farebbe più per la metafisica di quanto abbia fatto Locke» (*Charles Darwin's Notebooks*, cit., M 84e).

³¹ C. DARWIN, Lettera a Susan Darwin, 1 Aprile 1838; ID., [*Orang utans at*] *Zoological Gardens. CULT. DAR191.1-2*. Entrambi i documenti sono citati in J. VAN WYHE, C. KJAERGAARD, *Going the whole Orang*, cit.

³² D. FOSSEY, *Gorillas in the Mist*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston 1983.

³³ Nel suo articolo Nagel aveva già posto la questione di confrontare il pensiero dei pipistrelli e quello umano (T. NAGEL, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986, p. 168).

Questo incontro costituì per lui uno “sprone”,³⁴ e in seguito a quella che definì “filosopausa” – in cui pose in dubbio i pregiudizi metodologici che a lungo lo avevano guidato – lanciò la nuova disciplina dell’etologia cognitiva, che si occupava dei pensieri animali.³⁵ Quando pubblicò *L'animale consapevole*, nel 1976, la sua tesi che gli animali hanno pensieri e emozioni suonò rivoluzionaria, ma da quel momento in poi le cose sono decisamente cambiate.

Parallelamente, il filosofo Peter Singer rilanciò la questione dei diritti degli animali rispetto a pratiche come la vivisezione, l'allevamento di carne, la sperimentazione. Nel suo libro del 1975, parlò di “liberazione animale”, riprendendo il paragone aristotelico tra schiavi e bestie.³⁶ Quel paragone è controverso: c'è certamente discontinuità tra i due casi, poiché gli animali non umani non potranno mai diventare membri della nostra società, a differenza degli schiavi liberati, né rivendicare i propri diritti.³⁷ Resta l'esigenza di conferirli, questi diritti, rompendo con tradizioni millenarie che hanno ridotto gli altri animali al rango di esseri naturalmente subordinati, riserve di cibo ed energia che si possono sfruttare indiscriminatamente, strumenti da colpire se mal funzionanti. Oggi la bioetica e l'animalismo sono ormai al centro del dibattito filosofico e scientifico, al punto che gli stessi esperimenti che hanno portato a stabilire le capacità mentali di animali come scimmie e pesci appaiono eticamente problematici, e si cercano nuovi paradigmi sperimentali.

Ma la questione è ancora più radicale e complessa: non si tratta soltanto di riconoscere che gli animali hanno una mente, ma che quelli che chiamiamo in noi “mente cosciente”, “intelligenza”, “sentimenti”, non sono che varietà di capacità e processi che si presentano in forme diverse negli altri esseri viventi. L'etologo Carl Safina ha parlato recentemente di una gamma di forme di mente che variano con continuità come note «su una tastiera di violino».³⁸ Prima di tutto, bisogna evitare di cadere nell'equivoco di associare la mente al linguaggio verbale, che aveva messo in difficoltà Cartesio. Come ha sottolineato il filosofo Dale Jamieson, è sbagliato immaginare che i pensieri di un altro animale siano rappresentabili in forma proposizionale, come fossero parole in una vignetta. Non si tratta soltanto di riconoscere la specificità dei tanti linguaggi animali. Più in generale, il compito di interpretare i pensieri degli altri animali in base al comportamento è sottoposto a una radicale indeterminazione.

³⁴ La testimonianza sullo “sprone” è in D. GRIFFIN, *L'animale consapevole*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, Prefazione.

³⁵ Il resoconto sulla “filosopausa” è in L. SQUIRE (a cura di), *The History of Neuroscience in Autobiography*, Academic Press, San Diego et al., 1988, p. 88.

³⁶ Cfr. P. SINGER, *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, Il Saggiatore, Milano 2009.

³⁷ Cfr. F. DE WAAL, *Primati e filosofi. Evoluzione e moralità*, Garzanti, Milano 2008, p. 102.

