

A PROPOSITO DI VIVENTI UMANI E NON UMANI

VALLORI RASINI

Università di Modena e Reggio Emilia
Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali
vallori.rasini@unimore.it

ABSTRACT

The last book of Carmine Di Martino, *Viventi umani e non umani*, focuses on some important questions about relations between human being and animals, and it suggests some reflections about philosophy and “anthropological difference”. Furthermore, the reception of recent discoveries in paleontology and physical anthropology gives a special value to darwinian theories and supports the idea of a casual development of man; language, technical ability and culture are not a “special gift” expressly created for human being, but the result of a natural evolution.

KEYWORDS

Animals, Human being, Technology, Intelligence, Philosophical Anthropology

Il tema “viventi umani e non umani” apre questioni pesanti e spinose, giacché – da sempre – mette in gioco la definizione stessa del nostro rapporto col mondo; è un tema cruciale per la filosofia, in particolare per la filosofia morale e per gli studi di antropologia filosofica. Il recente libro di Carmine Di Martino¹ si colloca nel novero dei recenti contributi alla chiarificazione – o a una diversa problematizzazione – di questo complesso tema, offrendosi altresì come importante momento di riflessione su una rete di argomenti sempre e di nuovo in discussione, attraverso prospettive e indagini scientifiche in evoluzione continua. Il punto di partenza è però sempre lo stesso: la dimensione culturale sembra costituire un discrimine sicuro tra sfere del vivente; pare monopolio dell’essere umano, non appartenere al mondo animale; e tutto ciò che ne deriva in termini di sapere e sviluppo tecnologico – dal punto di vista dell’uomo – è considerato impareggiabilmente “superiore” a qualunque aspetto dell’esistenza degli altri viventi². Le direzioni che può seguire il dibattito, sul piano metodologico e ideologico, sono varie e tra loro anche

¹ C. Di Martino, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Edizioni Libreria Cortina, Milano 2017.

² Incredibilmente “superiore” soprattutto nella pericolosità; ma questo argomento qui non verrà trattato.

opposte; in ogni caso, si tratta di accogliere un “dato di fatto” che decreta una precisa separazione, una “differenza antropologica”, che allontana l’animale dall’essere umano.

Soffermiamoci un momento su questo dato. Per secoli, il pensiero occidentale ha introdotto un baratro ontologico tra l’essere umano e qualunque altro vivente, agganciandosi soprattutto ai presupposti ideologici del cristianesimo³. I notevoli progressi delle scienze moderne e l’avvento delle concezioni evoluzionistiche hanno contribuito ad ammorbidire le posizioni e favorito una riflessione plastica e poliedrica. Già dal secolo scorso, il dibattito vede favorita la linea di una comune discendenza dell’uomo e dell’animale e dunque l’idea di una loro continuità ontologica, di una parentela che per diversi motivi li costringe a un confronto “sullo stesso piano”. Cionondimeno, emergono ancora posizioni “conservatrici” o meno disponibili a concessioni realmente “continuiste”, sia in ambito strettamente scientifico sia in ambito filosofico. Nel volume di Di Martino, ad esempio, si fa menzione di un eminente rappresentante della antropologia filosofica contemporanea, Arnold Gehlen, che possiamo altresì considerare esponente di una linea di pensiero “reazionaria”, refrattaria cioè ad accettare l’idea che l’essere umano sia da accomunare, per origine o per “essenza”, agli animali (o anche solo a qualche animale)⁴. Le tesi di Gehlen dell’uomo come “essere carente” – “non specializzato” e pertanto sostanzialmente sprovvisto degli strumenti idonei alla sopravvivenza in uno stato di natura – ha lo scopo di separare nettamente il vivente umano dai viventi non umani, individuando due sfere della natura organica reciprocamente alternative e non confrontabili, perché soggette a leggi costitutive, di sviluppo e di sopravvivenza differenti.

