



[Home](#)·[L'associazione](#)·[La rivista](#)·[Contatti](#)

[Presentazione Numeri](#)

[Abbonamenti](#)

[Archivio
articoli](#)

[Dove trovarla](#)

* [Archivio articoli](#) *

Massimo Filippi
L'ambiguità delle scimmie

Una scimmia viene chiusa in gabbia dopo essere stata affamata. Può tirare una leva e così ottenere del cibo e, ovviamente, impara a farlo. Poi, a fianco della sua gabbia, ne viene messa una seconda con un'altra scimmia. Adesso, quando aziona la leva, non solo riceve il cibo ma fa passare una scossa elettrica sul pavimento della gabbia della seconda con conseguenti reazioni di panico e dolore. A questo punto, la prima scimmia sceglie di non mangiare piuttosto che infliggere dolore alla conspecifica. Quanto appena descritto non è una visione delirante di una mente malata con un edificante finale "animalista", ma uno dei tanti esperimenti realmente condotti da vari gruppi di ricerca tra gli anni '50 e '60 del secolo scorso. I risultati di uno di questi furono a dir poco sconcertanti (almeno per la maggioranza di noi, accecati da una millenaria tradizione antropocentrica): su 15 scimmie, 10 decisero di tirare una seconda leva non associata alla emissione di scariche elettriche anche se questo si traduceva in una riduzione del 50% delle volte in cui il cibo veniva rilasciato; delle rimanenti 5, una smise di tirare qualsiasi leva per 5 giorni consecutivi e un'altra per 12 giorni consecutivi. Il che significa che l'80% di scimmie della specie *Macacus Rhesus* – normalmente utilizzate dagli umani per ogni tipo di sperimentazione – preferisce rimanere affamata – e alcune di loro decidono letteralmente di lasciarsi morire di fame – piuttosto che veder soffrire altri individui a causa di una loro azione. Queste osservazioni dovrebbero, quanto meno, suscitare dei dubbi sulla validità di una delle più rigide linee di confine – l'essere o meno agenti morali dotati di comportamenti empatici ed altruistici – che sono state tracciate tra l'uomo e gli altri animali.

Nel suo ultimo lavoro pubblicato in Italia, *Primati e filosofi. Evoluzione e moralità* (Garzanti), originato dal ciclo delle sue *Tanner Lectures*, Frans de Waal – uno dei più noti primatologi che, insieme a Premack, Patterson, i coniugi Gardner, Fouts, Savage-Rumbaugh e, soprattutto, Jane Goodall e Dian Fossey, ha radicalmente cambiato il nostro modo di guardare le scimmie – riassume con la sua usuale chiarezza il proprio

decennale lavoro di ricerca. Le osservazioni di de Waal, come l'esperimento appena descritto, hanno evidenziato che le scimmie sono capaci di sentimenti di empatia, giustizia e altruismo, in una parola, che le scimmie sono dotate di una "teoria della mente", sono cioè in grado di guardare il mondo dalla prospettiva degli altri e, sulla base di ciò, modificare i propri comportamenti. Da questi dati di fatto, de Waal deriva poi, questa volta in maniera molto meno chiara e certamente più discutibile, una serie di considerazioni filosofiche – sia nel saggio principale del volume sia nella risposta alle critiche che gli sono mosse dai filosofi Wright, Korsgaard, Kitcher e Singer, i cui interventi sono pure parte di questo libro – circa la definizione della moralità umana e il modo in cui gli animali dovrebbero essere trattati.

