

PERCEPIRE LA SOFFERENZA DEGLI ANIMALI. FONDAMENTI PER UN'EMPATIA INTERSPECIFICA¹

Di Véronique Servais

University of Liège, Belgium

La questione della sofferenza animale nasce tradizionalmente dalla filosofia e dalla biologia. In questa sede, proverò ad affrontare il tema nei termini dei processi di comunicazione inter-specifici che permettono all'umano di percepire – o di credere di percepire? – che l'animale soffra. Di fronte a un animale che sembra soffrire, possiamo fidarci della percezione? Possiamo credere a ciò che i nostri sensi o il nostro cuore ci dicono? Se tale domanda sorge già di fronte alla sofferenza di altri esseri umani, diviene ancora più problematica di fronte a organismi le cui modalità percettive ed espressive divergono dalle nostre.

L'argomento qui sviluppato sarà il seguente. Nelle nostre società, la percezione della sofferenza animale si trova intrappolata tra due posizioni estreme, nessuna delle due in grado di fondare un'etica in maniera efficace: la cecità della neutralità scientifica da una parte e l'illusione antropomorfica dall'altra. Dapprima, esaminerò ciascuna delle due posizioni in termini di processi di comunicazione interspecifici. Dopodiché, basandomi su un libro del neurofisiologo Francisco Varela, dedicato all'etica, cercherò di delineare quelle condizioni interattive che favoriscono le forme di empatia suscettibili di costituire un fondamento comprovabile alla percezione della sofferenza animale.

A. La neutralità e la cecità volontaria. Rottura del legame sociale

Da un punto di vista puramente oggettivo, le emozioni animali, poiché «non si percepiscono direttamente con i sensi» ma devono essere inferite o dedotte a

¹ La traduzione di *Percevoir la souffrance de los animaux. Quelques fondements pour une empathie interspécifique* di Véronique Servais è a cura di Valentina Mota, membro della redazione di *Animal Studies*.

partire dall'osservazione, sono inconoscibili. Ciò è stabilito chiaramente dall'epistemologia cartesiana: «E dunque, non dovrete parlarne come se fosse una cosa che avete visto nelle bestie, né la gioia che voi immaginate essere in un cane quando vi si avvicina né la collera o passione simile che voi gli attribuite in altre occasioni: poiché tutte queste cose non sono punto sensibili e non si percepiscono con i sensi», ha scritto un cartesiano convinto.² A un detrattore che gli si oppone dicendo che quando un cane si avvicina per un pezzo di pane, mentre lo stesso cane disdegna un sasso che gli è presentato, ciò significherà pure che il cane abbia una qualche conoscenza, il cartesiano risponde:

- Il verbo *disdegnare* vi è scappato per sbaglio, poiché al punto in cui siamo, non occorre dire “disdegnare” ma soltanto “non muoversi”. Pensate forse che vi sia conoscenza in un pezzo di ferro, che fa sì che esso si muova verso il magnete e che non verso un sasso che gli viene presentato?
- Che cosa mi dite delle grida del cane quando lo si colpisce, non è forse un segno che senta dolore?
- Nossignore, poiché il suono e il rumore che fanno gli organi quando li si tocca in certi punti sono molto più forti del grido di un cane e tuttavia non sono affatto un segno che ci sia dolore all'interno di un organo.³

Ciò che è argomentato in questo passaggio è l'assenza di un legame necessario tra una sensazione (il dolore) e la sua espressione (il grido); quindi suoni acusticamente simili (il grido di un cane, il suono di un organo), quando considerati isolatamente, dall'esterno, non ci possono dire niente su quello che accade all'interno. In queste condizioni, l'*inferenza* di uno stato interno o di una sensazione a partire dalla percezione del comportamento esterno ha validità nulla.

Abbiamo tutti, chi più chi meno, familiarità con l'argomento di questi testi che sembrano fondare, a più di un titolo, il behaviorismo moderno. Dopo più di due secoli, anche quest'ultimo stabilirà il divieto di inferire uno stato mentale o un'emozione dall'osservazione del comportamento, e presupporrà che le emozioni animali, la gioia come la sofferenza, siano indimostrabili. Nell'estratto qui sopra proposto troviamo un'operazione che sarà cruciale per l'avvento

² Rohault J. (1674), *Entretiens sur la Philosophie*, M. Le Petit, Paris, citato da Gossiaux P. (1993), *L'homme et la nature*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles, 238sq.

³ *Ibidem*.

della psicologia scientifica del XX secolo: la riduzione del comportamento agli spostamenti (di parti del corpo o del corpo intero), e dunque l'eliminazione del soggetto. Questo breve dialogo sembra caricaturale, e tuttavia costituisce una trama, un modello di ragionamento che continua a strutturare il pensiero contemporaneo. E anche se abbiamo la sensazione che l'argomento sia fallace, possiede una certa forza di convinzione – altrimenti come comprendere che abbia portato tanti scientifici alla sua causa? È opportuno dunque chiarire le basi del ragionamento che permette di affermare che, se pesto la zampa di un cane e questi grida, io non so se stia soffrendo “veramente”. Su cosa si basa il ragionamento che considera i segnali animali come non affidabili e, dunque, la sofferenza animale come “non percepibile da parte dei sensi”? Più precisamente, quali sono le strutture interattive e relazionali al cui interno trova senso una tale credenza?