Per esplicita dichiarazione di Gehlen, il pilastro sul quale poggia l’imponente edificio della sua indagine bioantropologica è rappresentato dal preciso presupposto “che nell’uomo si dia un progetto globale della natura, un progetto affatto unico, mai altrimenti tentato” e che pertanto “ogni derivazione diretta dell’uomo dall’animale, poniamo dalle grandi scimmie, dallo scimpanzè e così via, non può che bloccare sin dall’inizio questa problematica; non solo, ma proprio il proposito di ricercare quella derivazione disperderebbe ogni germe concettuale autenticamente antropologico”⁵. Per quanto apparentemente simile all’animale, l’essere umano costituirebbe dunque un ente *sui generis* e svincolato dalle modalità evolutive cui è sottoposto qualunque altro vivente. Una differenza incolumabile tra natura umana e natura animale costituisce insomma il fondamento e non un risultato delle trasformazioni occorse alla specie; per questo motivo, lo sviluppo di una serie di capacità peculiari e straordinarie tra loro strettamente connesse, come l’uso

³ L’idea che l’uomo sia creato a immagine e somiglianza di Dio tende ad autorizzare il suo sfruttamento della natura.

⁴ A. Gehlen, *L’uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano 2010.

⁵ Ivi, p. 51.

del linguaggio e la simbolizzazione razionale o la progettazione di utensili sempre più sofisticati, è sin dall'inizio riservata esclusivamente all'essere umano. Benché si avvalga di un contesto teorico empiristico e filopragmatista, che cerca di richiamarsi a determinati sviluppi delle scienze del suo tempo (fisiologia, etologia, paleontologia ecc.), Gehlen continua a collocarsi all'interno di quella nota, antica tradizione che vede nell'uomo un eroico Prometeo; ciò significa che egli non sarebbe solamente un *unicum* tra i viventi, ma quell'*unicum* straordinario e "superiore" cui non ha alcun senso imputare apparentamenti "animaleschi"⁶.

Una simile drastica separazione viene energicamente contrastata dal pensiero evolucionistico di impronta darwiniana, attraverso una quantità di argomenti che - credo si possa dire senza il minimo dubbio - risultano oggi inattaccabili. Che tra l'uomo e le scimmie antropomorfe ci sia non solo una parentela biologica, nel senso di una derivazione filogenetica da un progenitore comune, ma anche certe comuni capacità è cosa oramai comprovata. La questione, se mai, rimane aperta circa il livello di tali prestazioni e il loro effettivo significato; va da sé che al centro dell'attenzione sono in particolare le abilità tecniche, il linguaggio verbale e i diversi aspetti della cosiddetta razionalità.

Prendiamo anzitutto la tecnica. La netta distinzione tra uomo e animali, presupposta da posizioni simili a quella di Gehlen, si serve specialmente di argomenti concernenti l'invenzione e l'utilizzazione di utensili. Dopo la pubblicazione "rivoluzionaria" dei risultati sperimentali di Wolfgang Köhler sulle scimmie antropomorfe, avvenuta nel 1917, sia in ambito scientifico sia in ambito filosofico era divenuto difficile non riconoscere comportamenti intelligenti agli animali più prossimi all'uomo⁷; rimaneva tuttavia il problema di stabilire quali similitudini siano realmente riscontrabili, nelle forme di sapere, di memoria, di inferenza, e soprattutto quali limiti. Naturalmente, questo genere di indagine non è indipendente dall'atteggiamento messo in gioco dal ricercatore; in altre parole, i pregiudizi di chi effettua la ricerca possono senz'altro influire sui risultati ottenuti, orientando la ricerca stessa nella forma e negli obiettivi. In primo luogo, si trova o non si trova quello che si è precedentemente deciso di cercare, e la storia della sperimentazione moderna è costellata di esercizi orientati a stabilire quanto possano essere "umani" gli animali, piuttosto che a capire il loro universo e a studiare le loro effettive facoltà; a ciò si aggiunge, assai spesso, la destrutturazione del loro sistema di

⁶ A questo proposito, mi permetto di rinviare a V. Rasini, *Gehlen, Darwin e la salamandra*, in «Scienza & Filosofia», 16, 2016, pp. 23-3; e Id., *L'agire dell'uomo. Sul pensiero di Arnold Gehlen*, Mimesis, Milano 2018, in particolare pp. 69 sgg.