Come chiaramente riassunto dai curatori dell'opera sia de Waal che i suoi critici partono da due assunzioni condivise: la prima che non ci sono ragioni per supporre una differenza metafisica tra umani e altri animali e la seconda che la moralità è qualcosa di reale su cui si può discutere in base a criteri di verità. Da questi presupposti, che fanno chiaramente capo all'insegnamento di Darwin, e dalle osservazioni empiriche sui primati, il discorso di de Waal mette in discussione la versione tradizionale e più accettata della moralità umana, che egli definisce con il termine di «teoria della patina» a favore di una versione della stessa basata sul «modello della matrioska». In estrema sintesi, sotto la rubrica «teoria della patina» ricadono tutte quelle interpretazioni della "natura umana" che, anche se affermano il contrario, rimangono rigorosamente antropocentriche in quanto considerano la moralità come una velatura, tanto sottile quanto facilmente revocabile, del nucleo profondo e più "vero" dell'uomo che rimane ontologicamente "animale" e quindi, per ciò stesso, *naturalmente* cattivo, egoista e competitivo. Qui de Waal ha buon gioco nel mostrare che le osservazioni della psicologia evolutiva, delle neuroscienze e della primatologia indicano in un'altra direzione, verso il «modello della matrioska» appunto, dove il nucleo centrale della moralità andrebbe riconosciuto nel «contagio emozionale» – istintuale, automatico, condiviso con gli altri animali e comprendente tutti quegli stati emozionali in grado di mettere in relazione individui distinti –, da cui possono poi evolvere livelli empatici sempre «più alti» fino alla piena assunzione del punto di vista dell'altro che, anche per de Waal, seppur in maniera non esclusiva, rimane comunque una "caratteristica tipica" dell'umano. Da qui discende l'idea che gli uomini siano *naturalmente buoni* – il titolo di un altro saggio dello stesso autore. In altre parole, de Waal non utilizza le proprie osservazioni per erodere il rigido dualismo "natura/cultura", ma si limita, dandolo così per scontato, a ribaltarlo: la natura, pur diventando buona, resta comunque inconscia e sentimentale ("femminile" direbbe Bacone) e può diventare un vero e proprio "sistema morale" solo attraverso l'estrema autoconsapevolezza del discorso razionale e cognitivo dell'uomo (da

intendersi sia come specie che come “maschile”). Il sistema morale che de Waal sembra allora proporci a partire da dati empirici, discenderebbe, ancora una volta, seppur per via evolutiva, da un presunto “stato di natura”; egli, cioè, non pare in grado di smarcarsi dalla “ghigliottina di Hume”, secondo cui, poiché l’ambito dell’essere (fatti) va distinto da quello del dover essere (valori), è ingiustificato derivare norme prescrittive da premesse descrittive (ad es., seguendo Hume, potremmo chiederci: «Anche se la “teoria della patina” fosse vera, non saremmo comunque moralmente tenuti a mitigare la nostra “natura cattiva”?»). Ma i problemi non finiscono qui, il “cortocircuito fatti/valori” agisce, infatti, nella analisi di de Waal anche nella direzione opposta: l’assunzione metafisica, accettata da de Waal, di una netta distinzione tra “natura” e “cultura” influenza anche il modo in cui i fatti vengono interpretati. Egli, infatti, è pronto a riconoscere che alcuni (pochi) animali – le scimmie antropomorfe – possono in parte essere fatti rientrare, sulla base della loro somiglianza a noi, nella sfera dell’umano, ma di fatto non è disposto, nonostante il suo dichiarato darwinismo, ad accettare che noi *siamo* animali. Lampante testimonianza di questo secondo problema è il modo sbrigativo e canzonatorio con cui de Waal liquida in poche pagine e con argomenti poco raffinati le argomentazioni a favore del riconoscimento dei diritti fondamentali e inalienabili alla vita, alla non sofferenza e alla libertà degli animali. Tre sono gli argomenti principali che utilizza per screditare questa richiesta: a) se riconosciamo dei diritti agli animali dovremmo allora aspettarci che la gazzella faccia causa al ghepardo che limita la sua libertà di brucare dove più le piace; b) non è possibile riconoscere dei diritti a chi non è in grado di siglare un contratto sociale dove riconosca anche le proprie responsabilità; c) i difensori dei diritti animali non hanno mai rifiutato cure mediche, notoriamente derivate dalla sperimentazione animale, nei casi in cui la loro salute era in pericolo. La prima obiezione è chiaramente il risultato della confusione su riportata tra fatti e valori: potremmo infatti chiederci perché le nostre regole morali dovrebbero conformarsi ad un più o meno evidente “stato di natura”, ovvero perché dovremmo giustificare la violenza istituzionalizzata che quotidianamente esercitiamo sugli animali utilizzando il fatto che anche in “natura” esiste il male. Per quanto attiene la “questione del contratto”, Singer fa notare che essa non è mai sollevata quando sono in questione i diritti umani: anche le persone in stato vegetativo (e, in genere, tutti i cosiddetti “umani marginali”) non sono in grado di siglare contratti sociali, ma non per questo li riteniamo possibili fonti di cibo o utili strumenti per la ricerca biomedica. Per quanto attiene la presunta incongruenza del comportamento dei difensori dei diritti animali nel momento in cui devono ricorrere a cure mediche, Singer, dopo aver ricordato che argomenti *ad hominem* non dovrebbero essere utilizzati per screditare una dottrina morale, così scrive: «A rigore si potrebbe ugualmente dire che dovremmo respingere