1. Recedere dalla partecipazione all'interazione

Per arrivare a trovarsi nella posizione di non sapere nulla dell'animale che grida, la prima operazione, e forse la più importante, consiste nel troncare ogni partecipazione all'interazione. Il risultato dell'operazione è brillantemente illustrato dalla seguente citazione di Plutarco: «[...] e noi pensiamo che le grida che [gli animali] emettono per la paura non siano punto articolati, che non significhino niente, laddove sono preghiere, suppliche e giustificazioni da parte di ognuna di queste povere bestie che gemono [...]». Per analizzare il processo di cecità volontaria dal punto di vista della comunicazione, è interessante riprendere la distinzione di Gregory Bateson (1963) tra due aspetti di ogni messaggio: da un lato un aspetto di “comando” o “stimolo”, che corrisponde alla dimensione emozionale e relazionale della comunicazione, e dall'altro lato il “rapporto su un avvenimento passato” che corrisponde a ciò che si intende generalmente per contenuto informativo. L'aspetto “comando” di un messaggio “dice” come agire tanto quanto quello che “ci fa” reagire. Considerato sul piano della storia naturale, il fenomeno è più generico della dimensione pragmatica del linguaggio, perché riguarda l'insieme della comunicazione nel mondo vivente. Per reagire a un messaggio, dobbiamo avere una certa informazione su ciò che il nostro interlocutore “vuole da noi” o su ciò che il messaggio “ci fa”. Questo carattere impositivo dei messaggi definisce le contingenze relazionali e assicura la dinamica interrelazionale della comunicazione.

Ora, ciò che Plutarco denuncia è proprio l'operazione mentale di rinunciare a partecipare all'interazione per diventare insensibili alla dimensione relazionale dei messaggi. Non si sente più un animale che "chiede aiuto" o grazie al cui grido noi andremmo in suo aiuto, ma un grido che "segnala" un accadimento passato – un dolore?. Immediatamente il grido diventa privo di senso e oggetto di pura indagine teorica. Potremmo dunque chiederci se, dato il modo in cui funzionano i processi comunicativi, non sia forse "perché" noi ci sentiamo portati a intervenire in aiuto all'animale il cui grido "sappiamo" che "esprime" sofferenza... In ogni caso, considerata come processo di comunicazione, la *neutralità* può descriversi come un'insensibilità acquisita di fronte all'aspetto "stimolo" dei messaggi animali per considerarli esclusivamente nella loro dimensione di "rapporto". Essere "neutri" significa non considerarsi come *recettori* dei segnali dell'animale: non è a me che l'animale si sta indirizzando, non *mi* sta "dicendo" nulla, e io non vengo *toccato* dalle sue grida o dal suo comportamento. Tra lui e me non ci sono legami e i suoni che egli emette rinviano semplicemente a una realtà interiore che è, per sua natura, inconoscibile. È ovvio che si tratta di una forma volontaria di accecamento.

Sul piano della ricerca, la neutralità ha avuto delle conseguenze spesso ignorate poiché i tentativi del ricercatore di mantenersi libero da ogni legame sociale non implicano che la sua persona e la sua attrezzatura sperimentale siano indifferenti all'animale. È persino possibile, come dimostrato da numerosi etologi e psicologi (Davis, Balfour 1992), che il fatto di ridurre il più possibile il legame tra il ricercatore e gli animali da lui studiati (la ricerca della neutralità nel senso proprio del termine) *aumenta* l'impatto dello scientifico sulla loro fisiologia e comportamento – vale a dire sui valori rilevati. Talvolta, è vero anche il contrario: come nell'approccio etnografico, la massimizzazione del legame aumenta la familiarità e minimizza l'impatto dell'osservatore o dello sperimentatore sull'animale studiato. Tuttavia, ignorando la dimensione relazionale della comunicazione, molti ricercatori che si occupano di comportamento e intelligenze tendono a considerare i risultati sperimentali come puri "resoconti" delle capacità cognitive degli animali, per esempio, e tendono a ignorare che tali risultati siano invece anche il prodotto del modo in cui l'animale comprende, vale a dire si collega alla situazione in cui si trova. Questi studi avrebbero bisogno di un quadro riflessivo che consenta di interpretare i risultati come risposte dell'animale a una situazione di test il cui significato sociale deve essere chiarito. La neutralità del ricercatore è una situazione di carenza sociale che, oltre a causare uno stato depressivo in individui fondamentalmente sociali, è, evidentemente, tutt'altro

che neutra. La “neutralità” provoca, dunque, delle conseguenze etiche ed epistemologiche che s’innescano a vicenda. Per questa ragione, non conferisce al ricercatore quell’autonomia di pensiero di cui avrebbe bisogno per affrontare in modo scientifico la questione della sofferenza animale.

2. Continuità fisiologica e discontinuità mentale

Una volta operato il distacco, il ricercatore non sa più nulla dell’animale quando grida. Il grido è ridotto a un “rapporto su un accadimento passato”, solo l’esame scientifico della natura di tale rapporto può legittimamente portarci alla conclusione che la sofferenza animale esista. Ecco perché ci si rivolge abitualmente alla neurofisiologia per ottenere delle risposte. Se noi soffriamo nel momento in cui emettiamo grida di dolore, e se la continuità fisiologica o l’omologia delle strutture neurologiche dell’animale umano e non umano sono dimostrate, allora si dovrebbe concludere che anche l’animale soffre quando emette delle grida. Di conseguenza, la sofferenza animale dovrebbe apparire come un’evidenza dimostrabile per logica. Perché non è così? Perché siamo così prevenuti di fronte alla sofferenza animale? Una spiegazione possibile è che l’argomento della continuità fisiologica si scontra con quello della discontinuità mentale. Il ragionamento secondo cui, a dispetto delle sue grida, non si sa se un animale soffra “veramente”, quando sappiamo molto bene che noi gridiamo quando soffriamo, riposa sulla rottura della continuità mentale tra l’animale e l’uomo. In altre parole, a dispetto di un’innegabile continuità fisiologica, non c’è continuità sul piano dell’esperienza soggettiva. Secondo Philippe Descola, questa posizione caratterizza il rapporto del mondo occidentale con l’animale (Descola 2005) ed è riassunta perfettamente da Georges-Louis Leclerc, conte di Buffon, quando parla delle scimmie:

Così questa scimmia che i filosofi, in parole povere, hanno guardato come un essere difficile da definire, la cui natura era perlomeno equivoca e a metà tra l’uomo e gli animali, è, in verità, nient’altro che un animale, *che indossa all’esterno una maschera di figura umana, ma al suo interno è denudato di qualunque pensiero e di tutto ciò che caratterizza l’uomo.*⁴

⁴ Leclerc G. (1766), “Nomenclature des Singes” in *Histoire naturelle*.