³⁸ C. SAFINA, *Al di là delle parole*, Adelphi, Milano 2018, p. 64.

natezza, per cui diverse formulazioni possono essere compatibili con gli stessi comportamenti.³⁹

Ma il discorso non riguarda solo intelligenza e comunicazione. Più radicalmente ancora, alla luce della continuità biologica, la varietà del vivente suggerisce l'esistenza di diverse forme di sensazione e emozione: altre forme di gioia e dolore, amore e piacere. È un'intuizione che si trova già Spinoza, per il quale non c'era dubbio che «i cosiddetti animali irrazionali» abbiano una mente, ma questa doveva essere diversa a seconda della conformazione del corpo: «Infatti, il cavallo e l'uomo sono entrambi trascinati dalla Libidine di procreare; ma il cavallo da una Libidine equina, e l'uomo da una Libidine umana. Così anche le Libidine e gli Appetiti degli insetti, dei pesci e degli uccelli devono essere diversi gli uni dagli altri».⁴⁰

Nel 2012, alcuni scienziati e filosofi pubblicarono la cosiddetta *Cambridge Declaration on Consciousness*, sostenendo che «gli animali non umani, tra cui mammiferi e uccelli, e molte altre creature, tra cui i polpi, posseggono sostrati neurologici abbastanza complessi da supportare esperienze coscienti».⁴¹ Da allora il dibattito è stato vivissimo, e oggi il campo degli animali a cui la maggioranza degli scienziati tende ad attribuire capacità mentali come sentire piacere e dolore è molto ampio. Si dubita raramente che mammiferi, uccelli e rettili abbiano qualche tipo di sensazioni e emozioni, si discute semmai su quanto siano diverse dalle nostre. Diversi criteri sono stati definiti per attribuire agli animali la capacità di sentire dolore, come la pratica di curarsi e proteggersi le ferite, piuttosto che ignorarle, e la capacità d'imparare che un'azione porta a un esito doloroso.⁴² Esperimenti disturbanti ma inequivocabili hanno mostrato larve di pesci zebra che, immerse in acidi, nuotano verso vasche dov'è disciolto un antidolorifico.⁴³ Il caso degli insetti è ancora controverso, ma oggetto di intensa ricerca sperimentale. Tra i risultati più recenti, alcuni esperimenti mostrano la capacità dei calabroni di scegliere di sopportare una fonte di calore intenso per raggiungere del miele.⁴⁴

³⁹ D. JAMIESON, *What do Animals Think?*, in R.W. LURZ (ed.), *The Philosophy of Animal Minds*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 15-34.

⁴⁰ B. SPINOZA, *Etica*, trad. it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 21, III, prop. 57, Scolio.

⁴¹ <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.

⁴² Cfr. R.W. ELWOOD, *Evidence for Pain in Decapod Crustaceans*, «Animal Welfare», 21, suppl. 2, 2012, pp. 23-27; M. TYE, *Tense Bees and Shell-Shocked Crabs: Are Animals Conscious?*, Oxford University Press, Oxford 2016.

⁴³ Cfr. J. LOPEZ-LUNA, Q. AL-JUBOURI, W. AL-NUAIMY, L.U. SNEDDON, *Reduction in Activity by Noxious Chemical Stimulation is ameliorated by Immersion in Analgesic Drugs in Zebrafish*, «Journal of Experimental Biology», 220, 2017, pp. 1451-1458.

⁴⁴ Per un inquadramento: J. BIRCH, *The Search for Invertebrate Consciousness*, «Noûs», 56, 2022, pp. 133-153.