l'uguaglianza umana perché non si è mai sentito dire di nessun difensore di quest'idea che si sia ridotto in povertà per venire in aiuto ai popoli di altri paesi che muoiono di fame». Il che indica che, nonostante le sue brillanti osservazioni sulla mente animale, de Waal non si è ancora affrancato da considerazioni rigidamente specie. All'interno di questo specismo di fondo, ricade anche la richiesta di de Waal «di smettere di fare tutti questi discorsi sui diritti animali» per farci «paladini di un senso di responsabilità», «facendo del prendersi cura [...] il caposaldo del nostro atteggiamento». de Waal, però, non si preoccupa di esplicitare che cosa significhino «senso di responsabilità» e «prendersi cura» (ad es., come coniugare responsabilità e cura con una dieta onnivora), né del fatto che il ghepardo non assuma tali atteggiamenti nei confronti della gazzella, limitandosi a sostenere che la sua posizione, se accettata, modificherebbe l'attuale atteggiamento della ricerca biomedica nei confronti delle scimmie antropomorfe, in quanto queste potrebbero essere coinvolte esclusivamente in «ricerche non invasive». La questione, però, si complica quando ci fornisce la sua «definizione sbrigativa» di ciò che intende per ricerca non invasiva: «Quel tipo di ricerca nei confronti della quale non avremmo nulla in contrario se fosse effettuata su volontari umani», dimenticandosi che i volontari umani sono appunto *volontari*, cioè firmano un consenso informato prima di partecipare a qualunque sperimentazione, la quale tra l'altro deve essere stata approvata in precedenza da un comitato etico. Come facciamo a valutare se una scimmia ci ha dato il suo consenso? Chi rappresenta gli interessi delle scimmie nei comitati etici? Come mai ora si accetta che le scimmie in qualche modo siano in grado di siglare un contratto, dopo che abbiamo negato loro i diritti proprio per questa stessa ragione?

Molto più fecondo, filosoficamente e scientificamente, è invece l'uso che de Waal propone dell'*antropomorfismo*, quello che fino a non molto tempo fa era considerato il "peccato originale" di chi cercava di spiegare il comportamento animale con caratteristiche, quali l'intenzionalità, ritenute tradizionalmente tipiche dell'umano. In questi ambiti, de Waal propone di passare dalla «parsimonia cognitiva», che richiede di «non ricorrere a capacità mentali superiori se possiamo spiegare un fenomeno con quelle di scala inferiore», alla «parsimonia evolutiva», che «presuppone che, se delle specie strettamente imparentate si comportano nello stesso modo, anche i loro processi mentali impliciti sono probabilmente gli stessi». L'antropomorfismo diventa così un importante strumento di ricerca, «un mezzo per giungere alla verità, piuttosto che [un] fine in sé». A questo punto, è quello che de Waal definisce «antropodiniego» – l'«avversione predarwiniana verso le profonde somiglianze tra il comportamento umano e quello animale» –, che si trasforma non solo in un'ideologia insostenibile, ma anche in un potente fattore limitante il progresso dell'impresa scientifica.