E poiché la continuità fisiologica non implica la continuità mentale, gli argomenti di continuità fisiologica non saranno mai decisivi. Così la sofferenza si trova divisa in due parti, una che ci accomuna con gli animali, il dolore, e l'altra che ci distingue, la sofferenza. E in questi termini che un perito veterinario, chiamato qualche anno fa al tribunale di Gand per fare luce sull'accusa a un commerciante di animali denunciato per crudeltà da un'associazione di protezione animale belga, ha stilato il suo rapporto: gli animali provano dolore, ma non la sua dimensione mentale o cosciente, la sofferenza.⁵ C'è probabilmente questo tipo di schema a monte di situazioni paradossali come l'impiego di scimpanzé per testare antidepressivi umani. A seconda che il problema da affrontare sia la validità dei modelli o la legittimità del protocollo sperimentale, saranno messe sul piatto, alla bisogna, ora la continuità fisiologica ora la discontinuità mentale. In altri termini, da un lato diciamo che i primati ci assomigliano quando dobbiamo testare su di loro farmaci per il trattamento di patologie mentali, e dall'altro lato si considerano privi di coscienza per poterli detenere in gabbie di laboratorio, privarli di vita sociale e di tutto ciò che, precisamente, costituisce una vita mentale accettabile. Ormai è chiaro che sia solo all'interno di questo paradigma di discontinuità mentale con il mondo animale che si giustifica pienamente il divieto assoluto di inferenza. Se Descola ha ragione quando afferma che questo paradigma è ampiamente culturale, e dunque ideologico più che scientifico, ne consegue che l'argomento della discontinuità mentale non è scientificamente fondato, o non lo è a sufficienza.

3. L'indeterminazione dei segnali animali

Una terza fonte di difficoltà minaccia di invalidare l'interpretazione dei segnali animali, e riguarda la natura stessa del funzionamento della comunicazione animale, quale noi la consideriamo oggi. Quando i segnali animali sono isolati dal loro contesto per essere osservati dal solo angolo delle loro proprietà materiali (per esempio acustiche), l'informazione che essi "contengono" diventa ampiamente indeterminata. Infatti, a parte alcuni che agiscono come stimoli innesco, il significato di molti segnali animali è molto legato alla situazione e

⁵ Resta da capire se tale distinzione sia legittima. Poiché, a mio parere, rimane da dimostrare che non sia un'ennesima applicazione del principio di discontinuità mentale. In questo testo, non si farà distinzione tra dolore e sofferenza.

l'informazione che "trasmettono" risiede tanto nella situazione stessa quanto nella struttura del segnale (Smith 1997). Presi isolatamente, pochi di questi segnali si rivelano univoci al punto da poter essere considerati affidabilmente predittivi di ciò che l'animale farà dopo. La comunicazione animale funziona piuttosto come la nostra gestualità, i segnali animali sono come parti dell'azione, da comprendere all'interno della situazione. Ecco perché è normale che da un segnale estrapolato dal suo contesto non si possa inferire niente di certo. Non è che i segnali animali siano strumenti cattivi o inadeguati per la conoscenza delle emozioni animali, ma piuttosto occorre sforzarsi di comprenderli per quello che sono, cioè dei segnali messi a punto dall'evoluzione, che organizzano le relazioni intraspecifiche e il cui significato è radicato in gran parte nel contesto, piuttosto che pretendere di utilizzarli come faremmo con le parole umane. Se i segnali animali non sono considerati affidabili, è perché, in un certo modo, li antropomorfizziamo! (Horn 1997; Owing, Morton 1997). Il fatto che suoni identici o comparabili possano rimandare a stati fisiologici diversi non rende l'inferenza meno valida ma esige di tenere conto della situazione comportamentale e interrelazionale.

In conclusione, quella parte dell'argomentazione cartesiana che consente di non considerare le grida di un animale come urla di sofferenza riposa su una posizione interrelazionale analoga alla neutralità scientifica che mette in atto l'umano quando si ritira dalla partecipazione all'interazione. In questo modo, egli evita di essere toccato dalle grida o motivato dall'aiutare gli animali; il ricercatore è sensibile solo all'aspetto "rapporto" dei segnali. Una volta operata la cesura, soltanto il ragionamento teorico puro può, in principio, permettere di concludere che l'animale che grida stia provando dolore. Tuttavia, in questo ambito, l'argomento della discontinuità mentale, per quanto più ideologico che scientifico, invalida ogni conclusione che si basi sulla logica della continuità fisiologica. Infine, poiché il significato non si trova unicamente nella struttura del segnale, il processo che consiste nell'inferire un'emozione da un grido isolato risulta poco valido. È l'argomento usato nell'esempio degli organi. Il problema tuttavia non è legato al processo stesso di inferenza, ma è conseguenza del procedimento che porta a distaccare un elemento dal tutto di cui fa parte per analizzarlo isolatamente, quando, per capirne il senso, occorrerebbe fare esattamente il contrario, cioè ricollocare il grido o qualsivoglia segnale in una descrizione il più possibile completa della situazione comportamentale.