⁷ "Gli scimpanzé presentano un comportamento intelligente simile a quello dell'uomo", conclude W. Köhler, nel suo *Intelligenzprüfungen in Anthropoiden*, trad. it., *L'intelligenza nelle scimmie antropoidi*, Giunti, Firenze 2009, p. 273. K. compie esperimenti su diversi esemplari di scimpanzé; informa inoltre che lo stesso risultato sulle facoltà intellettive nelle antropomorfe era stato ottenuto, contemporaneamente, da R.M. Yerkes, della Harvard University, mediante osservazioni riguardanti un diverso esemplare della famiglia dei Pongidi, un orango (ivi, p. 277).

vita reale: per consentire facile accesso all'osservazione le condizioni di vita degli animali vengono limitate, modificate, riprodotte artificialmente "in laboratorio"⁸. Ciò detto, le valutazioni delle capacità tecniche degli animali si agganciano ad alcuni argomenti ricorrenti: si tratta di abilità al servizio della sopravvivenza, dell'individuo e della specie, di origine puramente e "meccanicamente" istintuale (così gli uccelli sono ottimi costruttori di nidi; i castori di dighe; le termiti di tunnel ecc., perché l'istinto dice loro come e con cosa procedere); l'uso di strumenti è per lo più legato a circostanze casuali e non programmate; gli utensili sfruttati per raggiungere uno scopo vengono di solito abbandonati o dimenticati dopo l'uso; la produzione di artifici e strumenti segue rigidamente il soddisfacimento di necessità organiche e immediate.

Il punto allora diventa come sia possibile che una determinata specie - una, e una soltanto - abbia potuto sganciarsi da questo genere di rapporto con gli strumenti, non importa se improvvisati o progettati appositamente, e dare avvio a un processo di potenziamento (e autopotenziamento) tanto straordinario, dagli effetti sorprendenti e per certi aspetti terribili. Se si vuole evitare di chiamare in causa il presupposto religioso della generazione di un ente speciale da parte di un'entità superiore o comunque l'idea del possesso di qualche eccellenza metafisica - come ancora Max Scheler pareva non poter evitare⁹ - occorre ancorare la specificità antropologica alle sue caratteristiche biologiche. Eppure non è detto che questo costituisca di per sé una tutela sufficiente: come dicevamo, Gehlen, ad esempio, tenta di preservare immacolata l'idea di una eccellenza dell'essere umano - ineguagliabile e irraggiungibile - proprio appellandosi alle caratteristiche fisiche e fisiologiche dei viventi, benché poi il suo pregiudizio sia facilmente individuabile.

Di ben altra portata sono invece gli argomenti degli antropologi e degli scienziati che si collocano all'interno della griglia interpretativa evolucionistica. Una tendenza più che degna di attenzione è quella che mette in questione il "paradigma cerebralista". Questo paradigma non solo ha monopolizzato l'indagine filosofica per secoli, ma è rimasta molto a lungo alla guida della ricerca scientifica e paleoantropologica. Come anche il libro di Di Martino sottolinea, un simile cambiamento di rotta permette di considerare nel suo complesso diversi fenomeni derivati da

⁸ Questo prevede il sistema di sperimentazione fortemente sostenuto dal positivismo; sulla questione della "falsificazione" in tal modo causata delle condizioni effettive della vita animale il dibattito è vasto e molto è stato scritto, in ambito scientifico, filosofico e anche letterario (si pensi al noto racconto di F. Kafka *Ein Bericht für eine Akademie*, trad. it. *Una relazione per un'Accademia*, in Id., *Tutti i racconti*, Mondadori, Milano 2009); qui ci limitiamo a richiamare un recente scritto che solleva anche questa questione: F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013 e il Simposio che ne discute i contenuti pubblicato in "Etica & Politica - Ethics and Politics" XVII, 3 (2015).