Quanto discusso finora mostra che la definizione di dove corra il confine tra l'uomo e i suoi parenti evolucionisticamente più stretti è tutt'altro che una questione accademica e "innocente", ma che, al contrario, è una decisione carica di importanti conseguenze materiali sia sul modo in cui dovremmo pensarci, abbandonando l'idea dell'unicità umana con il carico di sofferenze che questa porta con sé (si pensi, solo per fare un esempio, al modo in cui tale idea espropri l'individuo della possibilità di decidere come terminare la propria esistenza), sia sul modo in cui viene trattato chi viene posto al di fuori di questa linea di confine, che per questo stesso motivo diventa immediatamente qualcosa che può essere posseduto, mangiato, ucciso e sperimentato. La decostruzione di questa linea di confine diventa allora un esercizio estremamente importante come sottolinea Paola Cavalieri, la curatrice del serrato e originalissimo saggio dell'epistemologo e antropologo Raymond Corbey, intitolato *Metafisiche delle scimmie. Negoziando il confine animali-umani*, recentemente pubblicato da Bollati Boringhieri. In questo libro, Corbey descrive il modo in cui la cultura euro-americana ha affrontato una crisi culturale di enorme portata che, schematizzando, ha riconosciuto tre fasi: la prima a partire dal 1760, quando l'espansione coloniale ci ha fatto incontrare le scimmie antropoidi, la seconda dal 1860 in poi, con l'infittirsi dei ritrovamenti dei resti dei nostri antenati ominidi e, infine, la terza iniziata nel 1960, con la messa in luce, sempre più evidente, delle caratteristiche mentali delle scimmie antropomorfe. In breve, Corbey ci presenta i racconti che abbiamo costruito a seguito della comparsa sulla scena delle «ambigue scimmie» (termine che dà il titolo al primo capitolo), cioè di quella serie di "enti" che, abitando il confine tra l'uomo e l'animale, quei *terrains vagues* che la nostra cultura ha da sempre ritenuto molto ampi e completamente deserti, mettevano a repentaglio l'idea inveterata della "dignità" dell'uomo. Il nocciolo dell'argomentazione di Corbey sta nel mostrarci come l'apparire di questi esseri "rivoluzionari" non sia risultata nella revoca o, quanto meno, nell'"ammordibimento" del confine uomo/animale, ma al contrario in un'incessante opera di pattugliamento dello stesso al fine di ribadirlo. Con le parole di Cavalieri, la forza di questo libro risiede nella sua indiscutibile capacità di mostrarci come «nella nostra storia culturale si sia portati a trarre fatti da valori», ovvero come le assunzioni metafisiche della tradizionale dicotomia "natura/cultura" siano state utilizzate in maniera «più o meno cosciente» per reinterpretare i fatti empirici al fine di difendere la «più inviolabile frontiera creata dalla cosmologia occidentale». Corbey individua due modi principali in cui tale difesa è stata condotta. Il primo è quello di modificare la definizione di ciò che si considera tipico dell'umano al fine di renderla «così ristretta da escludere tutto il comportamento non umano». Per capire il funzionamento di questa strategia riportiamo solo tre esempi fornitici dallo stesso Corbey, che sarebbero divertenti se non nascondessero risvolti tragici.