Nel momento in cui ammettiamo che la sofferenza (o qualsiasi altra emozione) animale è inconoscibile, chi trasgredisce al veto e attribuisce emozioni agli

animali, senza essere capace di dimostrare la correttezza della propria inferenza tramite un ragionamento puramente teorico, sarà accusato di antropomorfismo. L'illusione antropomorfa è esattamente ciò che denunciano i cartesiani, e gran parte delle nostre difficoltà proviene dal fatto che essi hanno in parte ragione. Ecco perché occorre esaminare minuziosamente il loro argomento e identificare la natura dell'errore antropomorfo. Il problema risiede proprio nel fatto che sottrarsi dalla partecipazione all'interazione con l'animale induce cecità logica, mentre la partecipazione non riflessiva espone al pregiudizio di simmetria: l'illusione antropomorfa.

B. Al centro del legame sociale: l'illusione antropomorfa

All'opposto della posizione dell'osservatore distaccato si trova quella della partecipazione all'interazione. Sul piano della comunicazione, possiamo definire la partecipazione come il fatto di ritrovarsi con un animale in un luogo sociale, nel senso elementare del termine, vale a dire la considerazione secondo cui il comportamento dell'animale sia una risposta al nostro comportamento nei suoi confronti (Bateson 1986; p. 221). Come mostratoci dal caso degli esseri umani che nuotano con i delfini o dal caso, meno spettacolare, dei proprietari di animali da compagnia, la partecipazione all'interazione suscita abitualmente un'interpretazione antropomorfa del comportamento animale. In effetti, il faccia a faccia con l'animale favorisce la credenza in un contesto condiviso. Sono da considerare per capire l'illusione antropomorfa dal punto di vista della comunicazione: la credenza in un contesto condiviso e i modi di partecipazione all'interazione.

1. La credenza in un contesto condiviso

Ritroviamo l'illusione antropomorfa in tutti i casi in cui si suppone che un animale condivida il contesto umano che contorna l'interazione. Allora diventa logico attribuire all'animale emozioni, sentimenti, conoscenze, etc., tipicamente umani. Da questo punto di vista, e poiché essi costruiscono delle situazioni umane complesse attorno a comportamenti animali talvolta molto semplici, i numeri da circo ben costruiti sono esplicativi del funzionamento dell'illusione antropomorfa. È il caso di *Attenti al fuoco*, un numero che fu montato negli Stati Uniti intorno al 1910 da un certo Duncan e che ebbe un immenso successo.

Al levarsi del sipario, la scena mostra una casa di campagna [...]. Al primo piano, una porta finestra si apre su un balcone e lascia intravedere una culla. Gli abitanti della villa, pronti a uscire, salutano il loro bambino piccolo, che rimane alle cure di una tata; poi, scendono, escono di casa, salutati dall'abbaiare di un collie, legato alla base della veranda. Arriva la sera. Attraverso i vetri della porta finestra, ora chiusa, si scorge la tata che accende le lampade. Maldestramente, ne fa cadere una; il fuoco raggiunge le tende, la ragazza, sconvolta, si salva. Che succederà al bebè? È allora che interviene il cane. Il coraggioso collie si agita con inquietudine, tira la corda che lo lega tanto che riesce a sfilarsi il collare. Abbaia con tutte le sue forze, entra nel vestibolo, ma è respinto dalle fiamme. Nessuno risponde ai suoi richiami: la villa è isolata. Rimane solo una via di scampo. C'è una scala attaccata a una delle estremità del balcone; il cane la raggiunge e risale in un istante. Arriva al primo piano, passa attraverso una finestra, corre alla culla e risolve prendendo il bambino per gli indumenti. Il bebè non è ancora salvo: la discesa dalla scala è difficile per un cane di grossa taglia che trasporta un peso [...]. Il collie, con infinite precauzioni [...], cominciava lentamente a scendere. Ma, appena toccava terra fingeva di morire per asfissia proprio nel momento in cui arrivavano i soccorsi [...]. Il numero terminava con la sepoltura del cane. La sua vedova, in lutto, entrava in piedi sulle zampe posteriori e si precipitava sul corpo del suo sposo, cosa che commuoveva soprattutto per chi non sapeva che, in quel momento, stava mangiando un pezzetto di zucchero. Si formava il corteo seguito da partecipanti in lacrime, vestiti come conviene a un funerale.⁶

Lo spettatore che crede che il cane sappia ciò che fa mentre sta salvando il bambino è evidentemente vittima di un'illusione creata deliberatamente dal numero da circo. Nei numeri da circo, la costruzione della scena umana è esplicita mentre nell'interazione quotidiana con un animale si tratta di un dato implicito a cui il comportamento dell'animale è spontaneamente rinviato. Tuttavia, in entrambe le situazioni, l'illusione antropomorfica funziona allo stesso modo e riposa sulla stessa credenza in un mondo condiviso; sentimenti, desideri, sofferenze attribuiti all'animale saranno di conseguenza profondamente umani.

⁶Hachet-Souplet (senza data), *Les animaux Savants*, Paris, pp. 96-97.