⁹ Esponente dell'antropologia filosofica contemporanea, Scheler si trova costretto a introdurre un principio spirituale, a fianco del principio vitale (biopsichico), per giustificare la differenza antropologica: M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997.

modificazioni comportamentali che hanno favorito l'evoluzione di certi rami della famiglia dei Primati verso la specie *Homo sapiens*. In particolare, le considerazioni di André Leroi-Gourhan hanno avallato l'ipotesi che non ci sia un rapporto di priorità tra l'evoluzione del cervello e quella dei dispositivi corporei, ma al contrario la trasformazione della funzionalità corporea, in particolare il cambiamento delle prestazioni locomotrici e la contemporanea rifunzionalizzazione degli arti superiori e della mano, sarebbero alla base dello sviluppo cerebrale di quel ramo (o quei rami) delle scimmie antropomorfe che a partire all'incirca da due milioni e mezzo di anni fa ha condotto a *Homo habilis*¹⁰. L'idea che muove Leroi-Gourhan è che a partire dalle condizioni meccaniche si rendano possibili quelle spirituali e che – per dirla in breve – l'ominazione abbia avuto inizio “dai piedi”¹¹. Naturalmente, qui si semplificano le cose, delineando un tracciato causale che va dal cambiamento posturale, attraverso la liberazione della mano e le trasformazioni craniche fino allo sviluppo cerebrale, e che porta con sé l'uso sempre più consistente di utensili nonché la comparsa del linguaggio simbolico; di fatto, le argomentazioni di Leroi-Gourhan sono assai complesse, sostenute da studi scientificamente attendibili, da scoperte piuttosto recenti e, soprattutto, dall'insistenza sugli effetti reciproci e concomitanti di fenomeni diversi – incluso quello della progressiva socializzazione –, il tutto sempre contestualizzato nel quadro di un processo evolutivo di impostazione coerente con la concezione darwiniana.

E proprio qui sta la differenza abissale tra le proposte di Gehlen e di Leroi-Gourhan: entrambi rinvergono una priorità della struttura fisico-biologica e considerano “derivati” il pensiero e l'autocoscienza umani; entrambi ritengono che il linguaggio verbale emerga come conseguenza dell'attività di manipolazione degli oggetti e del mondo; entrambi lo vedono in connessione strettissima con uno straordinario potenziamento delle abilità tecniche (essendo peraltro il linguaggio stesso un *escamotage* “tecnico” estremamente utile alla sopravvivenza), resesi sempre più autonome dai bisogni più diretti e impellenti dell'organismo. Ma mentre Gehlen si rinchiude in un quadro veterocreazionista, pretendendo di partire dal dato “originario” di certe carenze organiche e da una speciale unicità biologico-evolutiva per individuare le cause di una insopprimibile “differenza antropologica” e dichiarare l'alterità tipologica dell'uomo come ente naturale, Leroi-Gourhan si sforza di indicare i vari momenti in cui è possibile rinvenire le tracce di una evoluzione determinata da molteplici fattori e differenti concause, guidata dalla casualità degli eventi e costretta ad avviare e abbandonare una pluralità di percorsi, prima di vedere all'opera certi esemplari di ominide che, sostituendo gradualmente l'acquisizione di dispositivi ottenuti con l'elaborazione di materiali

¹⁰ A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, vol. I: *Technique et langage*, trad. it. *Il gesto e la parola*, vol. I: *Tecnica e linguaggio*, Mimesis, Milano 2018.

¹¹ Ivi, vol. I, p. 72 e p. 76.

esterni (strumenti tecnici) alla trasformazione bio-fisiologica del proprio corpo e delle sue prestazioni, hanno saputo sopravvivere e riprodursi fino a oggi.