Il caso del polpo, menzionato nella Dichiarazione di Cambridge, è stato occasione di ricerche di particolare interesse. Il filosofo Peter Godfrey-Smith ha studiato questi animali basandosi su una lunga esperienza di incontri subacquei. La loro intelligenza è nota fin dall'antichità, ma Godfrey-Smith ne descrive la differenza rispetto alla nostra, insistendo sul fatto che i polpi conoscono gli oggetti sempre attraverso una esplorazione "fisica", piuttosto che mediante osservazione visiva ed elaborazione interiore.⁴⁵ Inoltre, la peculiare distribuzione del loro sistema nervoso, risultato di una lunga storia evolutiva separata da quella dei mammiferi, comporta che i polpi non sembrano avere una mente unitaria. Secondo il filosofo australiano, in certi casi il polpo ce l'ha, in altri no: «In alcuni casi, un polpo è un singolo agente integrato. Quando lancia i detriti, quando va in giro con la propulsione a getto e quando fa altre cose simili, l'animale è integrato e la sua esperienza lo riflette. In altri casi, però, le braccia sono libere di vagare ed esplorare, e forse il polpo centrale non "domina" questi movimenti a guida locale».⁴⁶

Il tentativo di immedesimarsi nella prospettiva del polpo porta a interessanti analogie con stati anomali della coscienza umana. Un caso esemplare è quello dei pazienti umani con "cervelli divisi" (*split-brain*), risultanti da operazioni chirurgiche di separazione degli emisferi motivate dal trattamento di casi gravi di epilessia. In questi casi, ampiamente studiati dai neuroscienziati, il paziente sembra avere due menti o perlomeno una sconnessione di diverse funzioni (come la vista e la produzione linguistica). Il paragone mostra che è pensabile anche nell'uomo una condizione in cui abbiamo difficoltà a stabilire se sussista un sé cosciente unitario o se ci siano sé multipli, o ancora se il sé sussista solo in alcune circostanze pragmatiche.⁴⁷

Di fronte a un caso come questo, Godfrey-Smith sottolinea che il problema di immaginare che cosa si prova a essere un altro animale, che Nagel aveva posto per il pipistrello, non si deve porre partendo dal presupposto che la coscienza sia sempre identica a quella normale umana. Questa teoria antropocentrica è quella che chiama degli "ultimi arrivati" (*latecomer view*), che è ovviamente presupposta nelle indagini scientifiche sulla coscienza umana ma diventa inadeguata se estesa a altre specie; a essa va sostituita una teoria della trasformazione, in cui lo stesso significato di termini come "coscienza" va rivisto in prospettiva evolutiva e gradualista: le menti degli altri viventi dovranno essere pensate per analogia senza proiettare su di esse tutte le proprietà della

⁴⁵ Cfr. P. GODFREY-SMITH, *Metazoa*, Adelphi, Milano 2020, p. 167.

⁴⁶ *Ivi*, p. 183.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 175-186.

mente umana, e senza incorrere nell'errore di negare una mente a organismi che non ne abbiano una come la nostra.⁴⁸

In generale, nel suo libro *Metazoa* (2020), Godfrey-Smith ha sostenuto che ci sono molti casi in cui «un animale o qualche altro essere vivente – gli cnidari, i gasteropodi, i protozoi, le piante – presenta solo una parte o un accenno degli aspetti che in noi generano l'esperienza»,⁴⁹ e lo stesso vale naturalmente per organismi filogeneticamente più vicini. Bisogna precisare, per escludere il ritorno a un'infondata visione progressiva e antropocentrica dell'evoluzione, che posseggono certamente alcune caratteristiche mentali in grado “superiore” (si pensi all'olfatto dei cani) e altre che a noi mancano del tutto (come la capacità degli squali di percepire oggetti in movimento attraverso la pressione dell'acqua o mediante campi elettrici). Il concetto di mente, insomma, diventa generico quanto quello di corpo, e le varietà morfologiche del vivente suggeriscono la presenza di diverse forme di esperienza, che non devono necessariamente ridursi alla coscienza «di» qualcosa cui prestiamo attenzione, ma esprimono più generali «profili esperienziali» con una componente sensoriale o emotiva.⁵⁰