2. Interagire con un animale-oggetto

Qualche anno fa, ho realizzato uno studio sull'antropomorfismo nelle interazioni tra visitatori dello zoo e primati in cattività (Servais 2012). Nonostante non fosse il principale obiettivo, questo studio ha prodotto risultati interessanti per quel che riguarda la percezione della sofferenza animale. Diciamo come preambolo che la sofferenza, poiché è un'emozione negativa (compresi dunque la paura, la solitudine, la noia, la fame), fa parte integrante dell'esperienza dei visitatori. I bambini, in particolare, erano sinceramente inquieti per gli animali e si domandavano il perché della loro prigionia. Spesso pensavano che gli animali stessero subendo una punizione. La visita allo zoo, dunque, non è solo, né principalmente, quel divertimento gioioso che i genitori immaginano. Come suggerisce Malamund (1998), è anche un'esperienza in cui angoscia, malessere e inquietudine affiorano alla coscienza.

Allo zoo, l'antropomorfismo è onnipresente. Gli zoo cercano di lottare contro la personificazione degli animali, perché i gestori sono consapevoli che questo va a nuocere alla buona conoscenza degli animali in quanto specie appartenenti a contesti ecologici specifici, dunque va a nuocere alla funzione educativa che pretendono di avere. Tuttavia, a dispetto di questi sforzi, l'antropomorfismo resta la maniera principale di relazionarsi agli animali. Si manifesta soprattutto nella situazione in cui l'animale percepito dal visitatore diventa ciò che lo psicologo svizzero H. Hediger chiamava *animale oggetto*. Questo zoologo, per lungo tempo direttore dello zoo di Basilea, scriveva nel 1953: «Il giardino zoologico moderno ha qualcos'altro da mostrare oltre all'animale stesso, è l'animale nei suoi rapporti con il tempo e lo spazio, non più come oggetto ma come soggetto» (Hediger 1953; p. 227). Sfortunatamente, sono rari gli zoo che, divenuti moderni nel modo in cui scrive Hediger, permettono di percepire gli animali nelle loro relazioni naturali con il tempo, il loro ambiente evolutivo e i loro conspecifici. Gli animali da zoo, in effetti, hanno pochissimo controllo sul loro ambiente: non decidono quando o cosa mangiare, quando riprodursi né con chi... Non sono autori della propria vita. Se si vuole ammettere che l'unità elementare su cui agisce la selezione naturale non è l'individuo isolato, ma l'individuo in quanto connesso con un ambiente che lo ha plasmato (e dunque l'unità organismo + ambiente), si ammetterà che gli animali esibiti negli zoo sono per la maggior parte degli animali incompleti. La dimostrazione è lampante nel caso delle femmine di primati che si dimostrano incapaci di occuparsi della prole in cattività. Non basta godere di buona salute per essere una brava madre; e inol-

tre, c'è bisogno di un gruppo, di relazioni sociali e di giovani fratelli e sorelle, che permettano alla futura mamma scimmia di osservare le altre femmine, di familiarizzare con i neonati e di fare le sue prime esperienze di maternaggio. La sopravvivenza stessa della specie dipende dai legami che l'individuo tesse con il suo ambiente e da un gruppo sociale in buona salute. Dunque, sia il gruppo sociale sia i geni individuali forniscono l'informazione necessaria al maternaggio e alla sopravvivenza della specie. Nello zoo, le strutture più vaste che legano l'animale al suo ambiente sono infrante. Anche se, nel migliore dei casi, dei pannelli esplicativi parlano di queste relazioni, il visitatore si farà un'idea del tutto astratta e molto riduttiva e in alcuni casi nemmeno potrà percepirle.⁷ Poiché l'ambiente evolutivo dell'animale non è percepibile né è percepibile il modo in cui l'animale si lega all'ambiente, è ovvio che il visitatore colleghi il comportamento osservato a un contesto puramente umano, e lo zoo non si allontana molto dal circo. Quando si interagisce con un animale-oggetto, il rischio è che la sofferenza percepita, così come i segnali non verbali (abbattimento, inattività, rallentamento motorio, stereotipie, agitazione) che rimandano nell'uomo rimandano a stati depressivi o ansiosi, saranno intensamente antropomorfizzati. Non è che questi segnali siano indizi non affidabili o senza rapporto con lo stato interno dell'individuo, ma richiedono di essere interpretati nel quadro della vita dell'animale. Al contrario, essi sono interpretati in un quadro solamente umano. Per questo motivo sarà molto semplice squalificare la percezione della sofferenza, considerandola come illusoria. In conclusione, la percezione di un animale-oggetto, favorisce sia la distanza del ricercatore sia l'illusione antropomorfa. Ma nessuno di questi due modelli considera l'animale nel rapporto con un mondo che è a lui specifico.

C. Verso un'empatia inter-specie

Si tratta della prospettiva che propone l'approccio fenomenologico del comportamento animale. Inaugurata da Jacob von Uexküll all'inizio del XX secolo e proseguita da Buytendijk (1952), questo approccio considera che gli esseri viventi sono soggetti che vivono in un mondo di significati, un "mondo vissuto"

⁷ Non si potrebbe pensare che, quando il visitatore prova angoscia e disagio di fronte ad animali chiusi in gabbia (angoscia e disagio che talvolta sono cognitivamente ridotti tramite l'utilizzo della risata, della canzonatura, perfino della molestia e del maltrattamento), stia manifestando una vaga consapevolezza di questa frattura?

(*Umwelt*). Oggi, l'etologia cognitiva di ispirazione fenomenologica si appoggia primariamente sulla teoria dell'inazione di Varela (1989) e sull'approccio della cognizione situata (Dubois, 2005). Sia nella teoria dell'inazione sia nel pensiero di Uexküll (1965), sono le azioni concrete dei sistemi viventi a istituire e specificare ciò a cui sono sensibili nell'ambiente, nel loro mondo o nicchia ecologica (Gérard et al., 2005), Il significato è «situato e vissuto attraverso una presenza vivente» (Dubois 2005, p. 140), non ha una propria esistenza oggettiva. È questo fenomeno di specificazione di un mondo attraverso l'azione e la percezione che designa il termine inazione.