La grande quantità di ritrovamenti paleontologici e il sempre più alto livello della qualità delle indagini biologiche e chimiche consentono oramai di affermare con certezza che non è più possibile conservare l'idea che sia esistita una - e una sola - specie umana:

siamo abituati a pensare a noi come gli unici umani - chiarisce Yuval Noah Harari in un suo recente volume -, perché da diecimila anni in qua la nostra è stata in effetti l'unica specie umana in circolazione. Tuttavia, il vero significato della parola "essere umano" è "animale appartenente al genere *Homo*", e c'erano molte altre specie di questo *genus* oltre all'*Homo sapiens*¹².

Secondo la visione oggi più accreditata, gli umani cominciarono presumibilmente a evolversi a partire dalla forma di primate detta *Australopithecus*, che circa due milioni e mezzo di anni fa popolava l'Africa Orientale; alcuni esemplari di essa cominciarono a migrare verso l'Africa del Nord, l'Europa e l'Asia, e le differenti condizioni ambientali e climatiche delle zone in cui si insediarono portarono quei membri del genere degli ominidi a evolversi in direzioni diverse, in tempi diversi e forse anche talora con incroci reciproci. Ne risultarono specie distinte, a ciascuna delle quali viene oggi assegnata una denominazione particolare. Abbiamo quindi l'*Homo neanderthalensis*, che massiccio e muscoloso si adattava bene ai climi rigidi dell'Eurasia; nelle regioni dell'Asia Orientale sopravvisse molto a lungo l'*Homo erectus*; in Indonesia viveva l'*Homo soloensis* e su una particolare isola dell'Indonesia l'*Homo floresiensis*, particolarmente piccolo; in Siberia è stato ritrovato recentemente l'*Homo desinova*, mentre in Africa Orientale l'evoluzione generava l'*Homo rudolfensis* e soprattutto gli assai noti *Homo ergaster* e *Homo sapiens*. La nomenclatura - si sa - lascia il tempo che trova; ma va rispettato il suo scopo, quello di insistere su differenze non irrisorie che sottolineano la molteplicità di presenze ominidi nel panorama naturale del passato. Gli esemplari di queste specie erano morfologicamente piuttosto dissimili, avevano abitudini comportamentali anche molto diverse e così pure le necessità (o le possibilità) alimentari; si erano modificati in maniera così reciprocamente autonoma da giustificare - appunto - il fatto che si possa parlare di "specie" diverse. Molte ramificazioni, dunque, e la derivazione delle une dalle altre è di difficile identificazione; certamente però non si può parlare di una filiazione unilineare:

uno sbaglio comune - dichiara ancora Harari - è quello di immaginare queste specie come ordinate in una stretta linea di discendenza, dove l'*ergaster* determina la venuta dell'*erectus*, l'*erectus* determina la venuta del Neanderthal e questi si evolve in quello che siamo noi. Questo modello lineare - aggiunge - dà l'impressione che in ogni particolare momento sia solo un tipo di umano a popolare la terra e che

¹² Y.N. Harari, *Breve storia dell'umanità*, Bompiani, Milano 2014, p. 14. Si veda anche G. Manzi, *Ultime notizie sull'evoluzione umana*, il Mulino, Bologna 2017.

tutte le specie precedenti siano semplicemente modelli più obsoleti di ciò che siamo noi. La verità è che da circa due milioni di anni fa e fino a circa diecimila anni fa, il mondo era la casa, contemporaneamente, di diverse specie umane. Perché mai non dovrebbe essere così?¹³