La prospettiva di Godfrey-Smith porta però a porre anche un nuovo problema che qui c'interessa. Quando troviamo analogie e differenze con la mente di altre specie, dobbiamo chiederci se alcuni aspetti di quelle diverse esperienze non ci appartengano più di quanto tendiamo a pensare secondo le categorie correnti nelle scienze cognitive. La storia naturale della mente degli altri animali, come una Sfinge, pone un enigma che riguarda la “nostra” identità mentale: siamo certi che la nostra mente sia sempre caratterizzata da quella autocoscienza unitaria che si usa contrapporre a quella degli altri animali, e che Kant considerava una condizione necessaria dell'esperienza? Troviamo qui l'inizio di una terza storia, che riguarda l'incontro con l'alterità in noi stessi.

4. L'analisi dei sistemi nervosi degli altri animali e del loro comportamento mostra che in essi manca quasi sempre la peculiare integrazione unitaria dell'esperienza, la caratteristica per cui in un normale individuo umano i dati visivi, i suoni, la propriocezione, i ricordi, l'umore, le fantasie e i piani per il futuro rientrano tutti in un medesimo campo esperienziale che un io rappresenta come proprio. Tuttavia, gli studi sul cervello umano hanno suggerito che una suddivisione interna appartiene anche alla mente umana. Il caso dei pazienti con cervello diviso è particolarmente lampante, ma fin dalle origini di queste ricerche si è sostenuto che la suddivisione che là è patologica sussiste già in

⁴⁸ Cfr. P. GODFREY-SMITH, *Altre menti*, Adelphi, Milano 2018, pp. 114-115, 188.

⁴⁹ P. GODFREY-SMITH, *Metazoa*, cit., p. 302.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 306-307.

individui normali e che non tutti i contenuti mentali rientrano nella “mente integrata”.⁵¹ Un esempio classico è lo studio dei processi della visione di David Milner e Melvyn Goodale, che hanno individuato due diversi sistemi visivi nel cervello, responsabili di individuare rispettivamente il “cosa” e il “dove” di un oggetto.⁵² La loro ricerca, a sua volta, traeva ispirazione dallo studio del *blind-sight*, una condizione patologica di pazienti capaci di localizzare oggetti senza aver una percezione visiva cosciente. Nelle scienze cognitive si parla da decenni di “moduli” che svolgono diverse funzioni e secondo una delle teorie della coscienza più diffuse la coscienza umana risulterebbe dalla condivisione dei risultati di questi sistemi in un comune “spazio di lavoro”.⁵³ Gran parte delle operazioni che svolgiamo, dalle decisioni al movimento, non proviene però da un’elaborazione cosciente.

Si tratta di un’intuizione antica che la scienza moderna ha gradualmente portato a riscoprire e giustificare. I personaggi dei poemi omerici attribuiscono molte delle loro azioni a un accecamento, ascrivendone la responsabilità agli dèi.⁵⁴ Nella Grecia classica, il coribantismo e la religione dionisiaca fecero da cornice a queste esperienze di rapimento. L’anima è un «mostro a molte teste [...] di animali domestici e selvaggi», riconosceva anche Platone.⁵⁵ In molte culture non europee queste forme di incoerenza e perdita di controllo sono state e sono attribuite alla possessione, in cui diverse personalità si contendono un medesimo corpo. Ma nella tradizione occidentale diverse nozioni, come l’anima razionale, la mente cartesiana, la persona lockeana, hanno espresso il primato di una componente unitaria della mente, soggetto conoscente e responsabile che è anche alla base del sistema giuridico. Eppure, il fatto che la coscienza unitaria sia un processo dinamico precario e possa smarrirsi è riconosciuto fin dagli albori della psicologia moderna. Perfino un filosofo come Immanuel Kant, per il quale ogni esperienza presuppone logicamente l’unità sintetica dell’appercezione, riconosceva che nell’individuo concreto questa condizione unitaria «dipende dalle circostanze e dalle condizioni empiriche»

⁵¹ Era questo il titolo dello studio classico che ha esaminato i pazienti *split-brain* per trarne una teoria della coscienza: M.S. GAZZANIGA, J.E. LEDOUX, *The Integrated Mind*, Plenum Press, New York 1978.

