

Benedetta Piazzesi

La conoscenza degli animali

Appunti per un antispecismo epistemologico

1. Negli ultimi decenni, l'antispecismo ha intrapreso un importante lavoro di decostruzione del confine che divide umani e non umani, e ciò sulla base di una preliminare critica teorica all'idea dell'eccezionalità ontologica dell'umano. Eppure l'evoluzionismo, che si impernia sui concetti di continuità e parentela, da più di un secolo è entrato a pieno titolo tra i fondamenti della scienza occidentale e pervade ormai il senso comune della nostra società. È davvero possibile, allora, pensare che lo specismo ancora ai giorni nostri si nutra dell'idea che l'umano possiede uno statuto ontologicamente superiore ed eccezionale rispetto agli altri viventi? I rudimenti di evoluzionismo che riceviamo fin dalla scuola primaria sono sufficienti a insinuare nel nostro immaginario l'idea che siamo parenti delle scimmie e, alla lontana, persino dei pesci. Ma se lo specismo, sul piano teorico oltre che su quello pratico, fatica ciononostante a recedere è perché la battaglia per il mantenimento del confine umano-animale ha ormai sostanzialmente cambiato fronte, spostandosi dal piano ontologico a quello epistemologico. Ne risulta quello che viene percepito come un indebolimento del confine – perché dalla pretesa dell'uomo di essere «misura di tutte le cose» per ordine superiore, si accontenta di riconoscersi tale per condizione gnoseologica. In questo nuovo stile di interrogazione cartesiano prima e kantiano poi, la domanda non sarà più: «Quale posto occupa l'Uomo nel mondo, rispetto agli altri enti e al cospetto di Dio?». Bensì: «Possiamo dire qualcosa sugli animali? Quale posto occupano nell'ambito del nostro sapere?»; e infine: «Qual è la loro posizione nei confronti del Sapere in generale?».

Che cosa c'entra tutto questo con l'antispecismo? Morto Dio, e ferito gravemente l'Uomo (per i tre colpi inferti dall'eliocentrismo, dall'evoluzionismo e dall'inconscio), lo specismo moderno fatica a conservare la forma ontologica che aveva assunto nella sua versione teologica. Come si ristrutturata, allora, lo specismo moderno? Nella misura in cui il terreno su cui viene a riconfigurarsi l'ordine dei viventi non è più quello (ontologico) dell'essere, ma quello (epistemologico) del sapere, il nuovo baricentro su cui si organizza la relazione umano-animale viene a essere la questione della *conoscenza degli animali*, nel suo doppio senso di conoscenza che

abbiamo degli animali e di conoscenza che gli animali hanno¹.

2. La conoscenza, secondo un antico mito, scaturisce dalla meraviglia e dalla paura che l'umano provò di fronte ai fenomeni naturali. Questo terrore tanto impercettibilmente sfuma in entusiasmo che l'animale umano come una corda si trova teso tra l'istinto di fuga e il desiderio di contemplazione. Gli antichi chiamavano questo sgomento creativo *thauma*². Dal grido disarticolato di terrore si originerebbe dunque il logos che, della paura, è dapprima semplice traccia sonora irreflessa ma il cui effetto di richiamo o di allarme per altri viventi custodisce un intrinseco potere significativo: quello di attirare o respingere. In questa *phonè* animale è già racchiuso dunque, e il mito lo rivela, il più potente nucleo del dispositivo di significazione.

Se «la conoscenza è figlia della paura – sostiene Georges Canguilhem – il suo fine è la dominazione e l'organizzazione dell'esperienza umana»³. E così avrebbero potuto proseguire Horkheimer e Adorno:

Il grido di terrore con cui è esperito l'insolito, diventa il suo nome [...]. Ma [...] gli dei non possono togliere all'uomo la paura di cui i loro nomi sono l'eco impietrita. L'uomo s'illude di essersi liberato dalla paura quando non c'è più nulla di ignoto. Ciò determina il corso della demitizzazione, dell'illuminismo che identifica il vivente col non-vivente come il mito il non-vivente col vivente. L'illuminismo è l'angoscia mitica radicalizzata⁴.

È tra *mythos* e *logos*, tra fuga e contemplazione, tra dominio e organizzazione, che oscilla la conoscenza umana, senza decidersi una volta per tutte, senza lasciar mai completamente la presa sui viventi, eppure senza poterli

1 Nella doppia valenza del genitivo, oggettivo e soggettivo, si fa implicito riferimento a un noto testo di Georges Canguilhem, *La conoscenza della vita*, trad. it. di F. Bassani, il Mulino, Bologna 1976.