Nella misura in cui l'animale è un soggetto che specifica il mondo a cui è sensibile, è certo che il nostro mondo non sia il suo. Anche gli esseri umani, attraverso le loro azioni e percezioni specificano il loro mondo (Uexküll 1965). Chiunque voglia descrivere situazioni di interazione e di comunicazione tra animali e umani deve dunque tenere conto del fatto che esse implicano due organismi che, anche se interagiscono in certa misura, lo fanno a partire da aspettative e *mondi percepiti* che possono divergere considerevolmente. Il linguista Paul Bouissac (1981) ha parlato di «sovrapposizione parziale di sistemi semiotici diversi» per descrivere i sistemi di comunicazione creati dagli addestratori di animali da circo. In questa intensa relazione che è l'addestramento, la comprensione sembra essere un caso particolare di fraintendimento. La tigre non smette di percepire il mondo in maniera "tigresca" una volta che si trova arruolata in un circo e l'addestratore, anche se buon conoscitore dell'etologia della specie, non smette di comportarsi come un umano nella sua maniera di connettersi all'animale. È dunque abituale che i segnali utilizzati dall'animale per tagliare il flusso degli avvenimenti in sequenze significative siano molto diversi dai codici che l'addestratore crede di condividere con lui. Tutti gli incidenti testimoniano la fragilità dell'equilibrio creato tra fiera e addestratore nella loro comprensione reciproca. In questi sistemi comunicativi poco sicuri e tuttavia essenziali per la sopravvivenza (dell'animale come per l'addestratore), accade spesso che addestratori e animali sviluppino quelle che sono chiamate *superstizioni* (Pryor 1975), che sono semplicemente il risultato di divergenze nella costruzione del proprio mondo. La comunicazione inter-specie dunque è una comunicazione strutturata sull'equivoco (Servais, Servais 2009). È dunque possibile sottrarsi all'illusione antropomorfa?

Come l'esempio dello zoo suggerisce, se la percezione di un animale oggetto favorisce l'illusione antropomorfa è perché essa non permette di vedere il mondo a cui l'animale si connette, il suo proprio mondo che è quello specificato dalle

sue azioni. La descrizione dell'interazione uomo/animale come equivoco conferma che non è la posizione di partecipazione all'interazione a essere in sé e per sé responsabile della proiezione antropomorfa. È l'assenza di considerazione della prospettiva dell'animale. Per sfuggire all'antropomorfismo senza entrare nel distacco freddo, occorre dunque ampliare la propria prospettiva e tentare di percepire l'animale-soggetto e di identificare le relazioni che egli stabilisce con un ambiente che non è il nostro. Ora, l'approccio fenomenologico offre alcune piste per scoprire, attraverso un'osservazione attenta e partecipativa del comportamento di un organismo, gli elementi dell'ambiente che "contano" per lui. Perché il comportamento dell'animale traduce la maniera in cui egli si incarna nel suo ambiente a condizione di non perdere mai di vista il fatto che è attraverso l'azione che i significati sono riferiti alle cose, è possibile descrivere i mondi specifici degli animali lontani da noi sulla scala zoologica (Uexküll 1965); l'esperienza soggettiva che essi fanno del loro mondo ci è comunque inaccessibile (Nagel 1974). Quali sono allora le modalità interrelazionali favorevoli a una osservazione attenta e partecipativa che consenta di ricostituire gli elementi dell'ambiente al quale l'animale è sensibile? Forse è a questo punto che l'osservatore del comportamento animale può beneficiare delle sofisticazioni metodologiche ed epistemologiche delle scienze umane, e in particolare dell'etnologia. La situazione è, in effetti, paragonabile, poiché, per quanto a gradi infimi, l'osservatore deve scoprire il mondo abitato dall'osservato; deve decentrare la sua percezione e imparare a vedere il mondo, almeno in parte, alla maniera dell'osservato. Per raggiungere questo scopo, gli etnologi hanno sviluppato un metodo di osservazione chiamato *osservazione partecipante* che consiste nell'abitare, attraverso un'azione concreta, il mondo degli osservati. Niente vieta di trasporre questo approccio empatico dall'umano all'animale, che è poi ciò che tradizionalmente fanno gli etologi (cfr. Lorenz 1984; Strum 1995; Grandin 2005).

Secondo Pacherie (2004), esistono due grandi teorie dell'empatia: l'empatia come percezione diretta e l'empatia come trasposizione immaginativa. La teoria dell'empatia come percezione diretta funziona nelle situazioni cosiddette "trasparenti": essa suppone che il soggetto abbia un accesso percettivo all'emozione altrui attraverso le sue espressioni facciali, che abbia accesso percettivo all'oggetto intenzionale dell'emozione attraverso l'attenzione congiunta e ai desideri o motivazioni altrui attraverso le sue azioni. Queste teorie oggi sono sostenute dal lavoro di ricerca sui neuroni specchio (Gallese et al. 2004). Le teorie immaginative dell'empatia sono più appropriate per le situazioni non trasparenti, dove l'espressione emozionale è mascherata, quando l'oggetto intenzionale

dell'emozione non ci è accessibile o quando la prospettiva motivazionale o cognitiva dell'altra persona divergono dalla nostra. L'empatia dipende da una certa flessibilità immaginativa che si sviluppa progressivamente nel bambino, nella misura in cui diventa capacità di decentrarsi da se stessi e immaginare desideri ed emozioni che non siano i propri. A sua volta, Pacherie distingue tre gradi nell'empatia, a seconda di ciò che si apprende dalla struttura emozionale altrui: il tipo di emozione in sé, il tipo di emozione e la relazione che unisce l'emozione al suo oggetto intenzionale, e infine la relazione ternaria tra il tipo di emozione, il suo oggetto intenzionale e i fattori motivazionali che la generano.