⁵² Cfr. D. MILNER, M. GOODALE, *The Visual Brain in Action*, Oxford University Press, Oxford 1995.

⁵³ La “teoria dello spazio di lavoro globale”, inizialmente proposta da Bernard Baars, è stata riformulata in termini neuroscientifici e sviluppata in seguito da Jean-Pierre Changeux, Stanislas Dehaene e Lionel Naccache. Per una messa a punto recente si veda S. DEHAENE, *Coscienza e cervello*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

⁵⁴ Si veda E. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1978, cap. I. Questi documenti, com’è noto, erano alla base delle congetture neurologiche di J. JAYNES nel suo pionieristico *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza* del 1976 (trad. it. Adelphi, Milano 2002).

⁵⁵ PLATONE, *La Repubblica*, 588b-592b.

e in concreto può mancare.⁵⁶ Non c'è ancora nei neonati, e si perde transitoriamente in stati di ebbrezza, nello sconvolgimento di forti passioni, in casi di malattie mentali.⁵⁷ La norma non esclude l'eccezione, che non è affatto priva di contenuto esperienziale, anzi coincide di solito con sensazioni intense e travolgenti.

Ora, tornando per un attimo al polpo incontrato da Godfrey-Smith, troviamo un rispecchiamento tra stati anomali della mente umana e immaginazione della mente dell'altro animale: «Il polpo *mantiene un punto di vista, ha una prospettiva* – che però è proteiforme e forse a volte caotica. Quando cerco di immaginare la situazione, mi ritrovo in un luogo che ha qualcosa di allucinatorio, e che per il polpo rappresenta la vita quotidiana».⁵⁸

Insomma polpi, casi clinici di dissociazione e stati alterati di coscienza ci dicono qualcosa sulla nostra mente. Pensieri fluttuano, percezioni scorrono sotto la soglia dell'attenzione, e spesso ci capita di scoprire meglio cosa pensiamo solo al momento di cercare le parole per dirlo. Talvolta restiamo all'oscuro, o ci inganniamo sulle nostre reali motivazioni. Su queste esperienze si basano le teorie dell'inconscio che sono state sviluppate nel pensiero moderno.

In particolare, nell'Ottocento, diverse ricerche scientifiche incrociarono la questione psicologica dell'io unitario o molteplice.⁵⁹ In primo luogo, la teoria cellulare ripropose un problema già noto ai naturalisti: se gli organismi sono composti di parti discrete, e se queste parti sono considerabili come esseri viventi, da cosa ha origine la coscienza unitaria? E non è, essa, la rappresentazione apparente che emerge da un tessuto più vario e disomogeneo? Il naturalista Ernst Haeckel, riprendendo un'antica metafora politica, conclude: «L'apparente unità vitale di ogni organismo pluricellulare, così come l'unità politica di ogni Stato umano, è il risultato dell'associazione e della divisione del lavoro di questi piccoli cittadini dello Stato [le cellule]. Essi sono i veri organismi elementari e i veri individui di primo ordine». In questa prospettiva, Haeckel attribuiva un'anima anche alle cellule.⁶⁰ Come si formasse la coscienza

⁵⁶ Sul caso dell'io «variopinto e differenziato» che risulterebbe in mancanza dell'unità sintetica cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, p. 245. Sulle condizioni empiriche e concrete dell'io, si veda per es. *ivi*, pp. 251-253 (AA III, 113). La questione mostra che c'è in Kant una distinzione tra Io puro e io empirico, su cui rimando al mio articolo *I due io: questioni kantiane tra logica e antropologia*, «Paradigmi», 3, 2022, pp. 503-518.