L'antropocentrismo prevede che gli uomini posseggano il cervello più grande (dove «più grande significa migliore e migliore significa più intelligente»). Cosa succede quando i fatti mettono in dubbio questa assunzione? Ecco cosa scrive Corbey: «Quando risultò che gli elefanti e le balene hanno cervelli molto più grandi di quelli umani, si risolse il problema passando al criterio del rapporto tra dimensioni cerebrali e dimensioni corporee. Dato che, sfortunatamente, sulla base di tale criterio gli uomini vengono superati dal topo-scoiattolo e da altri piccoli animali, ci si volse all'allometria (variazione nella dimensione relativa degli organi [...] in rapporto alla taglia e alle proporzioni) [...]. Ancora una volta, tale mossa portò i delfini pericolosamente vicini, ma questi animali vennero neutralizzati prendendo in considerazione i tassi metabolici». L'antropocentrismo prevede che solo l'uomo posseda il linguaggio e la capacità di utilizzare degli strumenti. Cosa succede quando le osservazioni empiriche sembrano invalidare questa tesi? Corbey: «Quando le antropomorfe si sono rivelate in grado di maneggiare simboli arbitrari, la replica è stata che non erano capaci di ordinarli sintatticamente. Quando sono emersi dati che suggerivano qualche abilità sintattica, si è sostenuto che esse non impiegavano mai tali enunciati in modo riflessivo [...]. E poi: le antropomorfe possono anche usare strumenti, ma ciò che conta non sono semplicemente gli strumenti, ma gli strumenti costruiti mediante strumenti». La seconda strategia difensiva per proteggere la dignità umana dall'intrusione di questi antenati/parenti ambigui è consistita nel reintrodurre surrettiziamente la teleologia nel processo evolutivo: a questa mossa si richiamano tutte quelle teorie che, facendo ricorso all'idea di un'«ascesa della scimmia», disegnano un processo evolutivo che, pur accettando le nostre origini animali, è di tale lunghezza da permettere l'intervento di una qualche discontinuità qualitativa che alla fine ci ha portato alle altezze della cultura (europea), la quale notoriamente relega la componente scimmiesca dell'uomo nelle bassezze di una corporeità svalutata e da addomesticare o nelle profondità di un inconscio inquietante e da controllare.

Quanto detto dovrebbe aver reso chiara la differenza tra l'approccio di Corbey e quello di de Waal circa la questione del confine uomini-animali. A differenza di de Waal, Corbey non propone un semplice rovesciamento di ciò che è da ritenersi buono e di ciò che è da ritenersi cattivo sulla base dell'accettazione acritica di ciò che si interpreta come *naturale*, ma al contrario ci invita ad una difficile e complessa *negoziatio* (da qui il sottotitolo del libro) su come e dove intendiamo tracciare questa linea divisoria, ben conscio che il confine natura/cultura è il risultato di considerazioni squisitamente *culturali*: esso è certamente influenzato dalle acquisizioni delle scienze empiriche, ma non è mai pensabile come un fatto indiscusso e indiscutibile che esiste nel mondo là fuori e che noi dobbiamo semplicemente scoprire. Il lavoro di Corbey ricorda quello del filosofo morale Rachels, il quale non utilizza il