In rapporto a questo schema, il caso della comunicazione inter-specie è molto particolare. In effetti, a dispetto del fatto che siamo necessariamente in una situazione non trasparente, è spesso apparentemente facile rappresentare le emozioni, l'oggetto intenzionale e le motivazioni dell'animale. Motivato dal timore di essere punito, il cane, testa bassa, treno posteriore abbassato, si nasconde sotto la tavola per non essere scoperto. Così descritta, la prospettiva è sicuramente antropocentrica, perché è attraverso un "menu" in cui figurano fattori umani (emozioni umane, motivazioni umane, intenzioni umane) che noi riportiamo gli elementi percepiti del comportamento animale. Nel caso della comunicazione inter-specie, la deviazione dell'empatia non può accontentarsi del terzo grado descritto da Pacherie. Per sapere quale sia il mondo dell'animale, possiamo usare la nostra capacità di scegliere le configurazioni formate da emozione, oggetto intenzionale e motivazione. Ma l'uso dell'empatia avrà meno per scopo l'identificazione di un'emozione che la scoperta del "sistema semiotico" dell'animale, degli elementi dell'ambiente che contano per lui, per il modo in cui l'animale struttura il tempo e lo spazio così come le relazioni fra i suoi conspecifici. Occorre ricostituire il più grande numero maggiore possibile di relazioni con gli elementi dell'ambiente, affinché l'emozione sia pienamente contestualizzata e che il mondo dell'umano ceda il passo al mondo animale nell'interpretazione del comportamento. È necessario compiere un *détour* attraverso la storia naturale e la conoscenza degli organi sensoriali di specie, attraverso l'osservazione attenta, quantitativa se occorre, sufficientemente distaccata per percepire, nella grande quantità di dettagli di osservazione, le strutture che organizzano il comportamento dall'animale. Per capire la situazione nel suo insieme occorre defocalizzarsi da se stessi. Vivere a contatto con l'animale e condividere il suo quotidiano e il suo ambiente favoriscono nell'osservatore questo processo di decentramento che gli etnologi conoscono bene. Non si tratta di un atto volontario, ma il risultato di un addestramento dei sensi e di un giusto equilibrio tra

la concentrazione intensa e il pensiero fluttuante. Nel caso della comunicazione inter-specie, la flessibilità immaginativa, spinta al massimo, si arricchisce delle conoscenze oggettive apportate dall'etologia ed ecologia di specie.

In un libro dedicato all'etica, il neurofisiologo Francisco Varela (2004) paragona la tradizione occidentale, dove l'etica è affare di regole e ragionamento teorici, alla tradizione orientale (in particolare buddista e taoista) in cui la «vera virtù» deriva da una lunga pratica durante la quale si impara a sviluppare la compassione (Depraz 2004) e la «percezione intelligente» delle situazioni. Nella tradizione orientale, le azioni che derivano dalla semplice applicazione delle regole non sono virtuose, o comunque non più di quanto lo sia un'azione che derivi da un impulso (avventato) ad agire. Queste due attitudini non virtuose sono analoghe alle due posizioni etiche principali che ritroviamo nella tradizione occidentale: il ragionamento distaccato e teorico, che prescrive delle azioni secondo delle regole, ma condurrà sempre, prima o poi, a prescrizioni assurde (cfr. Derrida 2001) o all'impulso avventato dell'antropomorfismo selvaggio. La «vera virtù» si allontana da queste due attitudini perché essa è frutto di un apprendimento e non l'applicazione di una regola, perché si fonda su una «coscienza intelligente» della situazione e suppone l'acquisizione di un distacco in relazione al «sé». Questa attitudine è simile all'empatia di cui ho parlato prima. Il distacco da sé, in particolare, deve favorire la separazione in rapporto alle strutture abituali della percezione e facilitare la comprensione di questi mondi altri che sono i mondi animali. Consente inoltre di essere sensibile all'aspetto «impositivo» dei segnali animali senza perdere di vista ciò che gli organismi sono nel loro rapporto con l'ambiente. Le sofferenze animali sono sofferenze di animali e non di umani; non possiamo sapere cosa significhi ricevere delle bastonate quando si è un bovino sulla strada per il macello, ma possiamo essere certi, in base agli indici corporei, movimenti, muggiti, tensione muscolare, comportamento di evitamento etc., in base a ciò che sappiamo della vita emozionale di questi mammiferi (Grandin 2006) e di ciò che conta per una vacca, che questa stia provando della sofferenza. Questo potrebbe essere il punto di partenza di una *percezione intelligente* della situazione.

Un'empatia solidamente informata dall'etologia e dall'ecologia, dove il soggetto è capace di decentrarsi in rapporto alle strutture abituali della sua percezione e alle grandi opposizioni che attraversano i nostri pensieri nel guardare gli animali, mi sembra l'unica alternativa per una giusta comprensione della sofferenza animale. Ecco perché io credo molto nell'etologia – e in particolare nell'etologia cognitiva di ispirazione fenomenologica – poiché ci fornisce infor-