⁵⁷ I. KANT, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2009. Si veda in particolare AA VII, pp. 133, 136-137, 145, 150, 152, 161-162, 165-166, 175.

⁵⁸ P. GODFREY-SMITH, *Metazoa*, cit., p. 188.

⁵⁹ Per un profilo più dettagliato di questi temi rimando a P. PECERE, *La natura della mente*, Carocci, Roma 2023, sez. 5.5.

⁶⁰ Cfr. E. HAECKEL, *Sulla divisione del lavoro nella vita naturale e umana* (1866), in *Id.*, *Forme in evoluzione. Morfologia del vivente e psicologia cellulare*, a cura di V. Maggiore, Mimesis, Milano 2016, pp. 69, 88.

za unitaria da un organismo biologicamente così articolato era ormai un problema familiare agli psicologi di fine Ottocento, come William James.

In questa direzione andavano pure le osservazioni di psichiatri come Théodule-Armand Ribot e Pierre Janet. Il primo scrisse: «L'io, come appare a sé stesso, consiste in una somma di stati di coscienza. Ve n'è uno principale, attorno al quale si raggruppano degli stati secondari che tendono a soppiantarli e che sono essi stessi spinti da altri stati appena coscienti». ⁶¹ Janet applicò queste idee nei suoi incontri con i pazienti ospedalizzati, e si concentrò sui casi di personalità multiple, che potevano essere portati alla luce mediante specifiche tecniche di osservazione, e da questi studi ricavò l'importanza di indagare la componente della mente che chiamò "subconscio".

Tra i filosofi che rifletterono su queste indagini vi era Friedrich Nietzsche, che già si era interessato al «dilagare al di fuori della persona» ⁶² dell'estasi dionisiaca. Secondo Nietzsche, ispirato dalla teoria cellulare, la coscienza è formata in realtà da «tante coscienze quanti sono gli esseri [...] che costituiscono il suo corpo». ⁶³ L'io – in linea con le indagini degli psichiatri a lui contemporanei – è «una pluralità di forze di tipo personale, delle quali ora l'una ora l'altra vengono alla ribalta, come ego, e guardano alle altre come un soggetto guarda a un mondo esterno ricco di influssi e di determinazioni». ⁶⁴ Si trattava di temi che dall'Ottocento si sono diffusi nella cultura popolare, soprattutto attraverso l'ulteriore mediazione della psicoanalisi, in cui la scomposizione della mente in diversi principi o istanze personali è fondamentale.

Nietzsche usava anche la metafora politica, scrivendo che la mente del soggetto umano è come un'«organizzazione sociale di molte anime». ⁶⁵ Questa metafora fa riflettere sul fatto che giudizi e decisioni risultano da processi di mediazione tra diverse parti di noi, ma implica pure la possibilità che il governo della mente venisse meno, in quella che lo psicologo britannico George Stout chiamò appunto «anarchia mentale». ⁶⁶

Tutte queste ricerche e riflessioni suggeriscono oggi un'analogia con gli altri animali, che l'idea della coscienza può far sfuggire: la stessa "disaggregazione" mentale che attribuiamo, come stato normale, a specie diverse da noi, è propria di molti nostri stati prima che la sintesi cosciente e il comportamento la rendano latente. In noi riconosciamo qualcosa di loro.

⁶¹ T.-A. RIBOT, *Les maladies de la mémoire*, Germer Baillière et Cie, Paris 1881, p. 83.

⁶² F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, Adelphi, Milano 1986, p. 15.

⁶³ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884-1885*, Adelphi, Milano 1975, p. 257.

⁶⁴ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1879-1881*, in Id., *Aurora e Frammenti postumi 1879-1881*, Milano, Adelphi, 1964, p. 439.

⁶⁵ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, in Id., *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1968, p. 24.

⁶⁶ G. STOUT, *Herbart Compared with English Psychologists and with Beneke*, «Mind», 14, 1889, p. 29.