2 «Tutti gli uomini tendono per natura alla conoscenza: ne è un segno evidente la gioia che essi provano per le sensazioni [...]. Gli uomini, all'inizio come adesso, hanno preso lo spunto per filosofare dalla meraviglia, poiché dapprincipio essi si stupivano dei fenomeni più semplici e di cui essi non sapevano rendersi conto, e poi, procedendo a poco a poco, si trovarono di fronte a problemi più complessi, quali le condizioni della Luna e quelle del Sole, le stelle e l'origine dell'universo». Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982 b. «Non si deve dunque nutrire un infantile disgusto verso lo studio dei viventi più umili: in tutte le realtà naturali v'è qualcosa di meraviglioso [...]. Non infatti il caso, ma la finalità è presente nelle opere della natura, e massimamente: e il fine in vista del quale esse sono state costituite o si sono formate, occupa la regione del bello». Aristotele, *De partibus animalium*, 645a, pp. 19 sgg.

3 G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 35.

4 Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010, pp. 22-23.

né volerli «annichilare in tutto»⁵.

Tra tutti i fenomeni naturali, gli animali sono quelli che, rispetto alla comunità umana e ai suoi interessi, hanno la collocazione più problematica. Così vicini e così lontani, di fronte a loro esperiamo un rispecchiamento asimmetrico che suscita in noi un sentimento misto di familiarità e mostruosità, che li condanna a uno statuto incerto rispetto alla *nostra* identità. Quello della conoscenza degli animali è dunque un problema che non ha mai smesso di assillare il filosofo e lo scienziato dall'antichità ai giorni nostri, ma che nella modernità è entrato in una fase particolarmente complessa, perché si è trovato al centro di un processo di organizzazione e distribuzione dei saperi che è giunto fino a noi nei termini dell'opposizione tra *Naturwissenschaften* e *Kulturwissenschaften*, scienze della natura e scienze della cultura.

Gli animali, come sabbia tra i due grandi ingranaggi di questo sistema dualistico di sapere, già all'epoca di Descartes erano fonte di attrito: la tesi sull'automatismo animale fu da subito uno degli aspetti più contesi della sua filosofia. Nel tentativo di smantellare le ingenuità della scienza premoderna, il dubbio metodico cartesiano aveva istituito nel *cogito* un dominio *ab-soluto* del soggetto come fondazione per una nuova scienza della natura. Nel circuito autoreferenziale del soggetto, tuttavia, Descartes non aveva potuto trovare il fondamento che cercava per le scienze oggettive e dovette così ricorrere alla mediazione divina tra soggetto e oggetto come garanzia per ristabilire quell'accordo che il dubbio aveva infranto. Descartes elesse comunque, operativamente, il meccanicismo a modello e metodo dell'indagine scientifica del mondo naturale. Fu presto evidente la fragilità filosofica di questa operazione: per quale motivo pensare gli animali come automi avrebbe dovuto eludere gli inganni del genio maligno, meglio di quanto potesse fare il buon senso comune che – è lo stesso Descartes a rilevarlo – ci lascia interpretare le azioni animali in analogia con le nostre?⁶. Dal punto di vista dell'efficacia operativa, invece, il meccanicismo dimostrò uno straordinario potere esplicativo a breve termine e permise alla fisiologia di entrare nel consesso delle scienze fisiche. Tuttavia, lasciò agli scienziati del Sette e dell'Ottocento una serie di gravi limiti epistemologici di fronte ai

5 Giacomo Leopardi, «La ginestra o il fiore del deserto», in *Canti*, Loescher Editore, Torino 1991, p. 250.

6 Per questa implicazione epistemologica del meccanicismo François Duchesneau ha coniato l'espressione di «anthropomorphisme technologique», in *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Vrin, Pargi 1998, p. 82. Duchesneau a sua volta si riferisce all'interpretazione data da Canguilhem dell'inversione operata dal meccanicismo, che pretende di utilizzare la macchina come modello esplicativo dell'organismo mentre sono chiaramente le macchine ad essere costruite sul modello dei viventi, cosa che diviene ancora più evidente con la nascita della cibernetica, cfr. G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., pp. 149 sgg.

fenomeni vitali. Non a caso la biologia faticcherà a lungo prima di trovare una propria collocazione tra le scienze naturali, definendo i propri tratti epistemologici specifici solo all'inizio del XIX secolo. Ancor più significativo è il ritardo dell'etologia, che si costituirà solo a Novecento inoltrato, mostrando la difficoltà moderna di pensare scientificamente il problema della conoscenza animale. Aprioristicamente esclusi dal sapere soggettivo di quelle che saranno le "scienze dello spirito" prima e le "scienze culturali" poi⁷, ma problematicamente ai margini anche del sapere oggettivo delle scienze naturali, gli animali rappresentano gli ospiti indesiderati dell'episteme moderna.