mazioni importanti per la costruzione di questo punto di vista. Una migliore comprensione della natura delle continuità e discontinuità mentali tra umani e non umani è ugualmente necessaria. Dobbiamo trovare un modo per essere sensibili alla dimensione emozionale e relazionale dei messaggi animali (cioè, nel caso della sofferenza, capire “la richiesta di aiuto”) senza per questo rapportarli a un contesto puramente umano. Allora, non saremo più costretti a scegliere, di fronte a un cane con le orecchie basse, la postura appiattita e il tono indebolito, tra una versione antropomorfica (è triste) e una versione neutra (non sappiamo nulla di lui) ma potremo legittimamente affermare che questo cane prova l’analogo canino della nostra tristezza. Notiamo che, per questo, è necessario essere in contatto con le proprie emozioni e riconoscerle senza esservi al contempo immersi. Per spingerci ancora più lontano nella comprensione dell’emozione animale, sarà necessario connetterla agli avvenimenti che possono averla causata, per esempio la perdita di un legame affettivo. Sarà allora possibile osservare un affinamento e un arricchimento delle nostre emozioni, in relazione a quelle percepite dall’animale. È il segno dell’empatia: quando la proiezione antropomorfica non apporta niente di nuovo, poiché ci si accontenta di proiettare le proprie categorie, l’empatia provoca un apprendimento non intenzionale che fa scoprire nuove categorie e nuovi paesaggi emozionali. Riferire i segnali percepiti al mondo dell’animale è il punto di partenza per una percezione intelligente della situazione. Dovremmo informarci riguardo a chi siano gli animali, il genere di vita che fanno, che cosa conta per loro, dedicare del tempo a guardarli vivere e specificare il loro mondo, e osservare la loro sensibilità di soggetti prima di decidere se essi provino o no sofferenza.

Bibliografia

- Bateson G. (1963), “A social scientist views emotions”, in Knapp P. H. (1963), *Expression of the Emotions in Man*, International University Press, New York, pp. 230-236.
- Bateson G. (1986), *La cérémonie du Naven*, Minuit, Paris.
- Bouissac P. (1981), “In what sense is a circus animal performing?”, *Annals of the New York Academy of Science*, 364, pp. 18-25.
- Buytendijk F. J. K. (1952), *Traité de psychologie animale*, PUF, Paris.
- Davis H., Balfour D. (1992), *The Inevitable Bond. Examining scientist-animal interactions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Derrida J., Roudinesco I. (2001), “Violences contre les animaux”, in *De quoi demain...*, Fayard/Gallilée, Paris, pp. 105-127.

- Descola P. (2005), *Par delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- Despret V. (2002), "Quand le loup habitera avec l'agneau", in *Les empêcheurs de penser en rond*, Le Seuil, Paris.
- Dubois M. J. (2005), *L'enracinement spatial des comportements chez les ongulés et les primates*, in Delfour F. e Dubois M. J., *Autour de l'éthologie et de la cognition animale*, ARCI et PUL, Lyon, pp. 139-154.
- Gallese V., Keysers C., Rizzolati G. (2004), "A unifying view of the basis of social cognition", *Trends in cognitive sciences*, 8, pp. 396-403.
- Gérard J.-F., Dubois M. J., Mechkour F., Bideau E., Maublanc M.-L. (2005), *Comportement et cognition animale: la perspective de l'éraction*, in Delfour F., Dubois M.J., *Autour de l'éthologie et de la cognition animale*, ARCI et PUL, Lyon, pp. 155-182.
- Gossiaux P. (1993), *L'homme et la nature*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles.
- Grandin T. (2006), *L'interprète des animaux*, Odile Jacob, Paris.
- Hediger H. (1953), *Les animaux sauvages en captivité*, Payot, Paris.
- Horn A. G. (1997), *Speech acts and animal signals*, in Owings D. H., Beecher M. D., Thompson N. S., *Perspectives in Ethology*, vol. 12, Plenum Press, New York, pp. 347-358.
- Malamund R. (1998), *Reading zoos*, New York University Press, New York.
- Nagel T. (1974), "What is it like to be a bat?", *Philosophical Review*, LXXIII, 4, pp. 435-450.
- Pacherie E. (2004), *L'empathie et ses degrés*, in Berthoz A., Jorland G., *L'empathie*, Odile Jacob, Paris, pp. 149-181.
- Plutarque (1992), *S'il est loisible de manger Chair. Trois traités sur les animaux* (traduit par Aymot), P.O.L., Paris.
- Pryor K. (1975), *Lads before the wind*, Harper & Row, New York.
- Sebeok T.A., Rosenthal R. (1981), "The clever Hans phenomenon: Communication with Horses", *Annals of the New York Academy of Science*, 364, Apes and People, Whales.
- Servais V. (1999a), "Enquête sur le 'pouvoir thérapeutique du dauphin: Ethnographie d'une recherche", *Gradhiva*, 25, pp. 92-105.
- Servais V. (1999b), "Context embodiment in zootherapy. The case of the autidolfijn Project", *Anthrozoos*, 12, 1, pp. 5-15.
- Servais V. (2012), "La visite au zoo et l'apprentissage de la distinction humaine", *Revue d'anthropologie des connaissances*, 6, 3, pp. 157-184.
- Servais C., Servais V. (2009), "Le malentendu comme structure de la communication", *Questions de communication*, 15, pp. 21-49.
- Smith J. S. (1997), "The behaviour of communicating after twenty years", in Owings D. H., Beecher M. D. e Thompson N. S., *Perspectives in Ethology*, vol. 12, Plenum Press, New York, pp. 7-53.
- Strum S. (1995), *Voyage chez les babouins*, Seuil, Paris.
- Uexküll von J. (1965), *Mondes animaux et monde humain. Suivi de Théorie de la signification*, Gonthier, Paris.
- Varela F. (1988), *Connaître: Les sciences cognitives, tendances et perspectives*, Seuil, Paris.
- Varela F. (2004), *Quel savoir pour l'éthique?*, La Découverte/Poche, Paris.
- Williams A. C. (2004), "Facial expression of pain: an evolutionary account", *Behavioral and Brain Sciences*, 24, 4, pp. 439-455.