Dal punto di vista evoluzionistico, insomma, la nostra specie è sopravvissuta attraverso una quantità di peripezie nelle quali sono stati coinvolti molteplici nostri “parenti”; e dinanzi a questa singolare resistenza – dovuta a una serie di concomitanze, ipotizzate a partire da solide argomentazioni scientifiche, comprovabili e concretamente circostanziate – si può senz’altro concludere che l’evoluzione umana segue le leggi della selezione naturale e ha come sfondo la casualità dei fenomeni. È estremamente importante rimarcare in ambito filosofico questo dato, un dato che in campo scientifico è più che acquisito. Perché anche dietro alle argomentazioni maggiormente rigorose, avallate dalle recenti indagini poggianti sulle teorie dell’emegentismo e dell’exattazione, può ancora e sempre celarsi una pessima tipologia di scetticismo, il dubbio sulla effettiva “animalità” dell’essere umano e l’ipotesi di una sua “specialità essenziale”. Anche dietro le testimonianze paleontologiche e le argomentazioni scientifiche, può sempre riemergere l’idea che la sopravvivenza dell’uomo dipenda da un’origine unica, da una sua dotazione ineguagliabile e che (benché fisicamente evolutosi nel tempo) egli avrebbe avuto sin dall’inizio il destino “diverso”, segnato da un “dono” prometeico o dalla guida di una benevola provvidenza. Una simile idea potrebbe precipitare il pensiero indietro di secoli. L’evoluzione non ha un piano; l’uomo non è l’apice di una progressione di organismi e – pur avendo fatto dello sfruttamento delle potenzialità ambientali il proprio punto di forza – non è “migliore” delle altre specie. Anche per la riflessione filosofica dovrebbe essere assodato che

gli esseri umani non si ergono sulla vetta della creazione, sono piuttosto una delle molte specie che convivono sulla rigogliosa ripa immaginata da Darwin. Gli esseri umano sono, per molti aspetti, speciali – certo che lo siamo –, ma quanto lo sono tutte le altre specie, dagli insetti che svolazzano sopra la ripa agli uccelli appollaiati sui rami, ai vermi che si aprono a fatica un varco nella terra umida¹⁴.

C’è dunque almeno un altro importante argomento da sollevare, nell’ambito della questione “viventi umani e non umani”. L’uomo tende a riferirsi a se stesso con un riguardo e un rispetto che non concede ad altri. Quasi mai riconosce che esiste non già “l’animale”, inteso come categoria organica unitaria, ma che esistono “gli animali”. Mettere se stesso di fronte (e contro) al resto dei viventi è tipico di un ente antropocentrico e ottuso. Esiste una pluralità di animali; ed esistono altrettante dimensioni biologiche e complesse relazioni con l’ambiente. Non ha alcun senso attribuire agli “animali” caratteristiche identiche per semplice contrap-

¹³ Y.N. Harari, *Breve storia dell’umanità*, cit., p. 16.

¹⁴ H. Gee, *The Accidental Species: Misunderstandings of Human Evolution*, trad. it. *La specie imprevista. Fraintendimenti sull’evoluzione umana*, Bologna, il Mulino, 2016, p. 40.

posizione all'uomo¹⁵. Ogni vivente ha un proprio universo; ha un proprio sistema di vita e di comportamento. Perché non dovrebbe avere anche un proprio sistema di pensiero, una propria "intelligenza", una serie di capacità cognitive in grado di orientare e condurre al meglio la sua (non la nostra) vita? E, al contempo, l'uomo stesso appartiene allo stesso regno delle molte altre specie animali. Il primatologo Frans de Waal ammonisce:

amiamo mettere a confronto e a contrasto l'intelligenza animale e quella umana, prendendo noi stessi come pietra di paragone. È bene, però, rendersi conto che questo è un modo un po' antiquato di presentare le cose. Il confronto non è fra gli esseri umani e gli animali, ma fra una specie animale - la nostra - e una grande varietà di altre"¹⁶.

Ci piaccia o no, noi stessi siamo animali, e ogni volta che si tentano comparazioni tra intelligenze dovremmo pensare semplicemente a un raffronto tra forme diverse di cognizione, aventi presupposti, modalità, tempi e obiettivi differenti. Il pensiero è una facoltà che condividiamo con altri membri del regno animale; in particolare - ma certo non unicamente - con le specie che, in quanto umani, siamo riusciti ad interpellare più direttamente, le scimmie antropomorfe, ma le differenze hanno a che fare con il tipo i razionalità, di inferenze e di automonitoraggio¹⁷. La cognizione umana è una varietà di quella animale, dipendente da fattori e sistemi di vita singolari, correlati alla dimensione e alle necessità della specie; si tratta di una cognizione "diversa", e non realmente speciale, quanto meno dal punto di vista etologico¹⁸. Un semplice esempio: l'insistenza dei ricercatori sulla possibilità di dimostrare l'eventuale "consapevolezza di sé" degli animali, attraverso l'autoriconoscimento allo specchio, ha dato risultati apprezzabili con diverse specie animali (scimmie, elefanti, delfini, corvidi); ma - come si diceva - le aspettative sono condizionate dalle nostre capacità e, in questo caso, il riconoscimento