darwinismo per darci un'altra verità – più moderna e quindi più corretta –, ma per *minare* le credenze che la tradizione ci tramanda in maniera irriflessa, prima tra tutte quella della sacralità della sola vita umana. In altre parole, Corbey ritiene che fatti e valori non siano semplicemente contrapposti e che dagli uni debbano discendere gli altri o viceversa, ma che questi interagiscano tra loro in un perenne *feedback* reciproco. E, potremmo aggiungere, ha probabilmente in mente che anche la stessa dicotomia fatti/valori è il risultato della dicotomia più originaria di cui stiamo discutendo. Per questo, si impegna in un lavoro di decostruzione, dove riconosce il suo debito al «realismo internista» di Hilary Putnam. Per Putnam, la robustezza di qualsiasi paradigma teorico, in quanto determina, tra l'altro, le sue categorie, la fondatezza delle sue argomentazioni e il modo di interpretare i dati empirici, non va valutata rispetto ad un qualche standard trascendente di verità, ma in base della sua coerenza interna. Come accennato in precedenza, un discorso che al contempo faccia ricorso al darwinismo e alla teleologia non tanto è falso, quanto piuttosto poco coerente e quindi poco credibile. Come l'antropomorfismo per de Waal, le scoperte scientifiche per Corbey non sono fine a se stesse, ma sono invece uno strumento per affinare progressivamente la coerenza del paradigma che si sostiene o, eventualmente, per rifiutarlo. È così che le osservazioni empiriche sulla ricchezza e complessità mentale delle scimmie, che lo stesso de Waal ha contribuito a raccogliere, hanno indotto Corbey a partecipare al *Progetto Grande Scimmia* (PGS) (a cura di Cavalieri e Singer, Theoria, 1994), che intende allargare la sfera dei diritti umani alle scimmie antropomorfe. In *Metafisiche delle scimmie*, Corbey giustamente sostiene che il PGS non manca di coerenza interna poiché, come ravvisato da molti detrattori, ancora antropocentrico – i proponenti del PGS, infatti, dichiarano chiaramente che esso non è il loro fine ultimo, ma uno strumento per iniziare a corrodere l'impermeabilità della barriera uomo/animale. Eventualmente, c'è da chiedersi se tale strategia potrà mai essere “vincente” visto che, come lo stesso Corbey ricorda, l'affermazione dei diritti umani così come li intendiamo si impose anche grazie al trionfo della “Nuova sintesi”, che afferma «l'omogeneità biologica della specie *Homo*» – la discendenza di tutti gli umani da una Eva africana comune –, che facilitò la sostituzione del «canone caucasico per le razze» con un «canone umano per le specie»: «l'inclusione delle “razze” non europee nella “famiglia dell'uomo” venne resa possibile dalla perdurante esclusione delle specie non-umane». Il che dovrebbe indurci a riflettere se nell'ambito della “questione animale” (ma non solo) non sia ormai giunto il tempo di prender congedo da paradigmi basati sulla tolleranza del “quasi uguale” a favore di altri che accettino l'ospitalità del “quasi diverso”. “Quasi diverso” di cui sono rappresentanti proprio le scimmie delle quali stiamo parlando e che Corbey ci invita a considerare non più come gli «anelli mancanti [...] della grande catena dell'essere, [...] né [come]

anelli evolutivi nell’“ascesa” verso la civiltà, ma piuttosto come intermediari e tramiti tra gli umani e gli altri animali, in senso filosofico, scientifico e morale», poiché esse «possono rompere tabù, varcare confini e giocare il ruolo positivo di riunire gli opposti». I curatori del volume di de Waal concludono la loro introduzione chiedendosi: «Non sarà proprio [l’incapacità degli animali di enunciare ideali normativi] che ci obbliga a tracciare una netta distinzione tra quei tipi di comportamento “morale” emozionalmente motivati [dei primati] e le “autentiche” azioni morali fondate sulla razionalità proprie degli esseri umani?». E proseguono affermando che, se conoscessero la risposta a questa domanda, saprebbero anche dove togliere le «virgolette precauzionali» della frase precedente. Accettato l’antropomorfismo “strumentale” di de Waal e il «realismo internista» che Corbey mutua da Putman e tornando ad osservare il comportamento delle scimmie ingabbiate e affamate da cui siamo partiti per confrontarlo con quello di chi ha ideato tali esperimenti, probabilmente non dovremmo più dubitare che le «virgolette precauzionali» siano da assegnare di *diritto* al termine “autentiche”.



Associazione Culturale Liberazioni|[Info](#)|[Contatti](#)

Liberazioni Rivista di Critica Antispecista - ISSN 1825-6465

[Condividi](#)