3. Due pensatori, forse più di altri, hanno contribuito ad avviare lo sgretolamento di quel muro che per buona parte della modernità ha diviso scienze naturali e scienze culturali e che tutt'ora continua a relegare gli animali nel serraglio degli *oggetti* naturali: Charles Darwin e Jacob von Uexküll. Tra la seconda metà del XIX secolo e la prima del XX, queste due anomale figure di scienziati introducono a pieno titolo gli animali nelle coordinate scientifiche del loro tempo, ma a prezzo di uno sconfinamento nel campo delle scienze culturali. Forte del lavoro scientifico e concettuale che nell'ultimo secolo era stato condotto in Francia da personaggi come Buffon, Bonnet, Diderot e Lamarck⁸, Darwin potrà, a metà Ottocento, formulare la prima teoria biologica capace di fornire una spiegazione unitaria della varietà dei viventi; e potrà farlo grazie al sistematico utilizzo di una categoria che fino al Settecento era stata prerogativa umana: la Storia. L'Illuminismo aveva preparato un concetto di Storia laico e positivista, benché ancora saldamente antropocentrico. Darwin ridefinirà radicalmente i confini della Storia per farle abbracciare e raccogliere le vicende di tutti i viventi.

Alcuni decenni più tardi un biologo estone, avverso peraltro all'evoluzionismo, infliggerà un altro grave colpo alla barriera che escludeva gli animali dalle cosiddette scienze umane. Negli anni '20 del Novecento, Uexküll formula un'idea filosoficamente e scientificamente cruciale: biologizzare le

7 Il termine *Geisteswissenschaften* (scienze dello spirito), registrato per la prima volta nel 1787, è entrato in uso nella filosofia tedesca soprattutto a partire da Wilhelm Dilthey (*Introduzione alle scienze dello spirito*, trad. it. di G. A. De Toni, Bompiani, Milano 2007) che per primo lo intende in senso oppositivo rispetto al dominio delle *Naturwissenschaften*, o scienze della natura, nella misura in cui storicità e procedimento ermeneutico ne sarebbero i caratteri distintivi. Heinrich Rickert e Ernst Cassirer utilizzeranno invece il concetto di *Kulturwissenschaften*, o scienze culturali. Cfr. H. Rickert, *Il fondamento delle scienze della cultura*, trad. it. di L. Rossetti e M. Signore, Longo, Ravenna 1997; E. Cassirer, *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, trad. it. di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze 1988.

8 Jean-Baptiste Lamarck all'inizio del XIX secolo coniò il termine «trasformismo» che è quello oggi più usato per indicare le teorie evolutive pre-darwiniane.

categorie trascendentali kantiane e mostrare come ogni specie – sulla base di una determinata dotazione sensoriale e più in generale somatica – parta da schemi *a priori* per la percezione dei fenomeni del mondo. Egli chiama *Umwelt* l'ambiente all'interno del quale l'individuo si muove, percepisce e agisce, ma a partire dalle precondizioni insite nella sua soggettività. Benché la sua rigida adesione al kantismo gli impedisca di pensare dinamicamente (cioè storicamente ed evolutivamente) la relazione animale-ambiente, Uexküll ci lascia un'importante conquista, che consiste nell'inserimento di ogni animale (umani inclusi) in un ambiente che, pur non essendo comune, non può mai essere esclusivo.

Con l'estensione agli animali non umani del concetto di ambiente Uexküll sviluppa un'operazione complementare a quella di Darwin. Anche in questo caso un concetto proveniente dalle scienze umane, in questo caso quello di *milieu* in uso nella tradizione sociologica francese, viene mutuato dalla biologia per fornire una nuova intelaiatura teorica dei fenomeni animali. Animali umani e non umani appartengono ormai a una medesima dimensione del reale, quella spazio-temporale abilitata dai concetti di *storia* darwiniana e di *ambiente* uexkülliano. È particolarmente significativo che proprio dalla fusione di queste due matrici, cioè dalla messa in moto storico-evolutiva dell'ambiente uexkülliano, nasca negli anni '30 del Novecento l'etologia, che per prima si fa carico sistematicamente del problema dell'intelligenza animale, intesa come conoscenza che i viventi sviluppano da un punto di vista ontogenetico e filogenetico.

Oltre a un piano di realtà comune in cui si svolgono le vicende degli animali e degli umani, i due naturalisti ci lasciano dunque, come eredità e come compito, anche un sapere – almeno teoricamente – riunificato, nel quale la vecchia divisione tra scienze della natura e scienze della cultura risulta obsoleta⁹. Il sapere contemporaneo si trova così a mettere in prospettiva secondo queste coordinate il materiale storico e concettuale che gli deriva dal passato e a illuminare, speriamo con qualche risultato che sia spendibile politicamente, quelle zone d'ombra che erano rimaste nascoste dall'ingombrante figura dei due contenitori delle scienze occidentali: *Naturwissenschaften* e *Kulturwissenschaften*. Non risulterà così del tutto contingente l'attuale proliferazione degli *Animal Studies*, che rivolgono finalmente lo sguardo delle scienze umane sugli animali.

9 Non sarà forse superfluo esplicitare che di per sé la *reductio ad unum* delle scienze non garantisce alcunché, com'è dimostrato dalla sussunzione positivista e riduzionista delle scienze culturali all'interno di quelle naturali.