¹⁵ Nel contesto del pensiero occidentale è merito del biologo estone J. von Uexküll quello di avere posto l'accento sulla specificità di ciascun animale e dunque sull'ambito vitale realmente importante e percepito dal soggetto vivente. La vita in ambienti "soggettivi", regolata da bisogni diversi a seconda della specie, richiede altresì facoltà e prestazioni peculiari, in grado di garantire la sopravvivenza dell'individuo. Esse sono inevitabilmente differenti per ciascun animale. Si veda J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten*, trad. it. *Ambienti animale e ambienti umani*, Quodlibet, Macerata 2010; Id. *Theoretische Biologie*, trad. it. *Biologia teoretica*, Quodlibet, Macerata 2015.

¹⁶ F. de Waal, *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?*, trad. it. *Siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli animali?*, Cortina, Milano 2016, p. 15. Sulla coscienza animale, si vedano ivi le pp. 294-295.

¹⁷ M. Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, trad. it. *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, il Mulino, Bologna 2014; C. Di Martino, *Viventi umani e non umani*, cit., pp. 13-23.

¹⁸ "Non è chiaro [...] in che modo sia speciale la nostra cognizione rispetto a una cognizione distribuita su otto arti mobili indipendenti, ognuno dei quali dotato di un proprio apparato neurale, o a una cognizione che permette a un organismo volante di catturare prede mobili captando gli echi dei propri gridi", F. de Waal, *Siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli animali?*, cit., pp. 15-16; e ancora: "ogni specie ha una diversa storia cognitiva da raccontare", ivi, p. 335.

ha a che fare con il senso della vista e anzi con un senso visivo esattamente funzionante come il nostro.

Non ci viene in mente - commenta Gee - che le altre creature possano essere capaci di riconoscersi servendosi di altri sensi, come l'olfatto. Eppure, quando si osservano i propri cani annusare lampioni e ispezionarsi reciprocamente il sedere, viene il sospetto che i cani siano almeno in grado di saper distinguere un cane dall'altro, e anche gli uomini tra loro [...]. La capacità di riconoscersi allo specchio è [...] solo una variante, molto particolare e un po' artificiosa, di una capacità di distinzione tra sé e le altre creature che è più generale e si può basare su modalità sensoriali di riconoscimento diverse dalla vista¹⁹.

Attrezzati del giusto atteggiamento e disposti a osservare l'universo di altri viventi, possiamo sperare di intuire loro forme di socialità, di formazione, di trasmissione del sapere. Anche per gli animali è possibile parlare di apprendimento delle abitudini da altri membri della comunità, di strategie di comportamento e di vere e proprie tradizioni; anche per le altre specie è possibile parlare di atteggiamenti specifici di un gruppo e - a tutti gli effetti - di cultura. L'importante è non avere la pretesa di ritrovarvi esatte copie dell'essere umano, elefanti che leggono il giornale o canguri che si allacciano le scarpe. Sarebbe opportuno fare uno sforzo verso la trasformazione dei mezzi di indagine dell'universo dei viventi non umani e ripensare il concetto di "cultura"; e fa senz'altro bene - per cominciare - riflettere sulla domanda cara a De Waal: "siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli animali?"

¹⁹ H. Gee, *La specie imprevista*, cit., pp. 286-287. Gee conclude: "La capacità umana di sentire se stessi, la caratteristica che ci appare come la quintessenza dell'umano, è una nostra costruzione, alimentata dalla fede nella nostra eccezionalità" (ivi, p. 187).