Spesso la sintesi per cui ci crediamo perfettamente coerenti è l'effetto della semplice unità corporea: il nostro corpo è uno e svolge azioni di cui normalmente possiamo fornire dei resoconti e delle spiegazioni, di cui pertanto siamo ritenuti socialmente responsabili, e tutto questo occulta il processo spesso largamente inconscio che contribuisce a queste azioni. Su questo terreno, naturalmente, si radicarono le idee della psicoanalisi.

Tornando alle scienze cognitive, bisogna ricordare che diverse ricerche negli ultimi decenni hanno sottolineato la natura "subpersonale" di gran parte delle nostre operazioni mentali. Peter Carruthers, per fare un esempio notevole, ha sostenuto che la presunta "trasparenza" della mente a sé stessa sarebbe un pregiudizio del senso comune largamente infondato. Questa tesi si fonda su un ampio repertorio di dati modelli psicologici e neuroscientifici, dagli studi sopra citati sulla visione e i cervelli divisi a esperimenti sulla confabulazione, cioè la nostra tendenza a costruire delle spiegazioni delle nostre azioni che non corrispondono ai reali moventi di esse. Secondo Carruthers, ne risulta che noi conosciamo la nostra mente facendo delle ipotesi a partire da osservazioni, quindi mediante un'interpretazione a partire da dati sensoriali, non diversamente da come conosciamo la mente degli altri. Quanto all'interiorità, essa non è che un flusso di fenomeni a partire dal quale facciamo queste congetture. Il nostro pensiero è una sorta di discorso silenzioso, e ascoltandolo elaboriamo queste congetture, senza avere un perfetto controllo sulla sua composizione e sulla sua origine: sondiamo noi stessi.⁶⁷ In questa prospettiva, la stessa idea della responsabilità morale dovrebbe mutare: non avendo accesso diretto e immediato ai nostri moventi, secondo Carruthers, non possiamo mantenere la tesi secondo cui la responsabilità morale è limitata ai casi di azioni di cui conosciamo coscientemente i moventi. Questo non comporta la rinuncia alla responsabilità morale dell'individuo; si tratta piuttosto di riformularla includendovi anche azioni che compiamo senza avere piena conoscenza dei moventi: così l'antica intuizione omerica ritroverebbe una sua plausibilità scientifica, senza però escogitare soggetti altri che assumerebbero la responsabilità delle azioni.⁶⁸

Va nella stessa direzione una considerazione del già citato Jamieson, che vuole rovesciare il presunto primato epistemologico della conoscenza della mente umana rispetto a quella degli animali: «talvolta conosciamo le menti degli altri meglio della nostra, e talvolta siamo conosciuti meglio dagli altri di quanto conosciamo noi stessi».⁶⁹ Insomma, noi dobbiamo sempre interpretare i pensieri a partire da qualcosa di esteriore, che si tratti di umani

⁶⁷ Cfr. R. CARRUTHERS, *The Opacity of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, pp. 381-383.

⁶⁹ D. JAMIESON, *What Do Animals Think?*, cit., p. 33.

o animali, di altri individui o di noi stessi. Questo è evidente nel caso in cui, come fanno molti cittadini delle società contemporanee, si consulta (e si paga) uno specialista affinché ci aiuti a capire cosa pensiamo e cosa vogliamo, mettendo a disposizione le nostre parole, i nostri comportamenti, i nostri sogni. Ma si tratta di una situazione che si trova già nelle culture antiche e si ritrova in pratiche non scientifiche delle culture contemporanee, laddove l'interpretazione di segni e comportamenti è una tecnica per capire noi stessi. Si tratta però di riconoscere che in queste espressioni si trova inizialmente un "altro", che noi che ne siamo gli autori non siamo già trasparenti a noi stessi: nello specchio delle nostre espressioni dobbiamo tentare di capire chi siamo.